I 8056

Revista de filosofie

DIN SUMAR

ION OLTEANU, Participarea angajată ca valoare politică fundamentală în concepția științifică și revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu

ȘTIINȚA ȘI PACEA

ALEXANDRU TĂNASE, Pace — știință — umanism

GEORGE E. PALADE (S.U.A.), Pentru a păstra pacea mondială

AURELIO PECCEI (Italia), Pentru o pace trainică între toate popoarele și națiunile

ȘTIINȚELE ȘI FILOSOFIA — INTERACȚIUNI ȘI PERSPECTIVE

Colaborează:

MIRCEA FLONTA, ILIE PÂRVU, GERALD HOLTON (S.U.A), YEHUDA ELKANA (Israel), ZHA RUQIANG (China), ANGELA BOTEZ, ȘTEFAN GEORGESCU, ALEXANDRU GIUCULESCU, SOLOMON MARCUS, MARTHA FEHER (R. P. Ungară), ENGELBERT BRODA (Austria), RAINER HOHFELD (R. F. Germania), A. CORCIOVEI, H. SCUTARU, NICULAE BELLU

ianuarie — februarie
1982

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1

4990

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura prin poștă.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P.O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.61.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P.O.Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no. 3, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8056

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- UCL. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul XXIX Nr. 1 1982

2022

SUMAR

- ION OLTEANU, Participarea angajată ca valoare politică fundamentală în concepția științifică și revoluționară a tovarășului Nicolae Ceaușescu 7
- ION TUDOSESCU, Făptuire și înfăptuire umană (— opțiune ontologică marxistă contemporană —) 14

ȘTIINȚA ȘI PACEA

- ALEXANDRU TĂNASE, Pace — știință — umanism 22
- GEORGE E. PALADE (S.U.A.), Pentru a păstra pacea mondială 28
- AURELIO PECCEI (Italia), Pentru o pace trainică între toate popoarele și națiunile 30

ȘTIINȚELE ȘI FILOZOFIA — INTERACȚIUNI ȘI PERSPECTIVE

- MIRCEA FLONTA, Presupoziții filozofice și judecată științifică în perspectivă istorică 33
- ILIE PÂRVU, Argumente transcendentale în știința contemporană 35
- GERALD HOLTON (S.U.A.), Orchestrarea accidentalelor în progresul științific . . 40
- YEHUDA ELKANA (Israel), Ce determină alegerea problemelor în știință 43
- ZHA RUQIANG (R.P. Chineză), Practica este criteriul unic și ultim al adevărului cunoașterii 47
- ANGELA BOTEZ, Relevanța istoriei științei pentru filozofia științei 50
- ȘTEFAN GEORGESCU, Informația nediscursivă în cunoaștere 54
- ALEXANDRU GIUCULESCU, Arhitectonica teoriilor matematice 57
- SOLOMON MARCUS, Istoria științei ca istorie a paradoxurilor 61
- MARTHA FEHER (R. P. Ungară), Galilei și idealul demonstrativ al științei . . . 65
- ENGELBERT BRODA (Austria), Interacțiunea lui Boltzmann cu Mach și Ostwald . 68
- RAINER HOHFELD (R. F. Germania), Evoluția teoriei în biologia moleculară . . 73
- A. CORCIOVEI, H. SCUTARU, Interacțiunea dintre fizică și matematică în secolul XX 78
- NICULAE BELLU, Dimensiunea etică a științei în spiritualitatea epocii contemporane 82

CRONICA IDEILOR

- ANDREI MARGA, Conceptualizări filozofice în scrierile lui Habermas 85

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CORNEL POPA, Modestie, orgoliu și conștiință de sine 95
- ION IANOȘI, Un gînd despre simbioza artei cu știința la presocratici 97

Rev. filoz., **XXIX**, *1*, p. 1—130, București, 1982.

34136

OPINII DESPRE CĂRȚI

- GH. EPURE, Gîndire filozofică — acțiune revoluționară 103
- OCTAVIAN NISTOR, O cercetare psihosocială a fenomenului religios 106
- SIMION GHIȚĂ, Despre cursul lui Titu Maiorescu de istoria filozofiei contemporane 109

CONSULTAȚII

- ION MORARU, Trăsături, direcții de dezvoltare și funcții ale conștiinței socialiste 115

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Metodologia cercetărilor istorico-științifice în dezbaterile unui congres internațional *(Ilie Pârvu)*; Perspective istorice și filozofice asupra dinamicii științei *(Angela Botez)*; Al XVII-lea Congres Mondial de Filozofie (Montréal, 21—27 august 1983) *(D.O.)*; Scurte note și informări *(D.O.)*. 121

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIX № 1 1982 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ОЛТЯНУ, Активное и сознательное участие — фундаментальная политическая идея научной и революционной концепции товарища Николае Чаушеску 7

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Человеческое деяние и его результаты — современная марксистская онтологическая позиция. 14

НАУКА И МИР

● АЛЕКСАНДРУ ТЭНАСЕ, Мир, наука, гуманизм 22

● ДЖОРДЖЕ Е. ПАЛАДЕ (США), За сохранение мира. 28

● АУРЕЛИО ПЕЧЕЙ (Италия), За прочный мир между всеми народами и нациями 30

НАУКИ И ФИЛОСОФИЯ — ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

● МИРЧА ФЛОНТА, Философские гипотезы и научное суждение в историческом плане 33

● ИЛИЕ ПЫРВУ, Трансцедентальные аргументы и современная наука . . . 35

● ДЖЕРАЛД ХОЛТОН (США), Компановка непредвиденных моментов в научном прогрессе 40

● ИЕХУДА ЭЛКАНА (Израиль), Чем определяется выбор проблем в науке 43

● ЗА РУЧАНГ (КНР), Практика — единственный и окончательный критерий истиности познания 47

● АНДЖЕЛА БОТЕЗ, Значение истории науки для философии науки. . . . 50

● ШТЕФАН ДЖОРДЖЕСКУ, Недискурсивная информация в познании 54

● АЛЕКСАНДРУ ДЖУКУЛЕСКУ, Архитектоника математических теорий 57

● СОЛОМОН МАРКУС, История науки как история парадоксов 61

● МАРТА ФЕХЕР (ВНР), Галилей и идеал доказательства в науке 65

● ЭНГЕЛЬБЕРТ БРОДА (Австрия), О связях Больцманна с Махом и с Освальдом 68

● РАЙНЕР ХОХФЕЛЬД (ФРГ), Эволюция теории в молекулярной биологии 73

● А. КОРЧОВЕЙ, Х. СКУТАРУ, Взаимодействия между физикой и математикой в XX веке 78

● НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Этическая сторона науки в духовности современного мира 82

ХРОНИКА ИДЕЙ

● АНДРЕЙ МАРГА, Философские обобщения в работах Хабермаса 85

Rev. filoz., **XXIX**, *1*, p. 1–130, Bucureşti, 1982.

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- КОРНЕЛ ПОПА, Скромность, высокомерие и самосознание 95
- ИОН ЯНОШИ, Кратко о симбиозе искусства и науки в учении досократиков 97

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- Г. ЕПУРЕ, Философское мышление и революционное действие 103
- ОКТАВИАН НИСТОР, Психо-социологическое исследование религиозного явления 106
- СИМИОН ГИЦЭ, Об университетском курсе Титу Майореску по современной истории философии 109

КОНСУЛЬТАЦИИ

- ИОН МОРАРУ, Черты, пути развития и функции социалистического сознания 115

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Обсуждение проблемы методологии историко-научного исследования на международном конгерссе (*Илие Пырву*); Исторические и философские перспективы динамики науки (*Анджела Ботез*); XVII-ый Международный конгресс по философии (Монреал, 21—27 августа 1983 г.) (*Д.О.*); Краткие заметки и информации (*Д.О.*). 121

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIX Nº 1 1982

SOMMAIRE

● ION OLTEANU, La participation engagée, en tant que valeur politique fondamentale dans la conception scientifique et révolutionnaire du président Nicolae Ceaușescu 7

● ION TUDOSESCU, Activité humaine et réalisation humaine (Une option antologique marxiste contemporaine) 14

SCIENCE ET PAIX

● ALEXANDRU TĂNASE, Paix—science—humanisme 22

● GEORGE E. PALADE (E.U.A.), Pour préserver la paix mondiale 28

● AURELIO PECCEI (Italie), Pour une paix durable entre tous les peuples et toutes les nations 30

LES SCIENCES ET LA PHILOSOPHIE — INTERACTIONS ET PERSPECTIVES

● MIRCEA FLONTA, Suppositions philosophiques et jugement scientifique dans la perspective historique 33

● ILIE PÂRVU, Arguments transcendentaux dans la science contemporaine 35

● GERALD HOLTON (E.U.A), Orchestration des accidents dans le progrès scientifique 40

● YEHUDA ELKANA (Israël), Ce qui détermine le choix des problèmes dans la science 43

● ZHA RUQIANG (Chine), La pratique est l'unique et ultime critère de la vérité dans la connaissance 47

● ANGELA BOTEZ, La relevance de l'histoire de la science pour la philosophie de la science 50

● ȘTEFAN GEORGESCU, L'information non discursive dans la connaissance 54

● ALEXANDRU GIUCULESCU, L'architectonique des théories mathématiques . . 57

● SOLOMON MARCUS, L'histoire de la science en tant qu'histoire des paradoxes . . 61

● MARTHA FEHER (R. P. Hongroise), Galilei et l'idéal démonstratif de la science 65

● ENGELBERT BRODA (Autriche), L'interaction de Boltzmann avec Mach et Ostwald 68

● RAINER HOHFELD (R.F. d'Allemagne), Evolution de la théorie dans la biologie moléculaire 73

● A. CORCIOVEI, H. SCUTARU, L'interaction entre physique et mathématique au XXe siècle 78

● NICULAE BELLU, La dimension éthique de la science dans la spiritualité de l'époque contemporaine 82

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● ANDREI MARGA, Conceptualisations philosophiques dans les écrits de Habermas 85

Rev. filoz., **XXIX**, *1*, p. 1—130, București, 1982.

NOTES PHILOSOPHIQUES

- CORNEL POPA, Modestie, orgueil et conscience de soi 95
- ION IANOȘI, Une pensée sur la symbiose de l'art et de la science chez les présocratiques 97

OPINIONS SUR LES LIVRES

- GH. EPURE, Pensée philosophique — action révolutionnaire 103
- OCTAVIAN NISTOR, Une recherche psychosociale sur le phénomène religieux . . 106
- SIMION GHIȚĂ, Au sujet du cours universitaire de Titu Maiorescu sur l'histoire de la philosophie contemporaine 109

CONSULTATIONS

- ION MORARU, Traits distinctifs, directions de développement et fonctions de la conscience socialiste 115

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La méthodologie des recherches historico-scientifiques dans les débats d'un congrès international *(Ilie Pârvu)*; Perspectives historiques et philosophiques sur la dynamique de la science *(Angela Botez)*; Le XVIIe Congrès Mondial de Philosophie (Montréal, 21—27 Août 1983) *(D.O.)*; Notes brèves et informations *(D.O.)*. . . 121

PARTICIPAREA ANGAJATĂ CA VALOARE POLITICĂ FUNDAMENTALĂ ÎN CONCEPȚIA ȘTIINȚIFICĂ ȘI REVOLUȚIONARĂ A TOVARĂȘULUI NICOLAE CEAUȘESCU

DE

ION OLTEANU

Elaborarea strategiei de acțiune în vederea trecerii treptate la modul comunist de organizare a societății în țara noastră este, în concepția partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, o sarcină de maximă complexitate și responsabilitate, care presupune nu numai o gîndire nouă, de tip revoluționar, dar și o participare, de o profunzime și cuprindere fără precedent, a tuturor membrilor societății la proiectarea și înfăptuirea ei. „Dacă ne propunem să transformăm societatea, să transformăm omul, să cunoaștem tainele naturii și să o transformăm — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, apoi trebuie să ne propunem mai cu seamă să transformăm conștiința omului. Fără aceasta, nu putem transforma nici societatea" [1].

Obiectivul activității partidului și a întregii noastre societăți îl constituie nu elaborarea unui model abstract de societate, ci realizarea autentică a condiției umane a tuturor membrilor societății, ceea ce reprezintă un proces neîntrerupt de emancipare, de înfăptuire a trecerii în „imperiul libertății".

Politica Partidului Comunist Român, subliniază în acest sens tovarășul Nicolae Ceaușescu, „pune pe prim plan omul cu necesitățile sale, manifestarea plenară a personalității umane, realizarea unei societăți în care omul să se bucure din plin de cuceririle civilizației materiale și spirituale, să fie participant activ la făurirea propriului său destin" [2]. *Participarea activă a oamenilor* la făurirea propriului lor destin — ca trăsătură definitorie a noii orînduiri — semnifică atît *o cucerire* obținută în cursul îndelungatei lupte pentru dreptate și echitate socială, cît și *o cerință esențială* a progresului social în condițiile socialismului și comunismului, însuși „motorul" acestuia.

Crearea condițiilor acestui tip nou de participare, nemaiîntîlnit în istoria societății omenești, este un obiectiv de atingerea căruia depinde realizarea întregii strategii de edificare a noii societăți, însuși mersul înainte al națiunii noastre.

Luarea în stăpînire de către popor a propriului destin, creația istoriei de către masele însele, accelerarea pe care o cunoaște procesul amplu al

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, București, Edit. politică, 1979, p. 401—402.

[2] *Idem, op. cit.*, vol. 20, București, Edit. politică, 1980, p. 405—406.

schimbărilor sociale, generala preocupare pentru eficiența pe termen lung, caracteristică epocii contemporane — iată tot atîtea elemente ale cadrului, de asemenea nou, în care problema participării își reclamă soluționarea.

Așa cum arată secretarul general al partidului, „socialismul nu poate fi construit decît cu participarea conștientă la conducerea statului a celor ce muncesc, a întregului popor" [3]. Acest principiu, care exprimă în esență unitatea dintre socialism și democrație, este propriu întregii activități a partidului nostru și reprezintă garanția caracterului științific al programului nostru de acțiune revoluționară, garanția realizării sale efective.

Dintre factorii în măsură să asigure acest nou tip de participare se disting, pe de o parte, cei normativi-organizaționali (care includ activitățile și structurile organizaționale, în primul rînd cele politice, între care un rol esențial îl au partidul, sistemul de organe ale statului socialist, organizațiile de masă și obștești), iar pe de altă parte, conștiința politică a membrilor societății, produs al transformărilor petrecute în infrastructura, baza și structurile organizaționale ale societății noastre.

Socialismul presupune apariția unui *nou sistem de valori*, presupune atingerea unui grad de conștiință și cultură în măsură să permită creația ca tip universal de manifestare a indivizilor în societate. Acest nou tip de cultură și această nouă conștiință se constituie într-un univers problematic ce se cere a fi bine cunoscut pentru a fi găsită cea mai eficientă cale de afirmare în viață a noilor valori.

Tovarășul Nicolae Ceaușescu evidențiază că „pentru înțelegerea noilor fenomene, a noilor probleme ce apar ca urmare a uriașei dezvoltări a forțelor de producție, a revoluției științifice și tehnice, a transformării societății, este necesară o intensă muncă de studiere și cercetare științifică a noilor realități. Tovarășii care lucrează în acest domeniu trebuie să înțeleagă că au nevoie de multă cutezanță, că trebuie să depună eforturi creatoare intense pentru a da răspuns fenomenelor de azi — și aceasta trebuie să o facă nu întorcîndu-se spre trecut, ci cercetînd prezentul și scrutînd cu clarviziune științifică viitorul" [4].

În procesul de edificare a socialismului și comunismului, etapa în care ne aflăm prezintă o importanță deosebită, în cursul ei urmînd a se realiza trecerea de la socializarea socialistă a individului (de la integrarea generală, uneori, încă, conformistă a acestuia în societate) la făurirea omului cu o personalitate multilateral dezvoltată, la personalizarea individului în cadrul societății socialiste, deci la punerea în valoare a capacităților și a disponibilităților lui constructive, creatoare — o condiție de bază a rezolvării problemelor actuale ale națiunii noastre.

Complexitatea acestui proces necesită, ca „o cerință obiectivă a înaintării spre comunism", „aprofundarea teoretică a problemelor dezvoltării orînduirii noastre, prefigurarea evoluției în perspectivă a societății socialiste. În acest scop, se impune o preocupare mult mai mare pentru

---

[3] *Idem, op. cit.*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 790.

[4] *Ibidem*, p. 802.

studierea temeinică a schimbărilor ce au loc în domeniul forțelor de producție și al relațiilor sociale, în fizionomia și structura claselor sociale, în raporturile dintre ele, în viața statului" [5].

Cadrul general, teoretic și metodologic al acestui demers este indicat de secretarul general al partidului nostru ca fiind acela al filozofiei marxiste, cu dezvoltările și aplicarea ei creatoare la condițiile noastre concret-istorice și naționale, într-o permanentă confruntare cu viața, cu realitatea, cu experiența construirii noii orînduiri. „În întreaga sa activitate, partidul nostru pornește de la concepția materialismului dialectic și istoric, de la adevărul, confirmat de însăși evoluția istorică a omenirii, conform căruia dezvoltarea forțelor de producție, condițiile existenței materiale determină atît caracterul relațiilor de producție, al muncii, întregul mod de producție, cît și concepțiile politice și filozofice, nivelul gîndirii și conștiinței oamenilor, activitatea lor creatoare, progresul general al societății umane. În același timp — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu —, ne călăuzim după teza potrivit căreia concordanța între relațiile de producție și sociale și forțele de producție, lărgirea continuă a orizontului cunoașterii, înțelegerea legităților dezvoltării sociale, ridicarea nivelului politic și cultural al oamenilor exercită, la rîndul lor, o puternică influență dinamizatoare asupra progresului forțelor de producție, asupra creșterii bunăstării materiale a oamenilor. Ideile, nivelul de cunoaștere și cultură, gradul de dezvoltare a conștiinței se manifestă astfel ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității" [6].

Participarea politică este afirmată, deci, ca un *factor esențial* în realizarea schimbării sociale conștiente, ca o condiție subiectivă a acesteia.

Între condițiile obiective ale schimbării, *instituirile de ordin normativ-organizațional reprezintă premisele formării unei noi conștiințe și a unei noi culturi*, dar și ele, la rîndul lor, se cer a fi considerate în istoricitatea și perfectibilitatea lor.

În practică, acest principiu s-a realizat prin formarea sistemului de structuri organizaționale proprii societății noastre în actuala etapă de dezvoltare, care oferă posibilitatea dobîndirii unui grad sporit de eficiență în toate domeniile de activitate socială și care asigură posibilitatea prevenirii stărilor de disfuncționalitate.

Între aceste premise un rol primordial l-au avut : instituirea conducerii de către partid în toate domeniile de activitate economico-sociale și cultural-educative, înființarea unui sistem de organe de conducere avînd o dublă natură (de partid și de stat), crearea unui larg cadru democratic de conducere și control (adunările generale ale oamenilor muncii, consiliile oamenilor muncii, congresele și consfătuirile la nivel național pe diferite sectoare de activitate etc.).

În baza aceluiași principiu au fost definite elementele principale ale strategiei teoretice și practice de cunoaștere a realității sociale, în vederea îndeplinirii obiectivelor trasate de partid : aprofundarea procesului de cunoaștere a contradicțiilor vieții sociale, de depistare, prevenire și înlăturare a disfuncționalităților ; elaborarea deciziei politice în conformi-

---

[5] *Idem, op. cit.*, vol. 19, București. Edit. politică, 1980, p. 250.
[6] *Idem, op. cit.*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 33.

tate cu cerințele unei dezvoltări multilaterale și de perspectivă a societății; determinarea modalităților de înfăptuire a autoconducerii muncitorești ca expresie a gradului de maturitate politică dobîndit de membrii societății noastre în exercitarea drepturilor și libertăților lor în cadrul democratic constituit; fundamentarea noului tip de personalitate care are ca trăsături definitorii asumarea conștientă a răspunderii și responsabilității în actul de participare la rezolvarea problemelor întregii societăți.

Concepînd dialectica procesului dezvoltării sociale în cadrul revoluției socialiste ca o limitare progresivă a spontaneității și a pasivității și ca o amplificare a conștientizării și creativității în participarea la organizarea și conducerea democratică a societății, secretarul general al partidului arată că „socialismul nu se poate realiza decît împreună cu poporul și numai pentru popor" [7].

Cu aproape un deceniu și jumătate în urmă, în lucrarea *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „răspunderile mari ce-i revin în calitate de forță conducătoare a societății cer partidului să asigure ridicarea treptată a maselor celor mai largi la nivelul conștiinței și responsabilității sociale a membrilor săi, să desfășoare o asemenea activitate care să ducă la transformarea fiecărui cetățean într-un militant activ pentru progresul societății, pentru prosperitatea patriei" [8].

În toată această perioadă — de la Congresul al IX-lea și pînă în prezent —, cerința mai sus formulată s-a concretizat într-o serie de inițiative, măsuri și programe de acțiune vizînd tocmai afirmarea participării politice de tip nou: perfecționarea continuă a relațiilor sociale socialiste în direcția asigurării unei unități moral-politice superioare a membrilor societății; perfecționarea continuă a structurilor organizaționale ale societății noastre, îndeosebi a instituțiilor și organizațiilor politice, în direcția realizării unui cadru normativ-organizațional larg democratic, a permanentei reevaluări a eficienței structurilor existente și a promovării altora noi; preocuparea mai fermă a organelor de conducere din toate compartimentele vieții sociale de a asigura o întemeiere științifică acțiunilor de stimulare a inițiativei și spiritului critic al membrilor societății; fundamentarea științifică complexă a deciziilor politice, avîndu-se în vedere atît eficiența la nivel macrostructural, cît și nevoile și aspirațiile indivizilor, pentru cunoașterea cărora s-a dovedit a fi necesară elaborarea unor ample strategii; perfecționarea activităților politico-ideologice, de propagandă, a celor instructiv-educative, în sensul abordării concrete și realiste a problemelor și nevoilor membrilor societății, a colectivelor de oameni ai muncii, pentru conștientizarea potențialului creator-revoluționar pe care aceștia îl pun în valoare în procesul edificării noii orînduiri.

Activitatea desfășurată în perioada la care ne-am referit a condus la crearea condițiilor realizării unei mutații calitative și în ceea ce privește făurirea noii culturi și a conștiinței de tip nou. După cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, „orînduirea socialistă își propune să plămădească un om nou, cu un larg orizont de gîndire și înțelegere, capabil

---

[7] *Idem, op. cit.*, vol. 19, Edit. politică, București, 1980, p. 49.

[8] *Idem, România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 294.

să descifreze sensul legilor obiective ale dezvoltării sociale, să participe în cunoștință de cauză la făurirea istoriei, să-și croiască în mod liber și conștient propriul său destin. Tipul uman nou pe care vrem să-l făurim în societatea noastră trebuie să se caracterizeze prin pasiune pentru munca creatoare, printr-un înalt spirit de răspundere față de interesele generale ale colectivității, printr-o ținută morală aleasă, printr-o elevată viață spirituală" [9].

În diferite lucrări și în numeroase cuvîntări rostite cu diverse prilejuri, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu evidențiază o serie de valori specifice orînduirii noastre, care dau configurația politică specifică personalității omului nou : patriotismul socialist, responsabilitatea, spiritul critic și revoluționar, spiritul de inițiativă și vocația creativ-constructivă, colectivismul. În același timp însă, secretarul general al partidului nostru avertizează că „transformarea oamenilor, înarmarea lor cu concepția înaintată despre viață și societate — materialismul dialectic și istoric —, cu cele mai noi cunoștințe și concluzii ale științei, constituie una din cele mai complicate probleme, cu mult mai grea, în multe privințe, decît dezvoltarea economiei. De aceea, activitatea ideologică-educativă, de dezvoltare a conștiinței socialiste, constituie o sarcină permanentă a întregului partid, cere o muncă stăruitoare, plină de răspundere și răbdare. Fără nici o exagerare trebuie spus că însuși viitorul comunist al patriei noastre depinde de dezvoltarea cu succes a acestei munci" [10].

A fost, de asemenea, afirmată în repetate rînduri necesitatea depășirii și în acest domeniu a unor modalități de lucru devenite ineficiente în condițiile actuale : renunțarea la încercările de justificare a apariției disfuncționalităților, a fenomenelor negative din viața socială, din comportamentul unor membri ai societății noastre prin „teza despre rămînerea în urmă a conștiinței față de dezvoltarea vieții materiale" [11]; înțelegerea faptului că „pentru a fi un comunist adevărat nu este suficientă doar însușirea politicii partidului sau a unor teze marxiste cu caracter general" [12]; depășirea modelului abstract de om și umanism, care era asociat unui model de societate de asemenea abstract și idealizat; conștientizarea caracterului instrumental al structurilor organizaționale, care se constituie în mijloace pentru realizarea aspirațiilor oamenilor, nu în scopuri în sine.

Absolutizarea fie a laturii obiective a dezvoltării sociale, fie a momentului general-teoretic și abstract în cunoașterea socialului, ori a elementului instituțional-organizațional în practica social-politică constituie tot atîtea modalități de blocare a unei înțelegeri adecvate și a unei soluționări optime a vieții sociale, care solicită o participare tot mai responsabilă și mai revoluționară a membrilor societății la viața politică.

A fi revoluționar înseamnă, în concepția partidului nostru, a avea conștiința posibilității de a interveni activ și eficient în dialectica vieții sociale și a realiza efectiv această posibilitate, adică a avea curajul și forța

---

[9] *Idem, România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 7, București, Edit. politică, 1973, p. 350.

[10] *Idem, op. cit.*, vol. 6, București, Edit. politică 1972, p. 630 — 631.

[11] *Ibidem*, p. 664.

[12] *Idem, op. cit.*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 156.

de a lupta cu fermitate pentru afirmarea normelor și principiilor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste, pentru înlăturarea formelor învechite și instituirea unora noi, mai adecvate, de organizare și conducere a producției materiale și spirituale, a întregii activități sociale. „A fi revoluționar, a fi comunist înseamnă a fi explorator îndrăzneț al noului, a privi întotdeauna înainte către ceea ce se dezvoltă, a gîndi cutezător pe baza experienței revoluționare a maselor, a acționa pentru unirea eforturilor acestora în vederea transformării revoluționare a societății" [13].

În același timp, spiritul critic și autocritic, potențarea lui de către factorii instituționali-organizaționali reprezintă un indiciu al angajării puternice, al raportării conștiente și practice la realitățile sociale, al unei participări active, autentice la viața colectivității socialiste. „Atitudinea pragmatică față de realitate, tendința de a releva numai ceea ce este convenabil unor interese de moment — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu —, fac imposibilă elaborarea unei politici științifice (...) Tăinuirea lipsurilor și insuccesele, prezentarea în roz a realității, îngîmfarea, atitudinea de paradă față de realizări dăunează intereselor partidului și poporului nostru. Asemenea atitudini și practici ne împiedică să cunoaștem în profunzime și la timp cerințele vieții, să luăm măsurile cele mai corespunzătoare, să asigurăm înlăturarea rapidă a neajunsurilor și accelerarea mersului înainte. Spiritul critic și autocritic, recunoașterea deschisă a lipsurilor și greșelilor ilustrează seriozitatea, simțul de răspundere și cinstea partidului comunist, constituie o dovadă a maturității ideologice și a forței sale" [14].

În concepția partidului nostru, a secretarului său general, se află, deci, indicații limpezi în ceea ce privește cultivarea noilor valori politice care, deținînd un rol prioritar în sistemul de valori al societății noastre și exprimînd finalitățile, obiectivele strategice ale procesului revoluționar în curs de desfășurare, au o funcție socială de maximă importanță în realizarea unei eficiențe superioare în toate domeniile de activitate socială.

Prin aceste valori, subiectul istoric își exprimă adeziunea față de relațiile și instituțiile politice, proprii societății noastre, față de ideologia politică promovată de partidul comunist, în contextul actual al acțiunii politice la care participă.

Este necesar ca valorile politice să devină norme asumate liber și conștient de către toți membrii societății în activitatea lor și să-și afirme forța nu printr-o autonomizare față de celelalte elemente componente ale sistemului axiologic, ci printr-o potențare a acestora în cadrul conștiinței sociale socialiste, constituindu-se ca un factor cu adevărat focalizator al participării indivizilor la viața colectivității.

Numai astfel poate fi realizată sinteza între individualitate și socialitate, afirmarea creativității ca mod de participare politică, personalizarea și dezvoltarea multilaterală a individului, angajarea totală în făurirea în practică a unui *umanism concret și revoluționar*. Și aceasta pentru că „esența socialismului însăși — așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — este umanismul revoluționar — principiu care pune în centrul întregii

---

[13] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 153.

[14] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 275—276.

activităţi sociale omul, demnitatea lui, egalitatea, dreptatea socială şi naţională, deplina egalitate în drepturi între toţi cei ce muncesc, fără deosebire de naţionalitate, îndeplinirea idealurilor celor mai înalte ale creatorilor valorilor materiale şi spirituale" [15].

În cuvîntările rostite în această toamnă de secretarul general al partidului, cu ocazia vizitelor efectuate în diferite judeţe ale ţării, s-a evidenţiat că, în pofida dificultăţilor existente, este posibilă atingerea obiectivelor prevăzute în Programul partidului şi în Directivele Congresului al XII-lea al P.C.R., însă pentru aceasta este necesar „să acordăm mai multă atenţie activităţii de pregătire profesională şi tehnică, de ridicare a cunoştinţelor tuturor oamenilor muncii. Să fim conştienţi că numai avînd o înaltă pregătire profesională, tehnică şi ştiinţifică, în toate domeniile, vom putea realiza marile sarcini ce ne stau în faţă" [16].

Conştiinţa politică, responsabilitatea politică, competenţa politică înseamnă — şi acest lucru este valabil pentru toate domeniile de activitate — conştiinţă profesională, responsabilitate şi competenţă profesională; spiritul revoluţionar trebuie să se concretizeze în eficienţă în muncă, în creativitate în sfera producţiei de bunuri materiale, în realizarea acesteia la un înalt nivel calitativ şi pe baza ştiinţei şi tehnicii celei mai avansate. *Spiritul revoluţionar* înseamnă astăzi nu doar o atitudine de principiu, ci *spirit ştiinţific, spirit critic, un nivel ridicat de cunoştinţe şi competenţă în domeniul de activitate al fiecărui membru al societăţii.*

În concepţia partidului nostru, proiectul comunist de organizare a dezvoltării sociale se poate înfăptui numai „pe baza ştiinţei celei mai înaintate, a folosirii legilor obiective de dezvoltare a societăţii; în aceasta constă esenţa superiorităţii societăţii noastre socialiste" [17].

Pentru frontul politico-ideologic şi filozofic, aceste indicaţii ale conducerii partidului nostru orientează un întreg cîmp problematic ce se cere a fi temeinic investigat, pentru a i se descifra tendinţele de evoluţie, pentru a i se găsi, în condiţiile actuale, cele mai bune soluţii. Cercetării din ştiinţele sociale, filozofiei noastre li se cere un activism şi o combativitate fermă în afirmarea concepţiei noastre despre lume şi viaţă, despre om şi umanism, a valorilor societăţii noastre, în opoziţie cu teoriile retrograde, înapoiate, cu influenţele ideologice şi morale ale propagandei anticomuniste. Frontul nostru ideologic, arată secretarul general al partidului, trebuie „să nu se mai găsească pe o poziţie de defensivă, să desfăşoare o amplă şi susţinută activitate de clarificare politico-ideologică, combătînd cu fermitate şi demascînd pînă la capăt toate ideile şi tezele reacţionare, atît cele vechi, cît şi cele noi" [18].

Pentru aceasta este necesară o puternică ancorare în realitatea socială contemporană, o studiere temeinică a acesteia, un spirit critic, viu, revoluţionar, care să caracterizeze pe toţi activiştii care lucrează

---

[15] *Idem, România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, Bucureşti, Edit. politică, 1976, p. 600.

[16] *Idem, Cuvîntarea la deschiderea noului an de învăţămînt*, „Scînteia", nr. 12152, din 16 septembrie 1981.

[17] *Idem, România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 220.

[18] *Idem, România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, Bucureşti, Edit. politică, 1979, p. 546.

în domeniul politic-ideologic. Lor le revin răspunderi majore în îndeplinirea cu succes a tuturor obiectivelor pe care ni le-am propus, de gradul de exigență în care își desfășoară activitatea depinzînd în mare măsură fundamentarea teoretică și realizarea practică a programelor de acțiune socială. „Or, ca în toate domeniile științei, ce nu se poate dezvolta decît dacă se leagă de viață, activitatea teoretică în problemele sociale, care, de asemenea, este o activitate științifică, nu se poate realiza din birou, de către oameni care stau în jurul lor cu tot felul de tratate și manuale, cu tot felul de reviste, încercînd să tragă concluzii din ele. Tezele teoretice — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — se pot elabora numai de către aceia care iau parte activă la lupta revoluționară, la lupta de construcție socialistă, care se află în primele rînduri ale acestei lupte. Înșiși făuritorii marxism-leninismului n-au fost savanți de cabinet, ci oameni politici, organizatori și conducători ai luptei revoluționare — și tocmai de aceea teoria lor e reală, corespunde vieții, tezele ei fundamentale au o valoare universală" [19].

Secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, orientează, începînd cu cel de-al IX-lea Congres al P.C.R., domeniul cercetării teoretice și practice în sfera problematicii vieții sociale, contribuind la îmbogățirea filozofiei sociale cu noi principii teoretice și metodologice, și aceasta tocmai pentru că în personalitatea sa calitățile omului politic, care a știut să organizeze și să mobilizeze întregul popor la înfăptuirea liniei politice a partidului, s-au îmbinat cu cele ale gînditorului profund, clarvăzător, identificat cu interesele și aspirațiile națiunii noastre socialiste.

FĂPTUIRE ȘI ÎNFĂPTUIRE UMANĂ
— Opțiune ontologică marxistă contemporană —

DE

ION TUDOSESCU

1. EVOLUȚIA ACTUALĂ A PROBLEMATICII ONTOLOGICE

În dialogul ontologiilor contemporane (îndeosebi sociale) *se înfruntă nu atît concepții, cît soluții*, iar soluțiile învederează nu numai deosebiri motivate teleologic și ideologic, ci și opțiuni metodologice, *problematica ontologică evoluînd astăzi tot mai mult spre problematica omului contemporan și a strategiei de maximă eficiență a realizării condiției umane* — într-o epocă în care (date fiind consecințele existențiale posibile ale revoluției științifico-tehnice) o asemenea condiție evoluează spre limitele unei alterna-

[19] *Idem, op. cit.*, vol. 6, București, Edit. politică, 1972, p. 231.

tive cardinale : ori este împlinită la nivelul unei maxime înfăptuiri umane, ori îşi pierde obiectul şi, ca urmare, nu se mai poate pune o problemă ontologică şi, dealtfel, nici un fel de problemă.

Problema principală care se pune astăzi în domeniul ontologiei nu este atît *ce este existenţa*, ci mai ales *cum devine existenţa*, nu atît raportul dintre existenţă şi nonexistenţă, dintre existenţa nedeterminată şi existenţa determinată sau dintre existenţă şi esenţă (probleme deja rezolvate într-un fel sau altul în ontologiile actuale de prestigiu, în mod cu totul original în ontologia marxistă), ci mai ales *raportul dintre existenţa primară, „existenţa necreată" (existenţa naturală pivot) şi existenţa suprapusă acesteia, „existenţa creată" (socială şi umană)* — primul strat al existenţei fiind o existenţă „prin sine", iar al doilea strat fiind o existenţă „prin altul". Termenul mediu al trecerii de la unul la celălalt strat este *omul* („altul" în raport cu întreaga existenţă), el însuşi fiind deopotrivă existenţă „prin sine" şi existenţă „prin altul" (deci, dat obiectiv *independent de sine* şi *produs de sine*).

2. OMUL CA EXISTENŢĂ ŞI DEMIURG

Fapta este operă şi nu accident, este consecinţă a unui act uman conştient. Potenţarea producerii ei vine din *cugetare*, instituită pe temeiuri nomologice şi teleologice. Certitudinea raţională izvorîtă din înţelegere (a necesităţii şi legităţii) şi scop (ţeluri şi aspiraţii raportate la orizonturi valorice) precede totdeauna şi determină cauzal natura actului, iar finalizarea actului în fapte face din autorul acestora un *demiurg*.

Omul ca subiect şi agent *făptuieşte* — provoacă modificări mediului în care-şi desfăşoară activitatea în vederea producerii bunurilor şi valorilor necesare satisfacerii trebuinţelor sale. Făptuind, el însă şi *înfăptuieşte* — produce implicit, spontan sau conştient, noi obiecte materiale (şi instrumentele producerii acestora), precum şi idei şi valori, la rîndul lor factori motivaţionali în procesul edificării condiţiilor vieţii materiale a societăţii. Aşadar, *prin om*, în calitatea sa de făptuitor, *existenţa necreată* (existenţă „prin sine") *se dedublează printr-o nouă existenţă*, o *existenţă creată* (existenţă „prin altul").

Rezultă că *prin făptuire umană se înfăptuieşte* — instituindu-se în sistemul sferelor existenţei —, suprapuse sferelor naturale, *noosfera* şi, odată cu aceasta, *sociosfera*.

Odată cu producerea altor existenţe, omul se produce însă şi pe sine ca existenţă. Aceasta deoarece structurile sociale, prin acestea şi ideile şi valorile pe care le-a produs nemijlocit, îl determină ca fiinţă socială şi personalitate. *Procesul înfăptuirii umane cuprinde, aşadar, şi sfera umanului*.

Ca atare, omul ocupă un loc şi are un rol privilegiat în univers : este *existent* (parte a universului natural şi social), este *subiect* (psihologic şi epistemologic), este *agent* (praxiologic), este subiect (şi agent) axiologic. În calitatea sa de agent, omul se poate manifesta ca *subiect istoric* „în sine" sau „pentru sine". Atunci cînd dobîndeşte conştiinţă de sine, devine *agent pentru sine*, atributul său de înfăptuitor (al structurilor obiective)

ridicîndu-se de la stadiul de *acțiune din necesitate* la stadiul de *acțiune din libertate*.

Conștientizarea atributului de înfăptuitor îl pune pe om în situația *să treacă de la constatarea ontologică de sine la edificarea ontologică de sine* — cu acest prilej, problema realizării condiției umane apărîndu-i ca o problemă ontologică prioritară.

Această viziune și edificare ontologică, propusă spre dezbatere de marxism (care valorifică achizițiile mai noi ale antropologiei, praxiologiei, axiologiei, ale gîndirii sistemice și analizei structurale, precum și ale unor discipline filozofice tradiționale spectaculos renovate astăzi, cum sînt psihologia, sociologia și chiar logica și epistemologia), intră direct în dialog și controversă cu cele mai de seamă interpretări filozofice care au preocupări ontologice explicite sau implicite, de la neotomism și personalism pînă la fenomenologie și existențialism, de la neopozitivism pînă la filozofia valorilor de inspirație subiectivistă. În această ordine de idei, menționăm și confluențele bogate în resurse teoretice și metodologice pe care materialismul dialectic le are cu interpretările neoraționaliste și, predilect, cele de factură raționalist-dialectică contemporane. Merită de subliniat în această privință și delimitările actuale ale ontologiei marxiste față de ontologiile „neomarxiste" de cele mai diverse nuanțe sau de cele „pur" marxiste (tributare încă unor modele simplificatoare și dogmatice asupra omului și societății), mai mult sau mai puțin declarate.

3. DIMENSIUNEA ONTICĂ A UMANULUI

Problema raportului dintre *natura umană* și *esența umană*, deși pusă într-o perspectivă materialist-istorică încă de Marx, comportă și astăzi discuții. Omul este, într-adevăr, în esența sa, produsul relațiilor sociale. Fiind determinat de condițiile mediului său social, de relațiile sociale care-și pun amprenta hotărîtor asupra intereselor și țelurilor sale colective și individuale, asupra modului său de viață, omul nu încetează însă — după cum sublinia de asemenea Marx — să aparțină și naturii, pentru că, deși ființă socială, el este în primul rînd ființă vie, cu particularitățile fiziologice și psihice proprii, integrat biosferei.

Această dublă determinare existențială (naturală și socială) a umanului n-a fost reținută însă totodeauna în explicațiile ontologice. Unele interpretări antropologice au evoluat spre sociologism (îndeosebi din rîndul celor marxiste), preluînd de la Marx doar conceptul de esență umană, determinarea socială specifică și definitorie a umanului, iar altele, spre biologism sau psihologism (îndeosebi cele behavioriste, neofreudiste), preluînd de la antropologia modernă doar conceptul de natură umană, complexul determinărilor la nivelul substratului biologic sau al comportamentului psihologic al individului uman (abordat izolat de contextul lui social specific de viață).

Depășirea unilateralizărilor și a explicațiilor reducționiste presupune alcătuirea unui model ontologic unitar asupra umanului, în care se împletesc — după părerea noastră — următoarele ipostaze existențiale : ipostaza de *existență obiectivă naturală* (existență „prin sine", necreată); ipostaza de *existență obiectivă socială* (existența „prin altul", creată); ipostaza de *existență socială subiectivă* (existență autocreată, „altul" în raport cu tota-

litatea ipostazelor existenţei obiective) — în această ultimă ipoteză, prin atributele sale de *subiect* (psihologic şi epistemologic) şi *agent* (praxiologic şi axiologic), omul produce mediul specific la care se raportează, sociosfera şi noosfera, şi prin intermediul acestora se produce pe sine.

Explicaţia ontologică marxistă asupra umanului surprinde şi *corelaţia dintre individ şi societate.* Individul îşi împlineşte aspiraţiile şi se realizează ca personalitate numai prin *integrare socială*, iar societatea îşi conservă şi perfecţionează structurile numai dacă *potenţează realizarea individului*, personalizarea acestuia.

Integrarea socială a individului se înfăptuieşte prin intermediul *praxisului*, al participării sale la procesul de producere a bunurilor şi valorilor. Acest tip de activitate are o *dublă finalitate socială* : pe de o parte, presupunînd raporturi (definite ca infrastructurale) ale oamenilor cu obiectul muncii (din a cărui prelucrare rezultă bunuri şi valori), precum şi o prealabilă confecţionare a uneltelor de producţie, *contribuie la constituirea mijloacelor de producţie* — element de bază al forţelor de producţie ale societăţii, pe de altă parte, presupunînd cooperarea indivizilor în cadrul procesului productiv (în condiţiile unei tot mai complexe diviziuni sociale şi profesionale a muncii), intrarea lor în raporturi reciproce unii cu alţii, în primul rînd de producţie, *contribuie la constituirea structurii* (în primul rînd economice, a bazei) *societăţii*, pe care se etajează întreaga ei suprastructură organizaţională şi ideologică. Prin intermediul acţiunii lor productive, oamenii făuresc, aşadar, implicit, întregul complex de niveluri structurale ale sistemului vieţii sociale, care la rîndul lor determină modul de viaţă al oamenilor, tipologia aspiraţiilor lor materiale şi spirituale şi chiar trăsăturile de bază ale existenţei lor obiective şi subiective.

Privită din perspectiva rolului pe care îl are în constituirea raporturilor sociale şi, odată cu aceasta, în configurarea întregului sistem de niveluri structurale ale vieţii sociale, precum şi a rolului acestor raporturi în instituirea ei ca tip de activitate specific umană, *practica (acţiunea producătoare a oamenilor) este condiţia instituirii omului ca fiinţă socială* şi, totodată, *condiţia instituirii societăţii ca domeniu existenţial specific* în structura de ansamblu a universului obiectiv.

În perspectiva acestei duble finalităţi ontologice, *practica este definită de materialismul istoric ca „statut" (condiţie, temei) existenţial al omului.* Trebuie făcută în acest sens distincţia între conceptele de existenţă umană şi condiţie (statut) existenţială a omului. Pentru că nu relaţiile sociale, ci acţiunea umană, structurată prin intermediul acestor relaţii, constituie condiţia instituirii omului ca domeniu ontic în cadrul existenţei sociale.

Corelarea termenilor de existenţă socială şi existenţă umană, precum şi a celor de natură umană şi esenţă umană i-a aparţinut lui Marx. Definirea practicii ca statut (condiţie) existenţial al umanului, deşi sugerată de Marx şi Engels (în cadrul concepţiilor lor cu privire la condiţiile vieţii materiale a societăţii şi în legătură cu rolul muncii în apariţia şi dezvoltarea omului) şi implicată de Gramsci (în concepţia sa despre blocul istoric, definit ca un complex de acţiuni sociale), aparţine de fapt lui Lukács. Pentru el, ontologia umană şi ontologia socială în general se centrează pe conceptul de *muncă*.

Pe baza acestui concept, ontologia materialismului istoric se întîlneşte cu gîndirea acţionalistă şi din această confluenţă antropologia filozofică dobîndeşte noi modalităţi de angajare teoretică şi metodologică.

Din perspectiva teoriei marxiste actuale a acţiunii umane, ale cărei izvoare teoretice le-au constituit nu numai filozofia tradiţională a practicii (Hegel în mod deosebit a fost preluat de Marx în această privinţă), ci şi sociologia acţionalistă (Durkheim, Pareto, Parsons) şi praxiologia (Kotarbinski), rezultă, de pildă, că totalitatea relaţiilor sociale, scara valorilor, instituţiile şi ideile, fizionomia materială şi ideologică a societăţii, întregul determinism social şi uman, inclusiv aria libertăţilor şi interdicţiilor imanente sau impuse normativ se explică prin natura şi gradul de eficienţă a muncii, a acţiunilor creatoare ale oamenilor, la rîndul lor supuse unui cîmp motivaţional în care se împletesc factori obiectivi şi subiectivi.

Ideea ontologică de bază care s-a conturat în cadrul gîndirii acţionaliste contemporane este, deci, aceea că *practica nu este numai statut ontologic al umanului, ci şi statut ontologic al socialului*. De unde rezultă că problema fundamentală a determinismului social (şi nu numai al celui uman) nu este atît problema raportului dintre existenţa socială şi conştiinţa socială a oamenilor, ci, mai ales, *problema raportului dintre practică şi realizare umană, dintre activitatea creatoare a oamenilor în toate domeniile vieţii sociale şi nivelurile de progres şi de civilizaţie* pe care le ating societăţile în fiecare etapă a procesului istoric — cotele de progres şi civilizaţie măsurîndu-se prin gradele de potenţare şi înfăptuire de către societăţile respective a procesului de personalizare şi de realizare a condiţiei umane a membrilor lor, atît la nivel individual cît şi la nivel colectiv (grupal şi comunitar).

4. STRATEGIA REALIZĂRII CONDIŢIEI UMANE

După cum se constată, problema centrală a ontologiei filozofice care ţinteşte finalităţi practice umanizatoare este *problema raportului dintre făptuire şi înfăptuire umană*. *Fapta* este premisa satisfacerii necesităţilor materiale, spirituale şi morale ale oamenilor, iar *făptuirea* este condiţia existenţială a acestora. Făptuirea are însă — după cum arătam — consecinţe în domeniul *înfăptuirii* la nivelul structurilor sociale şi — pe temeiul acestora — la nivelul edificărilor umane.

Dată fiind corelaţia dintre făptuire şi înfăptuire, conchidem că *factorul determinant al realizării umane îl reprezintă practica socială* — făptuirea umană cu finalităţi înfăptuitoare în domeniul structurilor obiective şi subiective ale societăţii.

Apare evident că nu orice făptuire contribuie la progresul societăţii şi la realizarea condiţiei umane, ci numai făptuirea care provoacă înfăptuiri. Sînt făptuiri care nu au asemenea consecinţe socializatoare şi umanizatoare, dimpotrivă ele pot provoca chiar dificultăţi procesului de înfăptuire şi, ca urmare, au consecinţe negative la nivelul progresului societăţii şi al procesului de realizare umană. Astfel de făptuiri decurg fie din neconcordanţa intereselor agentului cu tendinţele obiective ale progresului, fie din lipsa de conştientizare a raportului dintre făptuire şi înfăptuire, fie din persistenţa unor fenomene de asuprire socială a indivizilor (sau a

anumitor grupuri de oameni) şi de înstrăinare în relaţiile dintre indivizi, dintre individ şi societate, dintre agent şi produsele obiectivării acţiunilor sale creatoare.

De aceea, una din condiţiile eficienţei sociale şi umane a practicii o constituie *conştientizarea de către oameni a legilor progresului istoric şi înlăturarea factorilor oprimatori şi alienanţi*, a cauzelor care întreţin şi propulsează fenomene de asuprire socială şi înstrăinare umană.

În perspectiva finalizării eficiente a făptuirii prin înfăptuire şi, ca atare, a intensificării procesului de dezalienare şi de realizare umană, trebuie înţeles aportul deosebit al activităţii ideologice şi de propagandă, desfăşurată de pe poziţiile materialismului dialectic şi istoric în epoca contemporană (în vederea conştientizării necesităţii), şi rolul determinant al activităţii practice revoluţionare de răsturnare a rînduielilor economice, politice şi ideologice cu caracter oprimator şi alienator specifice epocii noastre şi de înlocuire a acestor rînduieli cu altele care stimulează procesul actual de realizare umană şi de dezalienare (rînduielile sociale socialiste şi comuniste).

Trebuie menţionat, totodată, că socialismul nu înlătură orice fenomene de înstrăinare, orice neconcordanţă dintre acţiunea agentului (făptuire) şi cerinţele de ansamblu ale progresului social şi uman (înfăptuire). Se impune deci şi în socialism o continuă activitate revoluţionară, avînd însă de această dată ca obiectiv perfecţionarea sistemului relaţiilor sociale şi a structurilor organizaţionale specifice acestei societăţi, eliminarea continuă a factorilor alienanţi specifici pe care-i generează inevitabil contradicţiile proprii ale devenirii relaţiilor sociale socialiste, astfel încît să capete cîmp liber de acţiune potenţele umanizatoare din ce în ce mai accentuate ale formaţiunii sociale socialiste, posibilităţile ei specifice de înfăptuire şi împlinire umană.

Avînd în vedere complexitatea cauzelor care împiedică încă realizarea condiţiei umane în epoca noastră, în strategia actuală a realizării condiţiei umane *sînt necesare respectarea următoarelor cerinţe*:

a) stabilirea unor criterii de maximă eficienţă în raporturile dintre făptuire şi înfăptuire (cu alte cuvinte, în raporturile dintre acţiunea individuală şi acţiunea colectivă, dintre activităţile de satisfacere a unor nevoi nemijlocite de viaţă ale oamenilor şi activităţile cu caracter societar — care vizează progresul de ansamblu al societăţii), ştiut fiind că omul se realizează numai prin societate;

b) corelarea tuturor tipurilor de acţiune socială (acţiunea productivă la nivelul producerii bunurilor materiale şi a mijloacelor de producere a acestora; acţiunea productivă la nivelul ideilor şi în sfera valorilor, precum şi al mijloacelor de asimilare a acestora de către masele de oameni ai muncii; acţiunea revoluţionară de schimbare şi perfecţionare a raporturilor sociale şi a structurilor organizaţionale corespunzătoare acestora; acţiunea educativă şi politico-ideologică de formare a personalităţii umane etc.);

c) corelarea judicioasă a cerinţelor individuale şi colective, actuale şi de perspectivă ale realizării condiţiei umane — ceea ce presupune ridicarea nivelului de înţelegere şi de conştiinţă al oamenilor, astfel încît în stabi-

lirea idealurilor acestora *să se realizeze o împletire dialectică între libertate și necesitate, între libertate și responsabilitate.*

La nivelul de înfăptuire umană spre care converg funcționarea acestor cerințe ale strategiei actuale de realizare a condiției umane (posibile de respectat în socialism), *libertatea încetează să mai fie doar o aspirație sau proiect și se instituie treptat* — pe măsura făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism — *ca trăire nemijlocită, ca dimensiune ontică a umanului.*

Libertatea nu se obține, deci, prin refuzul realității, prin anularea „cordonului ombilical" care leagă pe om de existență, ci prin integrarea omului în realitate, prin socializarea necesară, dar conștientă a acestuia (pe bază de cunoaștere și acțiune practică, transformatoare), prin activitatea sa tot mai eficientă de adecvare a realității la nevoile sale, adecvare concepută însă rațional și responsabil și măsurată științific în condițiile făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării spre comunism.

Se poate reține, în concluzie, că *noțiunile de practică, libertate, responsabilitate formează un triptic conceptual de bază al ontologiei umane contemporane*, cu atît mai mult cu cît o astfel de ontologie se vrea nu numai o metateorie a umanului, ci și un preambul metodologic al strategiei actuale de realizare a condiției umane (în condițiile procesului revoluționar de construire a socialismului și comunismului).

Filosofskie Nauki

(U. R. S. S.)

Nr. 6/1981

Din sumar : N. A. TROFIMOV, Probleme actuale ale educației morale și juridice ; T. M. DRIOZE, E. A. ORLOVA, D. D. RAIKOVA, Aspecte teoretico-metodologice ale studierii comunicării și izolării în structura modului de trai ; L. N. KOGAN, Forțele sociale ale omului ; V. N. ȘEVCENKO, Cu privire la particularitățile dialecticii epocii contemporane (II) ; F. F. VIAKEREV, S. V. ORLOV, Aspecte istorice și logice ale definiției noțiunii de materie ; A. N. AVERAINOV, Factorii sistemico-formativi ; K. H. DELOKAROV, Din istoria problemelor metodologice ale fizicii în anii 30 (lucrările lui S. V. Vasiliev) ; I. A. GABOZOV, Istoria filozofiei în interpretarea „noilor filozofii" ; T. I. OIZERMAN, Noțiunea de putere și problema personalității în filozofia lui Hegel ; E. V. VOLKOVA, Problema artei și publicului în estetica lui Hegel ; V. N. SERDAKOV, F. M. Dostoievski în căutarea principiilor morale ale omului ; N. V. KASINA, Problema idealului în creația lui Dostoievski ; B. V. ȘEȘIC (R.S.F. Iugoslavia), Două interpretări actuale ale dialecticii ; A. K. ULEDOV, Societate și cunoaștere.

ȘTIINȚA ȘI PACEA

Sub înaltul patronaj al președintelui Republicii Socialiste România, tovarășul Nicolae Ceaușescu, s-au desfășurat la București, în zilele de 4 și 5 septembrie 1981, lucrările simpozionului internațional „Oamenii de știință și pacea", amplă manifestare care a reunit personalități de frunte ale vieții științifice mondiale, laureați ai Premiului Nobel, președinți de academii din diferite țări, directori generali ai unor agenții ale Organizației Națiunilor Unite, conducători ai unor institute din toate domeniile științei, reprezentanți de seamă ai științei și culturii românești, academicieni, membri ai Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie, ai Academiei de Științe Sociale și Politice, cadre didactice din învățămîntul superior, cercetători, alți specialiști.

În deschiderea lucrărilor, acad. Gheorghe Mihoc, președintele Academiei Republicii Socialiste România, a subliniat semnificația profundă a înaltului patronaj al tovarășului Nicolae Ceaușescu, o nouă și concludentă expresie a voinței și hotărîrii României de a milita ferm și consecvent — în complexul context al vieții mondiale actuale, cînd nu puține sînt pericolele la adresa destinderii și stabilității în lume, a independenței și libertății popoarelor — pentru salvgardarea și întărirea păcii, pentru securitate și dezarmare, pentru mai buna cunoaștere, înțelegere și încredere reciprocă, pentru unirea eforturilor tuturor forțelor progresiste ale lumii în scopul asigurării dezvoltării nestînjenite, pașnice, a progresului și civilizației umane.

În continuare, tovarășul Petru Enache, vicepreședinte al Consiliului de Stat, a dat citire *Mesajului adresat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România, participanților la lucrările simpozionului*.

Exprimînd numeroasele mulțumiri ale participanților, acad. Gh. Mihoc a subliniat conținutul bogat în idei al mesajului, marea lui valoare practică pentru definirea rolului din ce în ce mai important pe care știința și tehnica îl au în evoluția societății contemporane, pentru înțelegerea importanței acțiunii conjugate a forurilor științifice, a tuturor savanților lumii în direcția menținerii și consolidării păcii, stăvilirii primejdioasei curse a înarmărilor.

„*În zilele noastre* — se subliniază în *Mesajul* adresat de tovarășul Nicolae Ceaușescu — *rolul fundamental în determinarea cursului istoriei îl au popoarele, masele largi populare de pretutindeni. Locul oamenilor de știință, vital interesați în cauza progresului și păcii, este alături de popoarele care luptă pentru apărarea vieții și muncii lor pașnice, pentru dreptul de a-și făuri destinul în mod liber, fără nici un amestec sau presiune din afară, de a-și consacra resursele și energia în scopul propriei propășiri materiale și spirituale. Indiferent de deosebirile de concepții filozofice, politice, religioase, oamenii de știință trebuie să-și unească tot mai strîns rîndurile și, împreună cu forțele iubitoare de pace, antiimperialiste, de pretutindeni, să se ridice împotriva politicii imperialiste, de dominație, împotriva războiului, pentru o lume a dreptății, egalității și păcii*". De aceea, se arată în încheierea Mesajului, „*Mai mult ca oricînd se impune organizarea unui puternic front mondial al oamenilor de știință care să acționeze și să-și spună cuvîntul autorizat la Organizația Națiunilor Unite, la Conferința de dezarmare și în alte organisme internaționale în legătură cu dezarmarea și asigurarea unei păci trainice pe planeta noastră*".

În prima zi a lucrărilor au luat cuvîntul prof. Bernard Pullman (Franța), directorul Institutului de biochimie, membru al Academiei Franceze, dr. Eleonora Massini (Italia), președinte al Federației mondiale pentru studierea viitorului, prof. Engelbert Broda (Austria), prof. Ibrahim Badran, președintele Academiei de cercetări științifice și tehnologice din Egipt, prof. A. Rahman (India), președintele Consiliului internațional pentru studii în domeniul politicii științei, prof. Ion Ursu, prim-vice-președinte al Consiliului Național pentru Știință și Tehnologie, prof. Halfdan Mahler, director general al Organizației Mondiale a Sănătății, prof. Bilolo Mubabinge (Zair), dr. Sigvard Eklund, director general al Agenției Internaționale pentru Energia Atomică, prof. Emanuel Merdinger (S.U.A.), prof. Dușan Nedelkovici (Iugoslavia), prof. José Jaz, director al Biroului de cooperare științifică pentru Europa și America de Nord al U.N.E.S.C.O., dr. Nurul Islam, director general al Organizației Națiunilor Unite pentru Alimentație și Agricultură (F.A.O.) prof. Olof G. Tandberg, secretar general al Academiei Regale de Științe a Suediei, prof. Constan-

Rev. filoz., **XXIX**, *1*, p. 21—32, București, 1982.

tin Arseni (R.S. România), prof. A.M. Prohorov, laureat al Premiului Nobel, directorul Institutului de fizică al Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S., Aurelio Peccei, preşedintele Clubului de la Roma, prof. Atico Vilas Boas de Mota (Brazilia), prof. Günther Gröber, preşedintele Comitetului de istorie şi filozofie a ştiinţei din R. D. Germană, prof. A.M. Kazi, ministrul federal pentru ştiinţă şi tehnologie al Pakistanului, prof. Gheorghios Grigoriou (Grecia), Iosif Constantin Drăgan, om de ştiinţă de origine română şi prof. Iosif Kovács (R.S. România).

În cea de-a doua zi a lucrărilor au participat la dezbateri prof. George E. Palade (S.U.A), laureat al Premiului Nobel, de la Universitatea Yale, Bedrich Svetska, preşedintele Academiei cehoslovace de ştiinţe, prof. A. W. Shams Ul-Alam (Bangladesh), prof. I. Beliaev, directorul Institutului de biologie al Academiei de Ştiinţe a U.R.S.S., prof. Juan Jose Saldana Gonzales (Mexic), prof. Zang Sang Ha, vicepreşedinte al Academiei R.P.D. Coreene, prof. Blagovest Sendov, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe a Bulgariei, prof. Raymond Daudel, preşedintele Academiei europene de ştiinţe, arte şi litere, prof. Ion Anton (România), prof. Abdus Salam (Pakistan), laureat al Premiului Nobel, director al Centrului internaţional pentru fizică teoretică, acad. Nicolae Giosan (R.S. România), preşedintele Academiei de Ştiinţe Agricole şi Silvice, prof. Raidie Merdinger (S.U.A.), prof. Karoly Polinsky, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe a Ungariei, prof. Salam Hassan Fahni Al-Midfai (Irak), prof. Vincenzo Cappelletti (Italia), director general al Institutului enciclopedic Treccani, prof. R. Hauser (Marea Britanie).

Participanţii s-au referit la concepţia preşedintelui României, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, privind rolul oamenilor de ştiinţă în asigurarea păcii şi dezvoltării popoarelor, caracterul profund umanist al acestei concepţii , promovate cu hotărîre şi consecvenţă de ţara noastră. Ei au conturat, totodată, prin exemple grăitoare, dimensiunile reale ale escaladării cursei înarmărilor, pericolul grav pe care îl prezintă pentru pacea planetei, urmările sale dezastruoase asupra civilizaţiei umane, a vieţii însăşi.

La terminarea lucrărilor a luat cuvîntul acad. Ion Ursu, prim-vicepreşedinte al Consiliului Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie, care a adresat tovarăşului Nicolae Ceauşescu, în numele tuturor participanţilor la lucrări, cele mai calde mulţumiri pentru atenţia acordată simpozionului, pentru mesajul transmis, ale cărui generoase idei şi îndemnuri sintetizează răspunsurile majore ce trebuie să guverneze activitatea oamenilor de ştiinţă.

În şedinţa finală s-a dat, de asemenea, citire telegramelor şi scrisorilor adresate tovarăşului Nicolae Ceauşescu, preşedintele Republicii Socialiste România, şi tovarăşei Elena Ceauşescu, prim-viceprimministru al guvernului, preşedintele Consiliului Naţional pentru Ştiinţă şi Tehnologie, de către oamenii de ştiinţă din diferite ţări, care n-au putut participa la lucrările Simpozionului.

Simpozionul a luat sfîrşit prin citirea Apelului adresat de oamenii de ştiinţă prezenţi la lucrări, apel primit cu deplină adeziune de toţi participanţii.

PACE — ŞTIINŢĂ — UMANISM

DE

ALEXANDRU TĂNASE

„Poporul român este conştient că înfăptuirea măreţelor sale aspiraţii de zidire a celei mai drepte şi umane orînduiri — comunismul ca şi realizarea năzuinţelor tuturor popoarelor spre bunăstare şi progres sînt condiţionate în mod vital de înlăturarea pericolului războiului, de instaurarea unei păci trainice pe planeta noastră. Cauza păcii şi colaborării face parte inseparabilă din concepţia de viaţă a poporului nostru, a societăţii socialiste pe care o edificăm, se identifică cu idealurile nobile ale socialismului şi comunismului."

(Apelul pentru dezarmare şi pace al Fronului Democraţiei şi Unităţii Socialiste din Republica Socialistă România)

Idealul unei lumi de pace, întemeiată pe cunoaştere şi omenie, a constituit dintotdeauna o dimensiune de esenţă a existenţei istorice şi a conştiinţei naţionale a poporului român. Acest mod specific de raportare

la lume rezultă din statornicia poporului nostru, pe pămîntul său *carpato-ponto-dunărean*, din omenia sa funciară, din faptul că niciodată nu a pus mîna pe arme decît pentru a-și apăra glia strămoșească de năvălitori hrăpăreți, nu a participat nicicînd la războaie de cotropire. Problema păcii a fost înțeleasă de omul român într-o *perspectivă umanistă* și *raționalistă*. Sociologul român D. Gusti, într-o comunicare prezentată la Academia de științe morale și politice din Paris, în 1946 — *Vers une conception réaliste et scientifique de la Paix* — dădea glas nu numai opiniei personale, dar și unor simțăminte mai adînci și permanente ale poporului nostru atunci cînd socotea important nu numai cum să se prevină și chiar să se suprime *războiul* ca *mijloc de acțiune*, dar și cum să se organizeze și să se construiască *pacea*, ținînd seama de starea de fapt a națiunilor, de *structurile lor social-economice și de natura politico-juridică a raporturilor dintre țări*.

În prezent, cu atît mai mult trebuie înțeleasă ideea că o *lume fără război* este o condiție necesară a supraviețuirii speciei umane, dar o *lume a păcii* este mai mult decît atît : o condiție a progresului, a schimbului de idei și de valori, a cooperării, prin care are loc nu numai un transfer reciproc de bunuri materiale și spirituale, ci și o îmbogățire continuă, prin eforturi conjugate ale tuturor națiunilor civilizate, a p a t r i m o n i u l u i c o m u n de experiență și de valori care au trecut prin filtrul calitativ al unor dramatice încercări și confruntări.

Vocația supremă a omului, de cînd a devenit conștient de poziția și rolul său în univers, a fost aceea de a cunoaște și transforma lumea înconjurătoare, ca un adevărat erou civilizator, de a se cunoaște și transforma pe sine însuși ca ființă spirituală, ca *homo significans*. *Cunoașterea* și *valorile* (ca sinteză a cunoașterii și acțiunii) au reflectat dintotdeauna *dimensiunea prometeică* și cea *orfeică* a omului, iar știința s-a născut din dubla nevoie de a cunoaște și stăpîni lumea, de a organiza cunoștințele obținute în sisteme epistemologice coerente de mare forță cognitivă și de a le folosi apoi în scopul prefacerii axiologice a condiției umane. Deseori în trecut, și chiar în vremea noastră, menirea științei este limitată la primul aspect : acela de a ne oferi tablouri cognitive cît mai exacte despre lumea reală, obiectivă și despre noi înșine, de a organiza cunoașterea și experiența în sisteme de reprezentări teoretice cît mai adecvate în raport cu structurile și transformările realului. Este, evident, un aspect primordial deosebit de important. Nu putem acționa eficient asupra unei lumi pe care n-o cunoaștem, nu putem accede la valori, nu putem pătrunde într-o lume guvernată de legile culturii, altele decît cele ale naturii, nu putem explora lumea necunoscutului, fără a converti treptat și asimptotic necunoscutul în cunoscut.

Nimeni nu se poate îndoi de *natura* și *funcția cognitivă* a științei. Dar aceasta nu-i epuizează semnificațiile. Cînd Bacon, în pragul erei moderne, aparținînd unei lumi în schimbare radicală, a proclamat că știința înseamnă *putere*, el viza tocmai *sensul activ și angajat* al științei, în opoziție cu speculativismul steril, cu contemplativismul ineficient al gîndirii scolastice. Omul modern, omul zilelor noastre nu se poate mărgini

să aducă lumea la sine, pe cale teoretică sau artistică, ci trebuie să meargă în lume, s-o îmbogăţească cu sensuri noi, să facă din ea o lume pentru sine. Ştiinţa ca sistem teoretic-conceptual, dar şi ştiinţa ca putere materializată în tehnică, în mijloace de acţiune, este principala armă de a preface lumea. În ce direcţie, în ce scop, cu ce efecte? Îndeosebi în condiţiile civilizaţiei moderne şi contemporane, ştiinţa are ca menire firească prefacerea condiţiei umane — indirect prin transformarea mediului său natural de existenţă şi direct prin chiar prefacerea naturii umane. Funcţia epistemologică a ştiinţei are ca un corolar firesc funcţia sa *antropologică*, dar absenţa unei strategii umaniste a progresului în multe ţări dezvoltate ale lumii, interesele egoiste de clasă, cursa fără precedent a înarmărilor, îndeosebi nucleare, falsifică această funcţie a ştiinţei pînă la a face din ea un instrument potenţial de distrugere a omului şi civilizaţiei sale, de distrugere a vieţii.

Puterea ştiinţei este, potenţial, o putere constructivă, avînd ca scop nu o simplă creştere a cunoştinţelor şi bunurilor şi cu atît mai puţin a mijloacelor destructive, ci sporirea binelui şi raţionalităţii vieţii, creşterea coeficientului de adevăr şi frumos în mediul existenţial, soluţionarea în favoarea omului a unor probleme cardinale de nivel naţional şi planetar. „Menirea cea mai nobilă a savanţilor, a cercetătorilor din toate domeniile şi de pretutindeni — spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu în *Mesajul* adresat participanţilor la Simposionul internaţional *Oamenii de ştiinţă şi pacea* — este de a face ca întregul potenţial al ştiinţei şi tehnicii contemporane să fie asociat progresului, bunăstării, libertăţii şi independenţei poporului, asigurării dreptului suprem al omenirii la viaţă, la pace".

A asocia ştiinţa cu războiul, la nivelul contemporan al tehnicii, înseamnă a face de bună voie ceea ce în povestirile magice de tipul Ucenicului vrăjitor se întîmplă fără voia omului: scăparea de sub control a unor imense energii dezlănţuite care pustiesc totul, fără putinţă de a mai fi oprite sau zăgăzuite. Este ca şi cum oamenii, după ce Prometeu le-a adus focul şi le-a arătat calea civilizaţiei cu riscul unor cumplite pedepse, l-ar fi folosit spre a arunca planeta în aer. Ştiinţa nu poate fi corolarul războiului decît într-o viziune catastrofică, într-un joc monstruos, halucinatoriu, cu moartea, ca în acele pînze de Hieronymus Bosch sau Breugel cel Bătrîn, aparţinînd fantasticului de groază, în care se înscăunează domnia morţii, iar omul este strivit, redus la neant.

Problema este astăzi, mai mult ca oricînd, de natură sociologică şi politică, dar ea trebuie să se întemeieze de asemenea, teoretic şi moral, pe un mod nou de a înţelege natura ştiinţei şi rostul omului de ştiinţă. *Ştiinţa* este (poate deveni) *un luceafăr al păcii* numai dacă oamenii — în primul rînd savanţii — vor înţelege că natura sa antropologică este o sinteză a funcţiei epistemologice şi a celei axiologice. Cu alte cuvinte, dacă vor înţelege că ştiinţa este nu numai adevăr neutral despre lume, excluzînd inserţia perturbatoare a subiectului, ci şi o modalitate culturală, o formă de conştiinţă, o valoare ce reclamă şi alte criterii decît cele ale exactităţii şi rigorii. Rabelais a formulat o adevărată deviză a lumii moderne atunci cînd a pus în gura lui Gargantua aceste cuvinte: *Ştiinţa fără conştiinţă înseamnă ruina sufletului*; cuvinte emblemă, semnificative pentru sensul axiologic al ştiinţei care nu este şi nu poate fi doar

un ansamblu de cunoștințe și tehnici de acțiune, ci și o problemă de conștiință, poate cea mai dramatică în lumea de azi.

Și așa cum știința nu înseamnă doar cunoaștere, ci și valoare, o zonă distinctă a „regatului valorilor", *pacea* nu înseamnă doar absența războiului într-o lume bîntuită de crize, de teamă și neliniște, de profunde inegalități și inechități, ci *corolarul necesar* al unei strategii umaniste a dezvoltării armonioase și echilibrate, menită să lichideze treptat prăpastia dintre cei bogați și cei săraci, *tendința obiectivă* către o nouă ordine economică internațională, implicînd de asemenea o nouă ordine politică și morală, un stil de viață și o stare de spirit angajată în favoarea valorilor păcii, lichidarea cumplitelor maladii (crize de tot felul, foamete, malnutriție, degradarea ecosistemelor etc.), care pot face planeta nelocuibilă chiar înainte de a izbucni un război termonuclear.

Pacea nu echivalează cu așteptarea pasivă, cu mîinile încrucișate, a providenței divine, nu este și nu poate fi un dar al zeilor (diferite mitologii r e l i g i o a s e ni-i prezintă pe aceștia mai curînd ca agenți ai discordiei și războiului decît ca mesageri și făuritori ai păcii), ci o luptă necurmată a popoarelor lumii, a tuturor oamenilor de bună-credință și, înainte de toate, a oamenilor de știință.

Inițiativa președintelui României socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu, de a se organiza în țara noastră — în continuarea Congresului mondial de istoria și teoria științei — un simposion internațional *Oamenii de știință și pacea*, reprezintă unul din cele mai semnificative evenimente în această luptă nobilă, atestînd o înaltă conștiință morală de responsabilitate pentru viața și destinul umanității.

În Mesajul menționat se arată, de asemenea: „Mai mult ca oricînd se impune organizarea unui puternic front mondial al oamenilor de știință care să acționeze și să-și spună cuvîntul autorizat la Organizarea Națiunilor Unite, la conferința de dezarmare și-n alte organisme internaționale în legătură cu dezarmarea și asigurarea unei păci trainice pe planeta noastră". Promovarea unei mișcări internaționale, menită să ducă la crearea, pe lîngă O.N.U., a unei organizații de luptă a savanților în favoarea păcii, corespunde locului și rolului deosebit pe care-l au oamenii de știință în salvgardarea omenirii de o catastrofă nucleară. După cum se știe, știința ocupă un loc de frunte în ierarhia valorilor care concură la dezvoltarea civilizației contemporane. Oamenii de știință înțeleg mai bine ca oricare alții că uriașul potențial transformator de care dispune știința contemporană ar putea să ducă la lichidarea foametei, a subdezvoltării, la transformarea pustiurilor Terrei în cîmpuri roditoare, la transformarea Pămîntului într-o imensă Grădină a muncii și a spiritului, sau să-l prefacă într-un pustiu dezolant.

La aproape două secole de la proiectul filozofic al lui Kant, *Spre pacea eternă*, este cazul să ne amintim că marele gînditor socotea posibilă perpetuarea și statornicirea stării de pace numai prin respectarea și afirmarea unor valori politice și morale: deplina autonomie și independență a oricărui stat, astfel încît, „nici un stat de-sine-stătător (...) să nu poată fi dobîndit de alt stat prin moștenire, cumpărare sau donațiune"; atitu-

dine critică de denunțare a cheltuielilor de înarmare care fac ca pacea să devină precară, nesigură și care se deosebesc radical de „exercițiile voluntare periodice pentru deprinderea cetățenilor în mînuirea armelor cu scopul ca ei să fie în stare a se apăra pe sine și patria lor împotriva unor atacuri din afară", ceea ce echivalează cu ideea modernă a poporului înarmat ca principală formă de autoapărare; *libertatea* sacră, inalienabilă a popoarelor și statelor, astfel încît „nici un stat să nu se amestece, întrebuințînd forța, în constituția și guvernarea altui stat" și nici să nu întreprindă acțiuni care să submineze încrederea reciprocă și pacea între popoare. Cît de actual este Immanuel Kant atunci cînd asociază războiul de exterminare, prin folosirea unor mijloace absolut neîngăduite, cu „pacea eternă" a cimitirelor și cînd apreciază starea de pace nu ca o stare naturală, ci ca efect și *creație* a omului civilizat și tocmai de aceea ea reclamă acțiunea nestînjenită a *principiilor libertății* și *egalității* între cetățenii unui stat și între popoare, a dreptului gînților întemeiat pe existența unor state libere. După autorul *Criticii rațiunii pure* este de datoria noastră de a lupta neîncetat pentru pacea eternă, chiar dacă aceasta ar rămîne doar o simplă dorință pioasă. Cu precizarea foarte importantă că libertatea ca un corelat necesar al păcii, nu este libertatea nebună, haotică, lipsită de legi, ci „libertatea rațională" a popoarelor civilizate.

Pe marii gînditori umaniști de felul lui Kant nu-i pot ispiti codul medieval al onoarei care asociază virtuți ca vitejia, eroismul cu războiul în genere; războiul, dimpotrivă, înmulțește relele și viciile, îl dezumanizează pe om și este deci absurd să fie elogiat, să i se confere „în sine, *demnitate* interioară". Războiul contrariază și nimicește legile libertății, dreptul gînților, legile onoarei și omeniei, iar astăzi (se poate adăuga), se opune și nimicește însești legile vieții. O politică a păcii trebuie să fie o politică umanistă, întemeiată pe înțelepciune, pe legile rațiunii, pe acțiunea solidară a valorilor politice și a celor morale.

Cele spuse ne reamintesc cuvintele inspirate ale lui Ovidiu: „Vino, pace blîndă și rămîi pe tot pămîntul (...) Tu vei fi pentru conducători o glorie mai mare decît războiul", căci „înlăuntrul păcii s-a născut iubirea", „Dulce este cuvîntul pace, și ea însești este binefăcătoare, însă este o mare deosebire între pace și robie; pacea este libertatea netulburată; robia este cea mai mare nenorocire care trebuie respinsă...".

Astăzi, mai mult ca oricînd, pacea și robia sînt incompatibile. Căci pacea nu poate fi, decît caricatural, o pace armată, un echilibru al fricii și al teroarei, ceea ce Romain Rolland numea pacea morții, a cimitirelor, a fricii impusă de tiranii popoarelor aservite; cei care astăzi reclamă un „echilibru" al cursei înarmărilor, care caută în spaimă, în sentimentul de teamă în fața unui război termonuclear unica șansă de menținere a păcii propagă în esență o „logică" a fricii, a intimidării și dementei, care nu se supune controlului rațiunii. *Pacea autentică* este, dimpotrivă, un dialog activ și eficient între oameni, între națiuni și popoare, ordine și cooperare a popoarelor libere împotriva a tot ceea ce amenință libertatea, demnitatea umană și progresul social, *valoarea supremă*, referențială în

întregul sistem de valori ce definesc profilul spiritual al omului și civilizației contemporane, o realitate constructivă de esență umanistă, o strategie umanistă a dezvoltării, implicînd concordanță și armonie între om și natură, între om și societate, între cunoaștere, acțiune și valori, între știință și conștiință morală.

În civilizația contemporană, așa cum spuneam, o contribuție esențială la crearea unei asemenea concepții despre lume ca lume a păcii, la formarea unei mentalități și a unui comportament umanist și responsabil și chiar la instituirea unei atari lumi o aduce știința, oamenii de știință. Fericită coincidență să găsim într-o capodoperă artistică — *Antigona* lui Sofocle — un crez nepieritor al umanismului dintotdeauna: „În lume-s multe mari minuni / Mai mari ca omul însă nu-s". Și, în același timp, un *crez umanist al științei*. Știința este partea cea mai însemnată a fericirii, care și-a păstrat întru totul valabilitatea, prin oricîte mutații și chiar revoluții epistemologice ar fi trecut știința de atunci pînă astăzi. Chiar Bacon vedea în știință nu numai *putere* eventual cu o finalitate ambiguă, dar și o latură esențială a activității intelectuale, cealaltă latură, complementară și nu opusă, fiind poezia. *Noesis* și *poesis* au alcătuit dintotdeauna o unitate culturală capabilă să confere stării de pace eficiență productivă și frumusețe poetică. Știința se face cu fapte, dar și cu valori, iar adevărurile științei moderne nu ar putea fi înțelese în întreaga lor semnificație profundă fără a le raporta la frumosul artistic. Un savant de reputația lui Werner Heisenberg a pus în lumină uimitoare, inedite corespondențe între principala definiție antică a frumosului (corespondența justă a părților între ele și cu întregul) și știința modernă, care nu poate merge nici pe calea unor speculații pure, nici pe cea a empiriei nerodnice și sufocante, ci presupune o tensiune permanentă între multitudinea faptelor și formele matematice, între ordinea naturii și ordinea inteligibilă. „Această tensiune — scria marele savant — nu a mai putut fi reluată în antichitate, și astfel, pentru multă vreme, calea cunoașterii s-a separat de calea frumosului. Semnificația frumosului pentru înțelegere a devenit din nou evidentă atunci cînd odată cu debutul epocii moderne s-a revenit de la Aristotel la Platon. Și numai prin această întoarcere s-a dezvăluit întreaga rodnicie a modului de gîndire inițiat de Pitagora și Platon". Și în încheierea eseului intitulat atît de grăitor *Semnificația rumosului în științele exacte ale naturii*, el afirmă că definiția citată a frumosului „este întruchipată în mod sigur și în științele naturii", deoarece „această frumusețe este atît în științele exacte ale naturii, cît și în arte, cel mai important izvor al strălucirii și clarității".

Am evocat acest exemplu, din multele ce se pot da, pentru a sublinia relația dintre *noesis* și *poesis* în știința modernă, natura umanistă și axiologică a acesteia din urmă, ceea ce face din ea o imbatabilă armă a păcii, a înălțării și afirmării omului ca valoare supremă, axială și principiu de geneză și structurare a valorilor într-o lume a dreptății și fericirii, într-o lume clădită pe adevăr și frumos.

Din rostirile participanților la simpoziomul
„Oamenii de știință și pacea"

Prof. GEORGE E. PALADE (S.U.A.)
Laureat al Premiului Nobel:

PENTRU A PĂSTRA PACEA MONDIALĂ

Nu trebuie să avem nici o îndoială asupra faptului că oamenii de știință, în marea lor majoritate, sînt convinși că nici un efort nu trebuie cruțat pentru a păstra pacea mondială, în viitorul previzibil, și de asemenea nu trebuie să avem nici o îndoială că majoritatea oamenilor de știință sînt dornici să facă tot ce le stă în putință pentru a promova cauza păcii. Desigur, amenințate sînt viitorul întregii noastre civilizații și viețile a milioane de oameni și, de asemenea, și viitorul științei, căci știința nu poate exista fără o stabilitate politică, fără un flux liber al ideilor și fără o mișcare liberă a oamenilor de știință și a savanților. Lumea noastră este tot mai eterogenă, în mod neliniștitor, din cauza marelui spectru al diferențelor dintre culturile și tradițiile locale, dintre dezvoltarea economică a diverselor regiuni și unități politice.

Trăim într-o lume pătrunsă de violență, într-o eră în care multe din unitățile noastre politice, din țările noastre, sînt preocupate de apariția puterii și deseori sînt tentate să-și exercite puterea, inclusiv puterea lor militară. Drept rezultat, multe din țările noastre sînt angajate în relații esențial antagoniste. Relațiile prietenești, atunci cînd există, sînt adeseori reacții de grup pentru a face față amenințărilor altor grupuri.

Starea prezentă de dezechilibru nu este mai mare decît în alte epoci ale istoriei. Dar prezentele mijloace de distrugere sînt mai puternice decît oricînd. Cunoașteți statisticile rău prevestitoare ale puterilor distructive. Această coexistență rău prevestitoare a mijloacelor de distrugere fără precedent menține și chiar cultivă antagonismele și face ca bietul porumbel al păcii să tremure practic, în fiecare seară, atunci cînd știrile zilei sînt transmise la radio sau la televiziune.

Pe lîngă faptul că este masiv distrugător, armamentul este foarte scump și trebuie mereu modernizat, fiind produsul unei tehnologii avansate. Drept rezultat, multe dintre țările noastre investesc multe fracțiuni din bugetele lor în cheltuieli militare și detaliile acestor cheltuieli arată că nu numai supraputerile își angajează o mare parte din veniturile lor în cheltuieli militare, ci și multe alte țări. Dacă continuăm astfel, putem ajunge într-o perioadă în care întrebarea nu va mai fi cine pe cine depășește din punct de vedere economic, sau cine pe cine subminează din punct de vedere politic, ci cine va ajunge primul la faliment. În multe

țări bugetele militare cresc pe seama oricăror altor domenii, ca producția alimentară, educația, sănătatea publică și asistența sanitară.

Implicate în această cursă a înarmărilor, guvernele noastre uită oarecum sau neglijează, sau pur și simplu nu-și pot permite să acorde atenția cuvenită faptului că omenirea, în general, face față unor probleme de o dimensiune fără precedent în istorie. Probleme care depășesc cu mult preocupările noastre antagoniste. Lăsate nerezolvate, aceste probleme pot face ca viața pe această planetă să devină mai grea decît oricînd în trecut. Suprapopulația, producția alimentară care este aproape insuficientă, deteriorarea mediului înconjurător și prăpastia dintre țările avansate și cele în curs de dezvoltare sînt numai unele din aceste probleme.

O altă problemă, mai puțin cunoscută în prezent, dar foarte evidentă, este legată de discrepanța dintre proporțiile științei și cele ale tehnologiei; și ea se modifică în funcție de condițiile noi create de avansarea tehnologiei noi. Acei istorici ai viitorului care vor analiza acțiunile noastre de astăzi, cînd vor citi diversele noastre lucrări, dacă vor avea răbdare, vor ajunge probabil la concluzia că oamenii care au trăit la sfîrșitul secolului al XX-lea au fost niște nebuni care au dansat pe marginea abisului, în sunetele unei muzici învechite.

Oamenii de știință, tehnicienii și inginerii trebuie să ia orice inițiative necesare pentru ca descoperirile lor să nu ajungă arme de distrugere. Oamenii de știință trebuie să fie siguri că descoperirile lor sînt folosite în aplicări pașnice, binefăcătoare pentru întreaga omenire.

Dar, trebuie să recunoaștem că decizia de a folosi tehnologia modernă nucleară pentru producerea armamentului de război este luată de oamenii politici, nu de oamenii de știință. Aceste decizii sînt luate de oamenii de stat care au avut și au acces la consilii științifice, și, datorită acestui fapt, sînt conștienți de proporțiile devastatoare ale războiului. Conducătorii noștri politici au mijloace de a mobiliza oamenii de știință, muncitorii, tehnicienii, ei pot parcurge în acest scop întreaga gamă pînă la apelul la patriotism sau la mîndrie națională. Se poate lesne observa că oamenii de stat și conducătorii țărilor mici și mijlocii au adeseori o viziune mai clară a consecințelor finale ale cursei înarmărilor decît superputerile, pentru că istoria i-a învățat că statele mai mici au foarte puțin de cîștigat și foarte mult de pierdut atunci cînd lumea este angajată în război.

Oamenii de știință trebuie să sprijine și să aplaude inițiativele luate de președintele Nicolae Ceaușescu. Ei trebuie să-și exprime dorința ca și alți conducători politici, reprezentînd un mare număr de țări, să se alăture acestei inițiative. Avem nevoie de oameni de stat de curaj, care să spargă frontul relațiilor antagoniste. Președintele Nicolae Ceaușescu și alți conducători politici care împărtășesc opiniile lui vor afla că majoritatea oamenilor de știință sînt aliații lor naturali în aceste eforturi. Mai mult, majoritatea oamenilor de știință doresc să-și ofere consiliile și sprijinul nu numai în vremuri de criză, ci și în mod regulat, susținut, continuitatea sfaturilor lor putînd să atenueze sau să împiedice criza. De aceea, oamenii de știință trebuie să fie susținuți și sprijiniți în activitățile lor de către guverne, dacă aceste guverne vor să aibă consilieri competenți și sprijin eficient oricînd și, în special, în timp de criză.

Noi trebuie să ne dăm seama, totuşi, că această cursă a înarmării atomice este rezultatul direct al climatului de relaţii fundamental antagoniste care caracterizează epoca noastră şi ne putem aştepta la puţine schimbări, indiferent de numărul apelurilor noastre înţelepte, dacă nu reuşim să schimbăm însuşi acest climat. Aceasta trebuie să fie ţinta noastră comună. Poate noi toţi, indiferent de ceea ce sîntem, oameni politici, oameni de stat, oameni de ştiinţă, simpli cetăţeni, şi indiferent de locul în care trăim în această lume, în Est sau în Vest, în Nord sau în Sud, trebuie să încercăm să oprim, în primul rînd, acest curs al escaladării înarmării. Trebuie să evităm să devenim prozeliţii ei şi să-i împiedicăm şi pe alţii de a deveni prozeliţi ai războiului.

Să nu mai jucăm şah între noi pe eşichierul mondial, deoarece masa de şah poate să se scufunde în mizerie şi catastrofă înainte ca jocul să se termine. Poate ar trebui să adăugăm pe lista opţiunilor deja subliniate un apel către toate guvernele noastre, poate un moratoriu prin care fiecare stat să se abţină de la acţiuni care sînt considerate ca provocatoare. Toate statele trebuie să se abţină de la asemenea acţiuni, indiferent de raţiunile profane sau sacre care le motivează. Un asemenea moratoriu poate contribui la crearea unui climat în care glasul oamenilor de ştiinţă să fie auzit şi fundamentele unei coexistenţe cu adevărat paşnice să fie stabilite. Acum, discrepanţa dintre ceea ce spunem noi şi ceea ce facem noi este mult prea mare pentru a înlocui neîncrederea prin încredere.

Prof. AURELIO PECCEI (Italia)
Preşedintele Clubului de la Roma:

PENTRU O PACE TRAINICĂ ÎNTRE TOATE POPOARELE ŞI NAŢIUNILE

Sîntem recunoscători Academiei Republicii Socialiste România pentru organizarea acestui simpozion într-un moment cînd situaţia în lumea contemporană devine din ce în ce mai îngrijorătoare şi greu de stăpînit.

De mai mult timp, preşedintele Nicolae Ceauşescu se află în primele rînduri ale luptei pentru oprirea cursei înarmărilor, fiind şi un inspirator al acesteia, militînd în direcţia creării condiţiilor pentru o pace trainică între toate popoarele şi naţiunile. Acum cuvintele sale ne vor servi drept călăuză în dezbaterile noastre. Ce tristă ironie că deceniul al optulea, care trebuie să fie un deceniu al păcii, a început pentru omenire cu un cer acoperit de nori din ce în ce mai negri, iar perspectivele pentru următorii ani nu sînt de loc încurajatoare.

În ciuda realizărilor uluitoare ale ştiinţei şi tehnologiei, aproape toate problemele omenirii cresc în complexitate şi dimensiune. Aşa cum s-a spus de mai multe ori în această sală, condiţiile de existenţă a sute de mii de oameni din diverse părţi ale lumii se înrăutăţesc şi nu credem că există vreun plan pentru ca ceva să se schimbe efectiv. Pe acest fond trebuie să analizăm ecuaţia oamenii de ştiinţă – pacea.

Oamenii de ştiinţă trebuie să înţeleagă că au şi ei partea lor de vină pentru situaţia atît de grea în care se află omenirea. Ei trebuie să-şi facă o autocritică profundă, cel puţin din trei motive: în primul rînd, pentru că aproape 40% dintre ei sînt angajaţi în cercetări militare sau paramilitare, ceea ce înseamnă că un număr destul de mare de oameni de ştiinţă nu sînt de partea forţelor binelui. Adeseori oamenii de ştiinţă îşi continuă activitatea fără să ţină seama de riscurile pe care le implică descoperirile lor, de faptul că acestea pot fi folosite împotriva binelui omenirii. Acesta este, de pildă, cazul unor manipulări genetice aflate în curs de desfăşurare şi nu există nici un cod etic sau ştiinţific adoptat care să le reglementeze. Un al doilea motiv îl constituie faptul că ritmul dezvoltării tehnico-ştiinţifice depăşeşte posibilitatea cetăţeanului mediu de a se adapta metamorfozei condiţiilor de habitat şi a existenţei sale, ceea ce duce la o prăpastie între ştiinţă şi om. De aceea, este momentul ca întreaga comunitate a savanţilor să se simtă responsabilă pentru viitorul societăţii omeneşti şi să-şi revizuiască scopurile şi modul de acţiune. În acest sens, cauza păcii este un catalizator şi un reper. Pacea nu înseamnă însă doar reducerea armamentului şi stabilirea unor măsuri satisfăcătoare de securitate din punct de vedere militar, oricît de importante ar fi acestea şi oricît de necesare.

Pacea înseamnă mai mult decît acestea, cel puţin în măsura în care ea nu poate exista fără *justiţie socială* şi fără *participarea popoarelor la deciziile majore* referitoare la viitor, fără *dezvoltarea economică* a tuturor statelor.

În încheiere aş dori să fac două propuneri:

— pe de o parte, ca întreaga comunitate a savanţilor, care include specialişti în toate ştiinţele şi disciplinele, să-şi propună *stabilirea unor reguli fundamentale de activitate, în interesul societăţii omeneşti în general*, dînd acestor sarcini prioritate absolută. Aceasta poate fi numită *angajarea oamenilor de ştiinţă faţă de pace*;

— pe de altă parte, noi, oamenii de ştiinţă, trebuie *să reformulăm conceptul de pace* pentru a-i da conştiinţa unei realizări omeneşti depline. Dacă pornim de la acest nivel înalt de viziune şi angajare, de progres, mai putem realiza succese. Dar timpul presează. De aceea propun ca vocea noastră colectivă să se facă auzită chiar din prima zi a Sesiunii speciale a Organizaţiei Naţiunilor Unite asupra dezarmării, care se va deschide în mai 1982 şi poate chiar mai înainte.

International Philosophical Quarterly

(S.U.A.)

Nr. 1/1981

Din sumar : ROBERT J. FOGELIN, Wittgenstein şi scepticismul clasic ; IVOR LECLERC, Mişcare, acţiune şi fiinţă fizică ; HERBERT J. NELSON, Prezenţa epistemică a „experienţei" la Hartshorme : o analiză critică ; XAVIER O. MONASTERIO, Sartre şi demersul existenţial ; ROBERT F. BROWN, Trei cărţi despre filozofia religiei la Hegel.

Nr. 2/1981

Din sumar : JOHN E. SMITH, O privire retrospectivă asupra unei jumătăţi de secol în filozofie ; STEVEN T. KATZ, Epistemologia lui Martin Buber : o evaluare critică ; L. BARONOVITCH, Pierre Bayle şi Karl Marx : cîteva reflecţii despre o conexiune ciudată ; WILLIAM C. CHITTICK, Sadr al-Din Qūnawī despre unicitatea existenţei ; JOHN B. WHITE, Dumnezeu şi lumea în Advaita Vedanta ; STUART C. HACKETT, Statutul logic al discursului religios în filozofia lui D. Z. Phillips.

Mind

(S.U.A.)

Nr. 359/1981

Din sumar : J. HEIL, Se poate întemeia psihologia cognitivă pe o greşeală ? ; D. LOCKE, Spirit, materie şi Meditaţiile ; J. DANCY, Despre însuşirile morale ; S. WOLF, Importanţa liberului arbitru ; T. HORGAN, O teorie a acţiunii fără acţiuni ; C. SWANTON, Este principiul diferenţei un principiu al justiţiei ? ; M. TOOLEY, Apărarea argumentelor ontologice de către Plantinga ; N. EVERIT, O problemă pentru materialistul eliminativ ; W. NESBITT, Compatibilismul — răspuns lui Locke.

Nr. 360/1981

Din sumar : T. HONDERICH, Problema bunăstării şi principiul egalităţii ; P. ZIFF, Artă şi sociobiologie ; S. H. OLSEN, Estetica literară şi practica literară ; C. A. J. COADY, Cunoaşterea matematică şi autoritatea solidă ; T. SORELL, Paradoxul lui Harman ; J. A. AGASSI, Salvarea verisimilitudinii ; S. B. TORRANCE, Prescriptivismul şi incompletitudinea ; E. WRIGHT, Încă o dată despre vederea nonepistemică ; G. MCFEE, Despre interpretarea lui Wittgenstein ; J. N. WILLIAMS, Inconsistenţă şi contradicţie.

ŞTIINŢELE ŞI FILOZOFIA — INTERACŢIUNI ŞI PERSPECTIVE

PRESUPOZIŢII FILOZOFICE ŞI JUDECATĂ ŞTIINŢIFICĂ ÎN PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

DE

MIRCEA FLONTA

Potrivit unei reprezentătri populare, de largă circulaţie, obiectivitatea şi raţionalitatea ştiinţifică este caracterizată îndeosebi prin anumite trăsături ale discuţiei ştiinţifice şi ale judecăţii (evaluării) ştiinţifice. Se presupune că există întotdeauna temeiuri obiective, constrîngătoare care decid deznodămîntul unei controverse ştiinţifice. Cercetătorul nu se poate sustrage forţei argumentelor ştiinţifice. cel puţin atît timp cît nu este dispus să pună sub semnul îndoielii propria sa competenţă sau probitate intelectuală. Desigur, el nu-şi va putea justifica întotdeauna evaluările prin invocarea unor criterii generale ale excelenţei ştiinţifice, ceea ce este de înţeles dacă ţinem seama de faptul că îşi întemeiază aprecierile mai degrabă pe exemple de realizări ştiinţifice exemplare, pe care şi le-a însuşit în procesul formării sale profesionale, decît pornind de la reguli metodologice abstracte. Elaborarea şi analiza sistematică a criteriilor de validare şi evaluare comparativă a ipotezelor şi teoriilor, a problemelor ştiinţifice şi a soluţiilor lor, este considerată drept o preocupare centrală a metodologiei generale a cunoaşterii ştiinţifice. Indiferent însă de împrejurarea dacă cercetătorul îşi întemeiază sau nu evaluările prin raportare la criterii metodologice explicit formulate, se consideră că membrii calificaţi ai unei comunităţi ştiinţifice vor fi întotdeauna în măsură, chiar dacă uneori după o perioadă mai îndelungată de elaborare şi evaluare a argumentelor *pro* şi *contra*, să declare o ipoteză ca fiind confirmată sau infirmată, să aprecieze unanim o teorie sau o linie de cercetare ca fiind ştiinţific superioară celeilalte.

O asemenea prezentare a obiectivităţii judecăţilor ştiinţifice ţinteşte, între altele, să pună în lumină opoziţia dintre condiţia discuţiilor ştiinţifice şi a confruntărilor filozofice. Ea îşi datorează popularitatea atît unor expuneri ale metodei ştiinţifice produse de mari personalităţi creatoare, ca A. Einstein, cît şi influenţei operei unor epistemologi de primă mărime ai secolului nostru, cum ar fi K. R. Popper. Pentru cercetătorul obişnuit, această concepţie apare drept corectă de vreme ce este în acord cu experienţa lui şi atrăgătoare în măsura în care subliniază preeminenţa cunoaşterii ştiinţifice. Ideea autonomiei judecăţii ştiinţifice în raport cu presupoziţii sau concepţii de natură filozofică — o idee în esenţă pozitivistă — poate fi considerată ca o supoziţie tacită, dar fundamentală, a reprezentării populare asupra obiectivităţii şi raţionalităţii ştiinţifice.

Cercetări mai recente de istoria ştiinţei, îndeosebi cercetări asupra unor perioade critice de prefaceri revoluţionare în dezvoltarea ştiinţelor teoretice ale naturii, indică însă că această imagine idealizată, şi într-o anumită măsură idilică, asupra obiectivităţii ştiinţifice este greu de susţinut în pretenţia ei de universalitate. Cu deosebire cercetările care aplică consecvent metodele istorice, adică se concentrază asupra evidenţierii specificului gîndirii ştiinţifice într-o etapă determinată a dezvoltării ei istorice, a ceea ce este specific în valorile şi standardele ei metodologice, ne conduc spre concluzia că judecata ştiinţifică depinde în mod esenţial de presupoziţii filozofice cu privire la natura obiectului cercetării şi la condiţii de acceptabilitate pentru idei şi linii de gîndire ştiinţifică. Semnificative în această privinţă sînt lucrările unor influenţi istorici ai ştiinţei, ca Al. Koyré, H. Butterfield şi Th. S. Kuhn, precum şi a altor cercetători din generaţia tînără care continuă şi dezvoltă în general această tradiţie istoriografică.

Unele controverse care-şi au sursa, în cele din urmă, în puncte de vedere deosebite asupra principiilor cunoaşterii naturii, cum au fost controversele dintre Galilei şi aristotelici, dintre newtonienii ortodoxi şi criticii acţiunii la distanţă, dintre Lavoisier şi susţinătorii

teoriei flogisticului, dintre orientarea atomist-mecanicistă și orientarea fenomenologică (în particular energetică) din fizica secolului al XIX-lea, în măsura în care au făcut obiectul unor cercetări istorice mai aprofundate, relevă încărcătura filozofică a evaluărilor științifice. O cercetare istorică a unor controverse de acest fel în științele teoretice ale naturii din secolul al XX-lea ni se pare deosebit de recomandabilă și promițătoare din punct de vedere filozofic. Căci pentru a proba în mod convingător înrîurirea presupozițiilor filozofice asupra cristalizării judecăților științifice este bine să considerăm tocmai discipline științifice în care a fost atinsă o treaptă relativ înaltă de maturitate teoretică și domnește, în mod obișnuit, un consens cuprinzător al specialiștilor asupra conceptelor și ideilor de bază. Cînd o disciplină a ajuns într-un asemenea stadiu de evoluție, le va veni tot mai greu susținătorilor unei orientări științifice să conteste adepților unei alte linii de gîndire și cercetare competența sau obiectivitatea științifică.

În cele ce urmează, ne vom referi la două situații care au survenit în dezvoltarea mai recentă a fizicii teoretice și ar putea constitui obiectul unor studii de caz și vom formula, foarte pe scurt, cîteva concluzii generale ce pot fi desprinse din considerarea unor asemenea situații. Negreșit că cercetarea lor sistematică cu metode istorice, care urmează abia să fie întreprinsă, va putea adînci, nuanța sau revizui, sub anumite aspecte, aceste concluzii.

Prima situație vizează disputa dintre personalități reprezentative pentru gîndirea fizică clasică, ca M. Planck, A. Einstein, E. Schrödinger sau L. de Broglie și promotorii interpretării „ortodoxe" a teoriei cuantice, N. Bohr, M. Born, W. Pauli sau W. Heisenberg. Aici sursele filozofice ale divergențelor de natură științifică se impun cu pregnanță observatorului avizat. Concepte incompatibile ale realității fizice și cerințe incompatibile ale descrierii teoretice (vezi criteriile unei teorii fizice complete — Einstein — respectiv, închise, — Heisenberg) determină vizibil întregul mers al argumentării de ambele părți și zădărnicesc iremediabil realizarea unui acord [1].

A doua situație semnificativă o constituie critica formulată de Heisenberg, în ultimii ani ai vieții sale, la adresa unei direcții influente de gîndire în fizica contemporană a particulelor elementare. Heisenberg a considerat drept întruchiparea cea mai reprezentativă a acestei direcții de gîndire așa-numita „teorie a quarkurilor", pe care a caracterizat-o ca „o evoluție greșită" [2] în fizica teoretică. Nu vom reproduce aici, nici cel puțin pe scurt, argumentele lui Heisenberg. Dorim să evidențiem doar o trăsătură a argumentării sale, fiindcă ea merită, din punctul de vedere al problemei care ne interesează, o atenție deosebită. Heisenberg a încercat să arate că rezultatele experimentale privitoare la generarea și anihilarea particulelor elementare ar proba în mod constrîngător caracterul de nesusținut al teoriei quarkurilor. Este însă clar că o asemenea descriere a situației, ca și pretenția opusă a adepților teoriei quarkurilor cu privire la o confirmare experimentală demnă de încredere a teoriei, sînt greu de apărat. Căci, dacă afirmația lui Heisenberg că, dincolo de nivelul protonilor și neutronilor distincția dintre particule compuse, cu structură internă, și particule elementare este lipsită de sens, ar fi o consecință ce rezultă constrîngător din fapte experimentale universal acceptate, ne-am putea doar întreba cum este în general cu putință că cercetători creatori de cea mai înaltă calificare au putut să construiască o teorie de largă audiență care se întemeiază tocmai pe o asemenea distincție. Invers, dacă am accepta modul în care prezintă lucrurile cei mai reprezentativi promotori ai teoriei quarkurilor rezultă că numai un fizician atomist incompetent și necinstit (presupunînd desigur că o asemenea persoană ar mai putea fi numită „fizician atomist") ar putea să respingă în mod principial această teorie. Nimeni nu poate crede că Heisenberg ar fi putut fi, chiar și în ultimele zile ale activității sale științifice, un asemenea fizician. Evident, divergențele izvorăsc, și în acest caz, din presupoziții ontologice și metodologice incompatibile, ceea ce Heisenberg a sugerat de fapt destul de clar. Aceste presupoziții duc apoi la interpretări diferite ale acelorași date experimentale. Controversa nu poate fi depășită prin simpla referire la date experimentale general cunoscute și acceptate.

Foarte pe scurt, despre unele concluzii filozofice ce se degajă în mod firesc din considerarea acestor situații cu valoare exemplară. Discuțiile dintre cercetătorii care susțin necesitatea unor schimbări profunde, revoluționare, în gîndirea științifică și cei care preferă să lucreze mai departe în cadrele gîndirii științifice tradiționale se deosebesc de disputele între cercetătorii a căror gîndire se mișcă în cadre filozofice comune. Iată cîteva din aceste deosebiri: (*1*) Distincția netă

[1] Concludente, în această privință, sînt contribuțiile recente ale lui N. Rosen și B. Kanitscheider în vol. *Albert Einstein. Sein Einfluss auf Physik, Philosophie und Politik*, Vieweg, Braunschweig/ Wiesbaden, 1979.

[2] Vezi îndeosebi articolul *Was ist ein Elementarteilchen?*, în *Naturwissenschaften*, Jah. 1976.

care se face în mod curent între argumente științifice și argumente filozofice își pierde în mare măsură contururile; *de facto* și *de jure*, judecățile științifice nu mai pot fi justificate o dată ce facem abstracție de anumite presupoziții generale, de ordin filozofic; 2) Părților angrenate în controversă, și îndeosebi susținătorilor liniei de gîndire tradiționale, le vine mai greu să înțeleagă și să redea punctul de vedere al celeilalte părți, să explice plauzibilitatea acestui punct de vedere, capacitatea lui de a atrage aderenți; 3) Se poate observa tendința oponenților de a îmbrăca prejudecăți filozofice în haina argumentelor științifice; în același timp, se constată reținerea de a discuta divergențele filozofice ca atare; 4) Criteriile de evaluare comparativă a ipotezelor teoretice și a direcțiilor de cercetare, indiferent dacă sînt aplicate spontan sau conștient de către cercetători, nu mai sînt în măsură să restabilească umanitatea judecății grupului științific disciplinar; 5) Divizarea grupului profesional poate rezista unor încercări sistematice și îndărătnice care țintesc să restabilească unanimitatea în aprecieri fără ca membrii unuia dintre subgrupuri să se compromită ca oameni de știință.

Cele spuse nu trebuie să fie interpretate ca o respingere *de plano* a reprezentării răspîndite, deja tradiționale, asupra trăsăturilor ce caracterizează obiectivitatea proprie discuțiilor științifice. Este vorba doar de determinarea limitelor valabilității acestei reprezentări. Ea încetează să reflecte fidel realitatea acelor controverse științifice a căror apariție și adîncire este condiționată în mod hotărîtor de diferențe fundamentale în modul de a privi natura și știința, ce pot surveni între membrii unei comunități de specialiști.

Ne punem în mod firesc întrebarea: există criterii pentru a decide în cazul unor divergențe științifice cu rădăcini atît de profunde și greu de explicitat? cum am putea totuși determina cine are dreptate? Negreșit că cercetătorul naturii va judeca oportunitatea unei restructurări radicale a gîndirii științifice în primul rînd și în cele din urmă în funcție de capacitatea ei de a conduce cercetarea într-o direcție fertilă. Dar o asemenea evaluare nu poate fi realizată inevitabil decît oarecum *post festum* [3]. Împrejurarea că numai o convingere profundă cu privire la necesitatea unei asemenea restructurări poate promova realizarea unui program de cercetare pînă la punctul în care fertilitatea lui poate fi dovedită fără putință de tăgadă subliniază în mod pronunțat rolul pe care-l pot avea idei în esență filozofice în determinarea direcțiilor de dezvoltare ale cercetării științifice.

---

[3] Semnificative, din acest punct de vedere, sînt informațiile istorice pe care le oferă L. de Broglie cu privire la schimbarea poziției sale față de așa-numita interpretare ortodoxă a mecanicii cuantice. El relatează că a reluat, după 1950, o interpretare a mecanicii ondulatorii, pe care o propusese încă în anii 1926–27 sub numele de „teoria dublei soluții". La întrebarea firească de ce a renunțat în 1927 la elaborarea mai departe a acestei interpretări și de ce a reînceput să lucreze la acest program după mai bine de 20 de ani de renunțare, ilustrul fizician răspunde explicînd de ce și cum și-a recîștigat credința în fertilitatea lui științifică, pe care o pierduse la sfîrșitul deceniului al treilea și conchide: „Viitorul, un viitor pe care fără îndoială nu-l voi vedea, va tranșa poate chestiunea; el va spune dacă punctul meu de vedere actual este eroarea unui om ajuns la o vîrstă destul de înaintată, care rămîne legat de ideile sale din tinerețe sau dacă, dimpotrivă, el exprimă clarviziunea unui cercetător care a reflectat în decursul întregii sale vieți asupra problemei celei mai fundamentale a fizicii contemporane" (Louis de Broglie, *Certitudinile și incertitudinile științei*, București, Edit. politică, 1980, p. 31.)

ARGUMENTE TRANSCENDENTALE ÎN ȘTIINȚA CONTEMPORANĂ

DE

ILIE PÂRVU

„După fiecare revoluție științifică trebuie scrisă o nouă *Critică a rațiunii pure* sau, cel puțin, trebuie recitită *Critica* lui Immanuel Kant". Prin această afirmație L.W. Beck surprindea (în cadrul conferinței inaugurale a celui de al IV-lea Congres Internațional-Kant, Mainz, aprilie 1981, intitulată "Was haben wir von Kant gelernt?") permanența soluției kantiene a problemei științei, faptul că ea a rămas neafectată de revoluțiile suc-

cesive ale imaginilor despre lume şi ale structurilor teoretice ale ştiinţei, întrucît se plasează la un nivel superior unei simple analize metateoretice. Orice ştiinţă, deci şi cea actuală, are nevoie de un analog al „criticii raţiunii pure", adică de un răspuns la întrebarea (cu mult mai importantă în zilele noastre, cînd se accentuează în toate orientările epistemologice ideea creativităţii, activismului şi constructivităţii subiectului în cunoaştere), cum pot creaţiile libere ale spiritului cunoscător să corespundă *a priori* cu observaţiile asupra naturii? Cu alte cuvinte, şi ştiinţa actuală ar avea nevoie de un gen de „deducţie transcendentală" a categoriilor ei.

Actualitatea kantianismului s-ar întemeia astfel în primul rînd pe perenitatea punctului de vedere transcendental, al argumentării transcendentale. Nu este de aceea întîmplătoare „renaşterea" interesul pentru argumentarea transcendentală în multe domenii ale cunoaşterii contemporane. Astfel, sub influenţa directă a lucrărilor lui P.F. Strawson[1], dar şi a „ultimului Wittgenstein", s-a constituit o nouă direcţie în filozofia analitică contemporană, „filozofia analitică transcendentală". Există, de asemenea, preocupări pentru identificarea unor anticipări istorico-filozofice ale argumentării transcendentale chiar în operele lui Aristotel şi Platon [2]. Un impresionant număr de studii[3] a fost consacrat în ultimii ani analizei sau reconstrucţiei logice a structurii argumentelor de tip transcendental (acestea au fost considerate fie un anumit gen de structuri logice, fie numai o „strategie dialectică" de întemeiere a necesităţii şi universalităţii cunoaşterii logico-matematice sau empirice). Recent, argumentul transcendental a fost privit şi ca un mod de întemeiere a discursului epistemologic însuşi, de justificare a epistemologiei împotriva scepticismului, dar astfel încît să se evite fundamentalismul [4]. În acelaşi timp, argumentarea transcendentală a fost folosită şi ca o modalitate de a reîntări şi apăra realismul epistemologic în faţa instrumentalismului, relativismului şi pragmatismului ce însoţesc adesea „naturalizarea" epistemologiei [5].

Faptul cel mai surprinzător, asupra căruia vom formula în continuare o ipoteză interpretativă, îl constituie folosirea *în cadrul* ştiinţei propriu-zise a argumentării de tip transcendental, şi anume în fundamentarea unor direcţii, programe de cercetare sau chiar teorii ştiinţifice. Vom pleca în discutarea acestei probleme de la ideea că structura logică a argumentului transcendental este aceea a unui argument self-referenţial [6].

Un prim exemplu la care ne putem referi îl constituie programul „protofizicii", formulat în cadrul „teoriei constructiviste a ştiinţei" de P. Lorenzen[7]. Modelul metodologic al acestui program îl oferă întemeierea operativă a geometriei iniţiată de H. Dingler. Acesta considera că termenii geometrici elementari pot fi def'n'ţ' „operativ" prin indicarea procedeelor de fabricare a formelor spaţiale; de exemplu, termenul „plan" se poate introduce prin procedeul celor trei plăci care se şlefuiesc două cîte două pînă ajung să se afle în contact reciproc în toate punctele lor. Indicaţiile de acţiune conţinute în acest procedeu nu au drept scop aplicarea practică, regula de construcţie vrea doar să definească noţiunea de „plan ideal". Lorenzen a arătat că în aceste „definiţii operative" sînt conţinute de fapt principii de omogenitate reprezentînd norme ideale pentru producerea formelor spaţiale perfecte. Prin asemenea principii de omogenitate se pot determina toate noţiunile şi relaţiile prime ale geometriei. Ele formulează exi-

---

[1] P. F. Strawson, *Individuals*, London, 1959; *The Bounds of Science*, London, 1966.

[2] Vezi J. Ortega Y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*, Müller, München, 1966; R. Sternfeld, H. Zyskind, *Plato's Parmenide and the Transcendental Conditions for Discourse*, în „Revue Internationale de Philosophie", vol. 34 (1980), nr. 133—134.

[3] Vezi J. Hintikka, *Quantifiers, Language-Games and Transcendental Arguments*, cap. V din *Logic, Language-Games and Information*, Oxford, 1973; R. Bubner, Kant, *Transcendental Arguments and the Problem of Deduction*, în „Review of Metaphysics", 28(1978).

[4] P. Bieri *et al.* (eds.), *Transcedental Arguments and Science*, Reidel, Dordrecht/Boston, 1979.

[5] Vezi H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, London and New York, 1978; H. Putnam, *How to Be an Internal Realist and a Transcendental Realist* (*at the Same Time*), în R. Haller, W. Grassl (Hrsgs.), *Language, Logic and Philosophy*, Wien, 1980.

[6] R. Bubner: „Argumentul de tip transcendental face un pas înainte decisiv faţă de demonstraţia doar factuală, Progresul depinde de momentul logic al *self-referenţialităţii*. Dacă devine evident că chiar raţionarea asupra normelor factuale de cunoaştere şi clarificarea pre-condiţiilor lor nu sînt posibile fără a folosi anumite elemente de o formă anume, atunci nu mai este demonstrată doar o stare de lucruri factuală. Mai degrabă, structura logică însăşi este aceea care indică validitatea formei respective de cunoaştere. Şi nu este vorba doar de faptul că nu există alternative; în principiu, asemenea alternative nu pot fi concepute" (*op. cit.*, p. 464—465).

[7] P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974.

gențe ideale prin care se definesc măsurările perfecte. Totalitatea lor constituie ,,protofizica", o teorie anterioară fizicii și științelor naturii în general.

Fundarea operativă a geometriei, prin care aceasta depășește atît statutul unei teorii analitice (formal-axiomatice), cît și al unei teorii empirice *a posteriori*, servește — după Lorenzen — esențialmente la întemeierea metodică a fizicii și la explicarea naturii legilor ei teoretice; ,,ceea ce numim «legi ale naturii» se dovedesc a fi un rezultat la care ajungem cînd măsurăm constantele comportării naturii cu normele obiective obținute din protofizică"[8]. Acest mod de întemeiere a științei răspunde și problemei *aplicării* în experiență a teoriilor: medierea teorie-experiență este realizată de ,,practica constructivă". Aplicarea teoriei este dată odată cu construirea ei, prin întemeierea ei operativă și prin întemeierea operativă a teoriilor ,,anterioare" ei.

Un alt program transcendentalist (sau cvasitranscendentalist) în fizică a fost formulat de C.-F von Weizsäcker. În lucrările sale este schițat un ,,program de cercetare transcendental" [9] care pornește de la ideea lui Kant după care ,,legile fundamentale ale fizicii formulează pre-condițiile experienței", considerînd că pe baza ei se constituie o interconexiune între filozofie, logică și știință, ceea ce face ca, în general, ,,filozofia științei și știința fundamentală să nu mai poată fi tratate separat" [10].

În domeniul logicii, J. Hintikka interpretează semnificația cuantificatorilor plecînd de la ideea generală a filozofiei transcedentale — aceea a sublinierii rolului ,,activităților umane prin care se obține cunoașterea și a contribuției acestor activități la structura totală a cunoașterii umane"[11]. Într-o ,,expunere transcendentală a cuantificatorilor" ce se înscrie într-un cadru ,,semi-kantian" (întrucît, spre deosebire de Kant, Hintikka consideră că ,,procesul prin care noi devenim conștienți de existența obiectelor individuale este în general activitatea de căutare și găsire, nu procesul percepției sensibile"), structura argumentelor cuantificaționale și a cunoașterii sintetice în teoria cuantificării reproduce structura activităților prin care noi cunoaștem existența individualilor în general.

În teoria limbajului, un punct de vedere cvasitranscendentalist apare la N. Chomsky. Gramatica sa are ca obiectiv nu numai explicarea structurii unor anumite limbaje (o teorie sistematică a limbii), ci și explicarea însușirii limbajului de către oameni; ea va trebui să explice printr-un sistem de reguli recursive ,,utilizarea creativă" a limbajului și a unor structuri foarte abstracte subiacente actelor de vorbire. Aceste structuri și regulile ce li se aplică au un număr restrîns de proprietăți care par a fi de aceea ,,uniforme pentru limbaje diferite și pentru indivizi diferiți ce vorbesc același limbaj, fiind în acest sens invariante în raport cu inteligențele și experiențele particulare" [12]. Acest caracter universal al structurii lingvistice nu poate permite explicarea ,,competenței lingvistice" (cunoașterea de către vorbitor a limbajului) ca o ,,generalizare din experiență" presupunînd o serie de ,,principii *a priori* care determină cum și în ce formă o asemenea cunoaștere este însușită" [13]. În această viziune, teoria lingvistică este o specificare a *universalilor* de natură formală ai limbajului, a principiilor de organizare și interpretare care sînt invarianți în trecerea de la un limbaj natural la altul; gramatica ,,universală" formulează astfel ,,o mulțime de condiții pe care orice limbaj uman trebuie să le satisfacă, aproape o «gramatică transcendentală» într-un sens cvasi-kantian, și numai în al doilea rînd o

---

[8] *Ibidem*, p. 151.

[9] C.-F. von Weizsäcker, *The Pre-Conditions of Experience and the Unity of Physics*, în P. Bieri *et al.* (eds.), *Transcendental Arguments and Science*, Reidel, Dordrecht/Boston, 1979.

[10] *Ibidem*, p. 125.

[11] J. Hintikka, *op. cit.*, p. 98. Hintikka explică renașterea interesului pentru viziunea transcedentală, complet absentă în epistemologia logic-analitică, prin deplasarea centrului cercetărilor epistemologice spre problemele activității de cunoaștere și ale dinamicii științei. Pînă cînd, scrie el, ,,instrumentele conceptuale ale filosofiei recente erau mai adecvate cercetării structurii informației deja achiziționate — structura teoriilor, structura explicației etc. — decît a activităților prin care ea se obține. Punctul de vedere 'transcendental' care se centrează pe activitățile umane implicate în mod fundamental în obținerea oricărui gen de informație este cu totul absent în filosofia recentă". O situație asemănătoare se întîlnea și în filozofia limbajului, în analiza sa logică, care neglija faptul că relațiile dintre limbaj și realitate ,,sînt create și susținute prin anumite activități și instituții umane" (*op. cit.*, p. 99).

[12] N. Chomsky, *Recent Contributions to the Study of Innate Ideas*, în J. Searle (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford U. P., London, 1971, p. 125.

[13] *Ibidem*, p. 126.

tructură schematică de reguli pe care orice asemenea limbaj trebuie să le conțină" [14].

Matematica structurală a oferit adesea motive pentru interpretări „transcendentale". În acest sens poate fi înțeleasă, de exemplu, afirmația lui Gr. C. Moisil — cel care a încercat să elaboreze în mod consecvent ideea sistematică a științei structurale — că pentru cunoașterea instrumentului cunoașterii, matematica structuralistă poate oferi un temei profund, întrucît „actele de gîndire nu sînt calitative, ci structurale". Matematica structuralistă se unifică intern cu o epistemologie: „Nu este inutil să remarcăm — scria Moisil — care ar putea fi posibilitățile unei matematici non-cantitative ca instrument al cunoașterii. Dacă matematica cantitativă s-a dovedit un instrument minunat pentru cunoașterea lumii fizice, nu putem spune că el a fost folosit cu utilitate în alt scop. El nu ne va da nici o informație asupra actului însuși de cunoaștere. Un limbaj care să ne ajute în reflecțiile noastre asupra cunoașterii nu va fi se pare, decît unul structural" [15].

Teme transcendentale se întîlnesc frecvent și în cosmologia contemporană, îndeosebi în „cosmologia deductivă", reprezentată de relativitatea cinematică a lui E.A. Milne și teoria stării staționare a lui H. Bondi și T. Gold. Spre deosebire de cosmologia relativistă, întemeiată de Einstein, care se construia prin „inducție" și extrapolări plecînd de la o teorie locală (teoria generală a relativității), cosmologia deductivă răstoarnă această „ordine metodică", angajînd în cercetare noi valori epistemologice, propunînd mai întîi o explicare generală și abstractă a cadrului metric al realității fizice prin principii de natură epistemologică. Modelul aprioric de univers, construit pe baza unor axiome epistemologice și metodologice (pentru Milne filozofia reprezintă sursa oricărui teorii fizice) și dezvoltat deductiv se „ancorează" în realitate pe baza considerării „existenței posibile" a unei multiplicități de *ego*-uri capabile să schimbe semnale între ele". În această perspectivă statutul cosmologiei diferă de acela al unei teorii obișnuite despre natură: „cosmologiei nu i se cere deci să interpreteze o experiență directă asupra Universului real, nici să generalizeze sau să completeze o privire sumară asupra lumii: sarcina sa constă înainte de orice în a construi sistemul conceptual și metric care să susțină orice experiență" [16]. Așa cum subliniază J. Merleau-Ponty, „epistemologia noilor cosmologi este deci « transcendentală », în sensul că pentru ei este vorba de determinarea conceptului de Univers în funcție de exigențele raționale și metrice ale cunoașterii fizice și de a verifica pînă în ce punct observația autorizează rezultatele ce pot fi obținute aprioric din acest concept"; în acest sens, „la originea teoriei cosmologice trebuie deci să se pună un fel de deducție transcendentală (în sensul lui Kant) a metricii universale, căci definirea acestei structuri trebuie să rezulte din răspunsul la întrebarea : « Cum trebuie să fie Universul pentru ca el să poată fi obiectul unei cunoașteri metrice coerente, în principiu comunicabilă de la un observator la oricare altul, oricare ar fi poziția lor relativă în spațiu și timp? ». Am spus intenționat « deducție transceudentală » și nu deducție formală căci, ceea ce este în discuție nu este un sistem simbolic, ci adevărata idee de univers și definirea acestui adevăr" [17].

În fine, un ultim domeniu străbătut de o viziune transcendentală este acela al poeticii structuraliste. „*Criticilor Rațiunii* — scria R. Barthes — pe care ni le-a dat filozofia, le-am putea eventual adăuga o *Critică a Limbajului* — acesta fiind literatura însăși" [18]. Acestei noi „științe a literaturii" nu-i corespund statutul și metodele celei tradiționale. Ea „nu va putea fi o știință a conținuturilor (asupra cărora doar cea mai strictă știință istorică poate avea putere), ci o știință a *condițiilor* conținutului, adică a formelor: se va interesa de variațiile de sens generate și, dacă putem spune așa, *generabile* de opere; ea nu va interpreta simbolurile, ci numai polivalența lor; într-un cuvînt, obiectul său nu va mai fi suma sensurilor pline ale operei ci, dimpotrivă, sensul vid care le suportă pe toate (. . .) Modelul său va fi, bineînțeles, lingvistic (. . .) Altfel spus, lingvistica poate da literaturii acest model generativ care este principiul oricărei științe, pentru că trebuie întotdeauna să dispui de niște reguli pentru a explica niște rezultate (. . .)Regăsim aici, transpuse la scara unei științe a discursului, sarcina lingvisticii recente, aceea de a descrie *gramaticalitatea* frazelor, și nu semnificația lor. În același

[14] Y. Bar-Hillel, *Language*, în *Scientific Thought. Some Underlying Concepts, Methods and Procedures*, Mounton/UNESCO, Paris-The Hague, 1972, p. 119. Despre transcendentalismul gramaticii lui Chomsky vezi: M. Geier, *Linguistisches A priori und angeborene Ideen. Kommentar zu den Kantischen Grundlagen einer generativ-transformationellen Sprachtheorie*, în „Kant-Studien", 72 (1981), Heft I.

[15] Gr. C. Moisil, *Les Etapes de la Connaissance Mathématique*, în „Revista de filozofie", XII, 1937.

[16] J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1978, p. 209.

[17] *Ibidem*, p. 114.

[18] R. Barthes, *Critică și adevăr*, în *Pentru o teorie a textului*, București, Edit. Univers, 1980, p. 162.

fel ne vom strădui să descriem *acceptabilitatea* operelor, și nu sensul lor"[19].

Ce explicație poate avea acest recurs atît de frecvent în cadrele științei contemporane la modul de argumentare transcendental, în vederea întemeierii programelor sau teoriilor ei? S-a considerat uneori că viziunea transcendentală constituie doar o ,,interpretare epistemologică" a rolului *metateoretic* pe care și-l asumă unele teorii generale din știință, cum ar fi, de exemplu, teoria mulțimilor atît pentru matematică, cît și (în cadrul modelului structuralist din metateoria fizicii al lui J. D. Sneed și W. Stegmüller) pentru fizica matematică. O asemenea interpretare nu corespunde totuși naturii ne-formale sau ne-analitice a acestor teorii, faptului că ele sînt teorii despre un obiect, nu simple sisteme de reguli formale sau interpretative; ele au de aceea mai degrabă natura unor construcții ,,sintetice *a priori*". Interpretarea ,,metateoretică" nu accede la sursa autoreflexivității științei, nu explică, ci doar constată un rol nou pe care-l dobîndesc unele construcții științifice. O explicație posibilă a acestui ,,accent transcendental" al științei actuale o poate oferi ideea caracterului reflexiv pe care cunoașterea științifică îl obține în momentul în care în cadrul unui domeniu se constituie teorii de tip structural [20]. În această fază de evoluție au intrat în secolul nostru nu numai matematica și logica, ci și unele ramuri ale fizicii, biologiei, lingvisticii, științelor umane etc.; adică tocmai acelea în care am descoperit forme de argumentare și întemeiere neotranscendentaliste. Teoriile structurale au un statut diferit de acela al teoriilor clasice, ,,deterministe" (înțelese ca sisteme ipotetico-deductive), pus în evidență de: (*i*) *neverificabilitatea* lor (în ciuda coincidenței consecințelor lor cu rezultatele experienței și a aplicabilității rezultatelor lor în experiență [21]); (*ii*) *autoreflexibilitatea* lor: ele nu sînt doar teorii ale unui obiect, ci și ale condițiilor și posibilității experienței și cunoașterii (Gr. C. Moisil, J. Piaget, C.-F. von Weizsäcker). Aceste teorii nu propun doar un ansamblu ordonat de ipoteze generale asupra unui domeniu al realului; ele formulează, în egală măsură, constrîngerile generale ale unui cîmp de potențialități noetice, cît și condițiile experienței asupra unui domeniu al posibilului; ele introduc astfel structuri ale posibilului real și noetic, determinîndu-și prin autoreferință condițiile de validitate. Recursul la ideea transcendentalismului se întemeiază tocmai pe acest nou statut al teoriilor structurale. Ea apărea ca o modalitate de determinare a statutului epistemic al disciplinelor structurale, pornind tocmai de la poziția ,,intermediară" (între teoriile formale și cele empirice) a teoriilor structurale, și de la rolul lor, cum se exprima A.E. Milne, de a oferi relațiile între ,,faptele empirice și *de re*-ul faptelor empirice" [22].

Revenind asupra unor domenii în care am întîlnit argumente de tip transcendental, și în care în general epistemologia kantiană devine tot mai semnificativă, vom constata tocmai această conexiune a transcendentalismului cu autoreflexivitatea teoriilor structurale. Astfel, teoria lingvistică construită de Chomsky trebuie înțeleasă ca ,,metateorie avînd ca obiect trăsăturile tuturor descrierilor gramatice de tip generativ-transformațional", ca teorie a ,,universalilor lingvistici"; ea ,,nu se raportează nemijlocit la un material empiric dat, ci organizează categorial și formal rețeaua în care se pot forma coerent experiențele structurale ale gramaticalității frazelor. Ea proiectează cadrul în care experiența lingvistică, în măsura în care este relevantă pentru o analiză generativ-transformațională, este ca atare posibilă. În acest sens, teoria lingvistică nu este o teorie empirică a structurilor limbilor specifice. Ea determină mai degrabă condițiile posibilității gramaticilor limbilor speciale, din care construcția acestor gramatici trebuie să decurgă în mod necesar și universal"[23].

Aceeași conexiune între teoriile structurale autoreflexive și argumentarea transcendentală se poate observa și în cazul matematicii. Astfel, von Weizsäcker scrie: ,,Matematica, ca teorie a unor structuri oarecare, ca teorie generală a structurilor, este în mod propriu logică, anume teoria structurii cunoașterii structurilor, structura adevărului structural"[24]. Această interpretare este extinsă de von Weizsäcker și la teoriile generale ,,închise" din fizica teoretică. În cadrul acestora nu mai avem de-a face cu legi speciale logic indepen-

---

[19] *Ibidem*, p. 163—167.

[20] Vezi I. Pârvu, *O abordare tipologică a teoriei științifice*, ,,Revista de filozofie", nr. 3/1977; *Teoria științifică*, capitolul IX (*Tipurile și modelele fundamentale ale teoriilor științifice*), București, Editura științifică și enciclopedică, 1981.

[21] Vezi, în acest sens: A. E. Milne, *Kinematic Relativity*, Oxford, Clarendon Press, 1948; M. Geier, *op. cit.*; H. Anderson, *Der Erklärungsgehalt linguistischer Theorien*, München, 1974; M. Bunge, *A model of evolution*, „Applied Mathematical Modelling", 1978, vol. 2, september.

[22] A.E. Milne, *op. cit.*, p. 12.

[23] M. Geier, *op. cit.*

[24] C.-F. von Weizsäcker, *Stenographische Notizen über Logik und Mathematik*, în *Konstruktionen versus Positionen* (K. Lorenz Hrsg.), de Gruyter, Berlin, 1979, p. 133—134.

dente (ca urmare, dispare și problema justificării lor prin apel la experiență). Teoria cuantică, care posedă un „caracter reflexiv esențial" ca „teorie generală a schimbărilor și a anunțurilor posibile asupra acestor schimbări, și fizica particulelor elementare, ca teorie generală a tuturor speciilor posibile de obiecte" aproximează deja în evoluția fizicii unitatea ei întemeiată pe un număr minim de legi fundamentale (și pe ideea de „obiect originar"), înțelese ca „pre-condiții ale experienței". În această fază, în care fizica se va transforma într-o „știință structurală abstractă", o „știință structurală a constituenților cei mai simpli posibili ai sistemelor"[25], devenind completă, va putea răspunde și la întrebarea care a provocat demonstrația transcendentală: „Cum este posibilă fizica ca știință?". Ca și în cazul matematicii, ideea unui „program transcendental" de reconstrucție a fizicii are aceeași întemeiere: autoreflexivitatea teoriilor generale structurale.

[25] C.-F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Hanser, München, 1971 p. 26.

ORCHESTRAREA ACCIDENTALELOR ÎN PROGRESUL ȘTIINȚIFIC

DE

GERALD HOLTON (S.U.A.)

A trecut aproape un sfert de secol de la publicarea cărții profesorului René Taton, *Reason and Chance in Scientific Discovery* (*Rațiune și șansă în descoperirea științifică*) (prima ediție americană, New York, Philosophical Library, 1957). Chiar de la apariție, cercetătorii și profesorii au considerat lucrarea ca o excelentă sursă științifică. Aceste însemnări au fost stimulate de recitirea cărții și, în special, a capitolului intitulat *Rolul șansei* [1].

Pentru a localiza principalele idei ale profesorului Taton trebuie ținut seama de cadrul explicit și implicit al problemei. În parte, el este indicat în *Prefață*, unde autorul dezavuează concluziile „categorice" și „toate schematizările comode care nu dau nimic altceva decît o imagine deformată a ceea ce este întotdeauna o realitate foarte complexă"; totodată, el anunță că principalul accent va fi pus pe redarea exemplelor „în modul cel mai obiectiv". Ele vor arăta că descoperirile în știință „au diferite aspecte", dependente și modelate de: a) domeniul în chestiune (de exemplu, teorie sau experiment); *b*) caracteristicile personale ale autorului (temperament mediu etc.); *c*) „natura circumstanțelor externe în care s-a făcut descoperirea". Astfel, descoperirile științifice, făcute sau nu pe bază de șansă, pot fi considerate a fi „în ele însele o reflectare fidelă a varietății de temperamente și adiversității de circumstanțe".

Examinînd *rolul șansei*, Taton combate mai întîi opinia comună potrivit căreia, în cazul multor descoperiri, șansa joacă un asemenea rol de prim rang încît fără ea eforturile cercetătorului ar rămîne nefructuoase. Se introduce distincția între două concepții diferite implicate în discuțiile despre șansă. Prima, „șansa psihologică", este definită ca „întîlnirea a două idei", într-un mod „norocos". Relatarea lui Poincaré despre unele din descoperirile sale matematice este amintită ca un caz clasic. Dar Taton insistă asupra trecutului bogat al muncii preliminare a cercetătorului și asupra lungii perioade de formare a stilului său de lucru.

De la publicarea cărții lui Taton au apărut multe studii asupra actului de gîndire creativă (de exemplu, al lui H. Simon și colegii săi) și rezultatele par a sprijini poziția lui Taton. A face conexiuni fericite este un *scop principal* al spiritului pregătit și angajat în creația originală, deși rezultatele pot să apară, inițial, *altora* nu numai accidentale, dar și false.

Ne putem referi, aici, pe scurt la unele exemple din istoria fizicii din secolele XIX—XX. Hans Christian Oersted, în acea zi din vara anului 1820, poate nu se aștepta să întrezărească pentru prima dată deviația acului magnetic datorată unui curent apropiat; departe însă de a fi dat din întîmplare peste această observație, așa cum mitul popular susține încă, el a căutat de ani de zile efectul

[1] Toate citatele sînt din traducerea lui A. Pomerans (New York, Science Editions. Inc., 1962).

care, practic, scăpase pînă atunci, tuturor celorlalţi, în cele două decade de experimentare largă cu celulele voltaice, începînd din 1800. El considera, dealtfel, că principala sa sarcină ar fi descoperirea unităţilor existente în natură. Cel puţin cu opt ani înainte de descoperirea sa din 1820, Oersted îşi afirmase convingerea că lumina, căldura şi afinitatea chimică, la fel ca electricitatea şi magnetismul, sînt „diferite forme ale unei puteri primordiale" şi anunţase necesitatea unor încercări „pentru a vedea dacă electricitatea are vreo acţiune asupra magnetului".

Dacă în cazul lui Oersted este puţin sau nimic accidental în legătură cu întîlnirea ideilor care au dus la descoperire, situaţia pare ceva mai promiţătoare în cazul lui Thomas Young. În lucrarea sa crucială *Outlines of Experiments and Inquiries Respecting Sound and Light* (1800), el a avansat teoria ondulatorie a luminii într-o secţiune intitulată *Despre analogia dintre lumină şi sunet.* Un studiu atent al acestui text arată că el a găsit mult sprijin pentru teoria ondulatorie în observarea cercurilor lui Newton (*Newton's rings*) unde albastrul reapare. Aceasta i-a reamintit faptul că tuburile de orgă de diferite lungimi pot fi făcute să dea aceeaşi notă. El realizează că ambele cazuri sînt exemple de interferenţă a undelor — o strălucită întîlnire de gînduri diferite. El ajunge la concluzia că vechea ipoteză după care „culorile luminii constau în frecvenţa diferită a vibraţiilor eterului luminos" este „puternic confirmată de analogia între culorile unui disc subţire şi sunetele unei serii de tuburi de orgă". Un fizician modern îl îndrăgeşte pe acest om de îndată. Dar cînd textul a fost republicat în 1855 de editorul fidel al lui Young, George Peacock (în volumul 1 al *Operelor* diverse ale lui Young), sobrul dr. Peacock se simte obligat să adauge o notă de subsol remarcabilă: „Această analogie este fantezistă şi complet nefondată".

Un al treilea exemplu de întîlnire fericită a unor gînduri aparent disparate este furnizat, cu limpezime de cristal, de Albert Einstein în manuscrisul său autobiografic, datînd aproximativ din 1919 sau scurt timp după această dată, intitulat *Idei şi modele fundamentale ale teoriei relativităţii, prezentate în dezvoltarea lor* [2]. În secţiunea intitulată *Ideea fundamentală a teoriei relativităţii generalizate în forma sa originală,* Einstein arată că cheia soluţiei a fost o transformare a experimentului gîndit care l-a condus anterior la relativitatea specială. Pe baza experimentului lui Faraday cu inducţia electromagnetică, Einstein a descoperit, în 1905, că „existenţa unui cîmp electric era relativă, depinzînd de starea de mişcare a sistemului de coordonate utilizate şi că un fel de realitate obiectivă poate fi recunoscută numai *cîmpului magnetic şi electric împreună,* separat de starea de mişcare relativă a observatorului sau sistemului de coordonate". Einstein continuă: „Cînd, în 1907, lucram la un eseu sumar asupra teoriei speciale a relativităţii (. . .) trebuia să încerc să modific teoria gravitaţiei a lui Newton într-un asemenea mod încît să se adapteze teoriei (relativităţii) (. . .) în acest punct, mi-a venit cel mai fericit gînd din viaţa mea, în următoarea formă: tot aşa cum stau lucrurile cu cîmpul electric produs prin inducţie electromagnetică, şi cîmpul gravitaţional are doar o existenţă relativă. *Pentru că, dacă considerăm un observator în cădere liberă, de exemplu, de pe acoperişul unei case, nu există pentru el în timpul căderii nici un cîmp gravitaţional — cel puţin în imediata sa vecinătate*" (cursive în original). „Gîndul cel mai fericit" al lui Einstein are o puternică asemănare de familie cu cazul lui Thomas Young şi alte asemenea fericite asocieri în cazuri aparent diferite. Einstein accentuează sincer discontinuitatea procesului, spunînd „mi-a venit". Cuvintele în germană sînt pe cît de potrivite, pe atît de sugestive: „*Nun fiel mir ein*" (Acum mi-a venit; mai literal: acum mi-a picat).

Einstein pare a se fi deschis el însuşi unui asemenea *Einfall* ca tehnică de gîndire; cum i-a scris lui Max Born, el încearcă să surprindă lucrurile „într-un fel periculos de speculativ". Aceasta se potriveşte cu teoria sa despre construirea teoriilor, exprimată în multe din eseurile sale, în care vorbeşte în repetate rînduri despre nevoia de a recunoaşte existenţa unei discontinuităţi în logica muncii creatoare. Aceste explicaţii ale sale vizau să corecteze o concepţia suprasimplificată, curentă pe atunci (şi nu complet depăşită) asupra raţionalităţii ştiinţifice reale care acţionează în cazurile cu înalt conţinut imaginativ. În acest model, apare evident că discontinuitatea, din punctul de vedere al logicii, şi posibilitatea unor întîlniri accidentale de gînduri, sînt strîns legate.

Să trecem acum la al doilea tip de şansă identificat de Taton, „şansa externă", prin care un accident este considerat a fi condus pe cercetător într-o direcţie fructuoasă. Taton se îndoieşte că acest fenomen este atît de des sau de semnificativ cum se crede de obicei. Cazurile prototip din ştiinţă sau cele intrate în folclor — de la Arhimede în baie pînă la descoperirea penicilinei în zilele noastre — arată, la o examinare atentă, că circumstanţele „nu erau nicidecum excepţionale" şi că, într-adevăr, un spirit pregătit şi preocupat ar fi putut, mai devreme sau mai tîrziu, să înainteze către aceeaşi realizare cu altă ocazie. (În cazul

[2] Vezi lucrarea mea, G. Holton, *Thematic Origins of Scientific Thonght: Kepler to Einstein* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), p. 363—364.

descoperirii lui Fleming, s-ar putea observa la o retrospectivă că descoperirea sa fundamentală a fost neglijată în lucrările altora, mai mult decît o dată).

Aceasta nu înseamnă a spune că desfăşurarea unei descoperiri este inevitabilă sau fix programată. Ci doar atît că, în cazul unei inovări neplanificate, interesul direct al savantului este de obicei elementul preponderent, sau cel puţin joacă un rol complementar faţă de caracterul accidental al circumstanţelor. Numai rareori şansa joacă un rol impunător în grăbirea unei descoperiri susceptibilă de a fi făcută mai devreme sau mai tîrziu. Acesta este cazul cînd intervin nu unul, ci două sau mai multe ,,circumstanţe extrem de favorabile", o coincidenţă accidentală de factori norocoşi (de exemplu, un microorganism prezent în aer numai în cantităţi mici, intrînd într-o colonie de bacterii care se întîmplă să fie deosebit de sensibilă la acţiunea sa antibiotică; sau, ca în testarea extractului solid de penicilină, imensa cantitate de impurităţi din eşantion s-a întîmplat să nu fie toxică şi, de asemenea, ca animalele de testare alese să nu fie cobaii obişnuiţi, pentru care penicilina este o otravă violentă).

Numeroasele exemple din istoria fizicii secolului nostru sugerează acelaşi lucru (de exemplu, descoperirea razelor cosmice ca rezultat al studiului ionizării aerului în zone diferite, pozitronul, particula Ψ (etc.). Cazul meu favorit este descoperirea de către R. A. Millikan a experimentului prin care acesta, după ce l-a perfecţionat, a putut să măsoare sarcina electronului. Millikan lucra la determinarea sarcinii electrice a norilor încărcaţi, cînd, printr-o serie de accidente, a dat din întîmplare peste metoda de observare a picăturilor individuale, ceea ce a făcut posibilă importanta sa operă ştiinţifică ulterioară. *M-am ocupat de acest caz pe larg în altă parte*; adaug aici doar atît că *descoperirea* unui *experiment* pare să nu fi fost tratată în filozofia ştiinţei. Există diferenţe evidente între descoperire şi proiectare de experimente, dar există şi cel puţin o similaritate: faptul că ambele apar, în genere, în cadrul unei probleme anterioare mai mult sau mai puţin explicite. Ca şi în rolul ,,şansei psihologice", exemplele de acţiune a ,,şansei externe" depind în mare măsură de pregătirea îndelungată şi de informarea cercetătorului, dar şi de activitatea sa specifică imediată.

În această analiză, mecanismul principal care trebuie urmărit este supunerea şi utilizarea accidentului de către savantul atent, ca una din metodele standard de lucru.

★

În ultimele două decenii şi jumătate de la publicarea cărţii lui Taton, ştiinţa însăşi, precum şi istoria şi filozofia ştiinţei au avansat rapid; totuşi, analiza prezentată mai sus se menţine din ambele perspective. Au fost clarificaţi unii factori adiţionali, care de asemenea se impun acum atenţiei ca subiect de cercetări. Vom trece în revistă trei asemenea factori.

1) Accidentalul şi noua fragilitate a datelor. În prezent, ştiinţa vizează frontiere tot mai depărtate ale macrocosmosului şi microcosmosului, tehnicile laboratorului modern au devenit tot mai sofisticate. Fenomenul tipic investigat nu mai este acum asemenea unei nove vizibile, un ,,semnal" bun înconjurat de o anumită cantitate de zgomot, un semnal robust în sensul de a nu fi nemanevrabil de actul observării, şi mai mult sau mai puţin disponibil sau recuperabil pe o perioadă de timp suficient de lungă; în loc de aceasta, fenomenul semnificativ căutat sau găsit întîmplător, este astăzi cel mai adesea ca un scurt foşnet în spaţiu, cu o cantitate mult mai mare de semnal avînd o semnificaţie complet neînrudită. În asemenea cazuri, şi în special cînd semnalele evanescente apar rar şi la întîmplare, rolul şansei este în mod curios răsturnat faţă de cazurile anterioare: fenomenul căutat acum este tipic inculcat într-un atît de lung lanţ de ipoteze şi instrumentaţii şi condiţiile unei bune ,,vederi" (în terminologia astronomului) sînt atît de precare încît trebuie o succesiune de accidente favorabile pentru a obţine placa bună în $10^4 - 10^5$ încercări. Este o funcţie principală a proiectului şi echipamentului experimental să producă de fapt această orchestrare a accidentelor.

2) Accidentul ca ,,semnătură" a structurii teoretice. Nu este nevoie să dezvoltăm ideea că ,,accidentul" este mereu prezent în munca ştiinţifică şi că rolul său predominant este de a întîrzia sau de a avansa cu ceva munca, fără *a-i afecta însă direcţiile fundamentale*. Motivul acestei lipse de cuplare puternică trebuie căutat în faptul că accidentul însuşi este în mod necesar inculcat într-o structură teoretică şi este o ,,semnătură"[3] a acesteia. Dacă structura teoretică coincide cu cea a programului de cercetare, el contează ca un pas care ar fi putut fi planificat şi deci avansează programul. Dacă nu, el poate produce o întîrziere, pînă cînd diferenţele dintre structuri sînt descurcate şi desfiinţate sau o totală

[3] Un exemplu grafic al faptului că un semnal poate fi inculcat într-o structură şi, deci, poate fi o ,,semnătură" a ei a fost desenarea ,,pe nevăzute", făcută de grupul de contrainformaţii al lui R. V. Jones, în timpul celui de-al doilea război mondial, a formei probabile a antenei de transmisie a primei instalaţii germane radar, şi coincidenţa detaliată a acestor desene cu obiectul real.

redirecţionare are loc dacă structura revelată de accidentul-semnătură este destul de interesantă. Exemple bune ale ultimului caz sînt descoperirea radioactivităţii artificiale cauzate de neutronii înceţi în laboratorul lui Fermi, descoperirea semnalelor pulsarilor sau a mediului radiaţiei $3°K$.

3) Observaţia accidentală ca test al unui tablou implicit al lumii. Cînd ,,spiritul pregătit" întîlneşte un accident în timpul investigaţiei ştiinţifice, accidentul poate impulsiona în el, în bine sau rău, abordarea în întreaga reţea internă de idei pregătite şi de presupoziţii tematice. Aici, utilizarea accidentalelor în munca ştiinţifică este guvernată de mulţimea întreţesută de idei şi preferinţe care acţionează ca demarcaţie sau criterii de alegere. Efortul cercetătorului trebuie să fie acela de a încerca să potrivească fiecare observaţie, planificată sau nu, în propriul tablou ştiinţific al lumii şi prin aceasta să testeze validitatea atît a observaţiei, cît şi a tabloului în acel stadiu de dezvoltare. (Prin definiţie, dacă am avea la dispoziţie un tablou ştiinţific complet al lumii, dînd relaţia dintre toate observabilele şi porţiunea teoriei lor corespunzătoare, am fi capabili, în principiu, să proiectăm orice situaţie observaţională astfel încît să excludem toate accidentalele.)

Un exemplu izbitor îl constituie cazul celor doi observatori, bine armonizaţi, dar cu presupoziţii tematice opuse, care au utilizat accidentalele în moduri exact opuse. Millikan a ales să neglijeze în experimentele sale cu picături de ulei cursurile care nu erau ,,pe linie" (de exemplu el ar fi scris în caietul de laborator: ,,Aceasta putea să nu fie o picătură de ulei", diagnosticînd probabil corect că ,,picătura" ar fi putut fi în realitate o particulă de praf introdusă accidental), pe cînd oponentul său ştiinţific, Felix Ehrenhaft, a ales calea de a nu neglija nici unul din cursuri, oricît de nelegitime puteau fi din punctul de vedere al lui Millikan, şi astfel a făcut ca datele sale să aibă o răspîndire a valorilor sarcinii electrice atît de mare încît serveau în încercările de a submina noţiunea lui Millikan de electron prin ,,subelectronul" lui Ehrenhaft. Interacţiunea accidentului cu alegerea tematică anterioară mi se pare, de aceea, un alt subiect care ar merita să fie urmărit în cîmpul care a fost atît de bine servit de contribuţia iniţială a profesorului Taton.

(Traducere din limba engleză de *Adrian Paul Iliescu*)

CE DETERMINĂ ALEGEREA PROBLEMELOR ÎN ŞTIINŢĂ

DE

YEHUDA ELKANA (Israel)

Nu încape îndoială că actul descoperirii este un act individual de geniu. Problema este: în ce măsură descoperirea este determinată de constrîngeri sau ,,date" ale acelui corp de cunoaştere în cadrul căreia se produce şi prin ce contribuie la descoperire personalitatea celui ce face descoperirea (antecedentele, istoria, aptitudinile sale). Vreme de secole, aceste probleme i-au frămîntat pe istoricii şi filozofii ştiinţei, ca şi pe psihologi. Este bine cunoscut studiul matematicianului francez Jacques Hadamard privitor la psihologia invenţiei matematice; încă şi mai cunoscută este celebra prelegere a lui Poincaré pe aceeaşi temă. Ambele studii abordează rolul inconştientului, stăruind asupra faptului că ,,ideile" survin în mod neaşteptat, atunci cînd matematicianul nu lucrează sau nici măcar nu este treaz. Ele încearcă să urmărească meandrele minţii umane între considerente de ordin practic şi abstracţii care pornesc liniar, concentric sau radial dinspre focarul problemei către periferia ei.

În binecunoscuta lucrare a lui René Taton, *Causalité et accidents de la découverte scientifique*[1] sînt analizate diverse aspecte ale descoperirii: rolul întîmplării şi rolul erorilor constituie secţiuni deosebit de interesante ale lucrării.

---

[1] René Taton, *Causalité et accidents de la découverte scientifique*, Paris, Masson, 1955; editat în engleză pentru prima oară în 1958; ed. 2, 1962 (N.Y., Science Editions, Inc.).

Dintr-un unghi oarecum diferit, Agnes Arber întreprinde, în lucrarea ei devenită clasică *Mintea și ochiul; punctul de vedere al biologului* [2] o încercare eroică de a generaliza modalitatea descoperirii în biologie și ajunge la răspunsul plin de miez, dar în nici un caz concludent sau convingător că cercetarea biologului se bazează pe analogie. Ce-i drept, nu întîmplător Konrad Lorenz și-a intitulat conferința lui, cu prilejul decernării premiului Nobel, *Rolul analogiei în știință*.

Principala preocupare filozofică pentru descoperire a fost legată de căutarea unei logici a descoperirii. În interpretarea vulgarizată a epocii victoriene, Bacon era autorul unei metode simpliste de descoperire prin inducție, iar alianța — deloc sfîntă — între austeritatea logică nudă și empirismul arid fuzionau în cadrul pozitivismului logic, despre care se credea că ar fi pregătit terenul ideal în vederea unui progres științific aproape inevitabil. Popper a scris magistrala sa *Logică a descoperirii științifice* tocmai în opoziție cu această școală; teza centrală a cărții este că *nu există* o logică, oricare ar fi ea, a descoperirii științifice. Ce urmează de aici? Ne întoarcem oare la psihologia individuală și la istoria pură, saturată de informații, înăuntrul corpului cunoașterii?

Nu neapărat. Indiferent ce învățăm pe baza corpului de cunoaștere privitor la starea sau felul de a fi al individului, indiferent ce lumini ne oferă „studiul psihologic" al individului, ceea ce aflăm sînt numai cîteva *condiții suficiente* în vederea descoperirii, condiții figurînd pe o listă de condiții ce rămîne deschisă. Cu alte cuvinte, acest tip de studii ne oferă un răspuns parțial și plauzibil la întrebările: „de ce tocmai dînsul?", „de ce aici?", „de ce acum?", „de ce tocmai această formă de descoperire?". Asemenea răspunsuri nu ating problemele istorice majore: dezvoltarea în linii mari a unui întreg domeniu; condițiile în absența cărora o asemenea dezvoltare nu putea surveni; conexiunea dintre descoperirea efectuată în interiorul corpului de cunoaștere și starea acelei societăți și culturi în cadrul cărora domeniul se află încorporat. Asemenea probleme aparțin vastului domeniu al *condițiilor necesare*, care pot fi enunțate într-un mod mult mai adecvat și complet în termenii corpului de cunoaștere respectiv, dar îndeosebi în termenii sociali ai *Imaginilor cunoașterii*.

Condițiile necesare specifică factorii, conceptele și imaginile cunoașterii în absența cărora descoperirea *nu ar fi putut avea loc*. Pregnantă expresie! Din capul locului, ea ne pune în prezența unui ansamblu de presupoziții istorice și filozofice privitor la natura creșterii cunoașterii. În fața noastră se ridică probleme de genul: *I*) Există o creștere predeterminată a cunoașterii? *II*) Există descoperiri premature? *III*) Există descoperiri postmature? *IV*) Ce rol joacă întîmplarea în descoperire?

Poziția mea în aceste probleme este următoarea:

I) Nu există un traseu prestabilit al creșterii cunoașterii. Așadar, atunci cînd survine un eveniment (o descoperire), problema istorică nu constă în faptul că „dacă se are în vedere starea de lucruri, acesta trebuia să se întîmple; respectiv, care sînt condițiile necesare și suficiente care au permis și determinat să se întîmple?"; problema, dimpotrivă, este mai degrabă următoarea: „Întrucît ceva *urma* să se întîmple, *cum* se *face că dintr-o* infinitate de posibilități a survenit tocmai și numai acest eveniment?". De exemplu, în Grecia secolului IV î.e.n., abordarea deductivistă-epistemică-aristocratică, parmenidian-platonică, a cunoașterii se afla în competiție cu abordarea retorico-sofistică, metică (adică ținînd de viclenia rațiunii) și democratică. Cîștigul de cauză pe care l-a obținut demersul platonic nu era predeterminat și necesar, după cum nici concentrarea căutărilor retorico-metice asupra chestiunilor de ordin socio-politic și abandonarea pentru multă vreme (în fapt pînă la Francis Bacon) a dreptului lor egal la cunoașterea naturii nu erau nici predeterminate, nici necesare. Iar aceasta nu pentru că cunoașterea naturală nu putea fi realizată decît în condițiile demersului epistemic. Dimpotrivă: noi tindem a distinge între contextul descoperirii (care este atît metic, cît și epistemic), spre a ne concentra apoi asupra celui de-al doilea, nu pentru că aceasta ar fi calea inerentă științei, ci pentru că acesta este rezultatul dezvoltării istorice în virtutea căreia platonismul a avut cîștig de cauză față de sofiști.

Tot astfel, faptul că forța avea să se impună în calitate de concept central în fizica secolului al XVII-lea, iar legile de proporționalitate inversă au căpătat un loc atît de important nu constituie un deznodămînt prestabilit. Fenomenele electromagnetice s-ar fi putut descoperi înaintea celor gravitaționale — în această privință, China ne poate învăța ceva important — și pînă și legea conservării energiei ca ipoteză producătoare de știință (cum s-a exprimat Maxwell) ar fi putut să apară înainte de Newton, și nu cu o întîrziere de aproape două secole.

Concepția după care oricînd se poate întîmpla orice, iar problema istorică reală este aceea a motivului pentru care apare tocmai un anumit eveniment dintr-o infinitate de alte posibilități este viziunea *teatrului epic*; celălalt demers, demersul determinist, ține

[2] Cambridge, University Press, 1964 ed. I, 1954).

de viziunea *dramei tragice*, eline, îndeosebi eschyliene.

II) Descoperiri premature — adică descoperiri care nu pot fi absorbite şi încorporate în corpul de cunoaştere — pot surveni în principiu, dar, de bună seamă, sînt foarte rare. De cele mai multe ori, ,,descoperirile" de acest fel nu sînt decît sugestii nestructurate şi neargumentate (în genul heliocentrismului — mai bine zis, pyrocentrismului — lui Aristarch); pe de altă parte, este inexact că ele ar fi uitate sau trecute cu vederea în mod accidental; dimpotrivă, ele întîmpină o opoziţie implicită, însă raţională şi bine întemeiată (cum s-a întîmplat cu genetica lui Mendel: numeroase studii de caz atestă astăzi că opera lui Mendel nu rămăsese necunoscută.

III) Descoperirile post-mature — adică descoperiri care se puteau face cu mult înainte, însă în fapt nu au fost făcute — nu sînt posibile în mod real. Există întotdeauna o concepţie sau imagine a cunoaşterii care, pînă cînd descoperirea nu a fost realmente efectuată, împiedică producerea ei. De exemplu, nu era suficient ca stadiul cunoaşterii în bacteriologie şi genetică să poată face posibilă descoperirea lui Lederberg privitor la combinaţia sexuală a bacteriilor, întrucît, pînă la Lederberg, bacteriile erau privite de fapt ca aflate în afara continuului evoluţiei, într-un mod oarecum analog celui în care viruşii sînt înţeleşi în mod popular în zilele noastre.

IV) Descoperirea accidentală autentică este în principiu posibilă, dar, în majoritatea cazurilor, ideea atît de răspîndită a ,,intelectului pregătit" în vederea unei descoperiri vizează nu numai starea de lucruri dinăunturul corpului de cunoaştere, ci şi imaginile dominante despre cunoaştere.

Aşadar, concentrarea asupra *condiţiilor necesare* ale unui eveniment sau descoperiri presupune o viziune *epică* asupra creşterii cunoaşterii, un scepticism puternic faţă de descoperirile premature, postmature sau întîmplătoare, precum şi o căutare a determinanţilor sociali ai creşterii cunoaşterii.

Robert Merton a introdus conceptul important şi fecund de ,,poziţie strategică în cercetare" [3]. Conceptul se referă la probleme asupra cărora este promiţător din punct de vedere strategic să ne concentrăm, avîndu-se în vedere trei factori: dezvoltările survenite înăuntrul corpului de cunoaştere, nevoile sociale resimţite acut şi ideile socialmente determinate asupra cunoaşterii, adică sursele, scopurile şi legitimarea cunoaşterii, idei pe care eu le numesc imagini ale cunoaşterii. Merton a dezvoltat şi baza teoretică a unor asemenea considerente de ordin social, dar investigaţia avînd ca obiect alegerea problemei şi desfăşurată pe baza teoretică amintită a evoluat în direcţia a două tipuri separate de cercetare: *1*) Determinanţii sociali instituţionali, ,,externi", ai alegerii personale a problemei. Este vorba despre considerente ca: acceptabilitatea unei probleme pentru grupul respectiv; şansele pe care problema le oferă pentru cariera cercetătorului; eficienţa costurilor cercetării planificate; posibilitatea realizării ei pe termen lung; şansa rezonabilă de a fi efectuată în condiţii de competiţie şi duplicare minime sau, dacă problema în cauză este foarte ,,arzătoare", şansa priorităţii în soluţionarea ei etc. [4]; *2*) Celălalt tip de investigaţie istorică priveşte conceptele pe baza cărora au loc alegerile de probleme, bază care însumează imaginile cunoaşterii. Aş dori să explic în mod succint ce am în vedere.

Alegerile personale ale problemelor, pe lîngă că sînt făcute în funcţie de carieră şi subsidii, se formulează şi în termeni ca: interesante, frumoase (armonioase, simetrice . . .), valoroase, situate la frontierele cunoaşterii, avînd o forţă explicativă înaltă, conectînd numeroase domenii de cercetare, creatoare de simplitate (sau, cînd este cazul, de complexitate).

Toţi aceşti termeni, în pofida valorii pe care o prezintă pentru ştiinţă, nu sînt preluaţi din cadrul corpului de cunoaştere, ci sînt socialmente determinaţi şi se schimbă în funcţie de timp, loc, cultură şi chiar disciplină. Epistemologiile şi metodologiile sînt şi ele de acelaşi gen. Schiţa de mai jos conturează în linii foarte generale o teorie a imaginilor cunoaşterii.

Imaginile cunoaşterii sînt concepţii socialmente determinate despre cunoaştere (prin contrast cu concepţiile despre natură, societate sau individ care constituie corpul cunoaşterii). Imaginile cunoaşterii determină pentru fiecare cultură, societate, grup sau comunitate următoarele elemente: *a*) sursele cunoaşterii; *b*) scopurile cunoaşterii; *c*) termenii în care are loc legitimarea cunoaşterii; *d*) audienţa sau ,,publicul" cunoaşterii; *e*) locul ocupat în continuul sacru-profan; *f*) poziţia unor aspecte ale cunoaşterii pe

---

[3] *Problem-Finding in Sociology*, în R. K. Merton, L. Broom, L.S. Cottrell Jr. (eds.), *Sociology Today*, Basic Books, New York, 1959, p. XXVI—XXIX.

[4] Aceasta este direcţia principală în care se îndreaptă cercetarea întreprinsă de unii sociologi marcanţi ai ştiinţei, cum ar fi J. Ben-David şi John Ziman. De exemplu, la o întîlnire la Oxford, în iulie 1980, cu tema ,,Instituţii şi ierarhii ştiinţifice," John Ziman a prezentat studiul *Ce opţiuni avem: determinanţi sociali ai planurilor individuale de cercetare*.

continuul scalei temporale; *g*) gradul de conştientizare.

a) *Surse ale cunoaşterii* pot fi experienţa senzorială, raţionamentul, revelaţia, autoritatea, tradiţia, analogia, competenţa, originalitatea, noutatea, frumuseţea şi multe altele;

b) *Scopuri ale cunoaşterii:* „Studiile ne delectează, ne împodobesc şi sporesc iscusinţa noastră";

c) *Legitimarea cunoaşterii:* în rîndul diverselor surse de cunoaştere se instituie o ordine ierarhică. Nici o dimensiune a culturii (de exemplu, religia, ideologia, muzica, artele vizuale, ştiinţa etc.) nu provine dintr-o sursă unică de cunoaştere; alte imagini, avînd o funcţie de legitimare, determină dimensiunile care prezintă o mai mare importanţă;

d) *Audienţă sau public:* unele imagini ale cunoaşterii sînt împărtăşite de o întreagă cultură; — unele imagini ale cunoaşterii sînt împărtăşite de o comunitate; — unele imagini ale cunoaşterii ţin de o anumită disciplină; — unele imagini ale cunoaşterii aparţin unui singur laborator sau echipe de lucru la o maşină mai mare, spre pildă un accelerator de particule.

Sau, privind lucrurile dintr-o perspectivă diferită, am putea spune că: — unele imagini ale cunoaşterii sînt împărtăşite de publicul profan; — unele imagini ale cunoaşterii sînt împărtăşite numai de intelectualii dintr-o „altă" disciplină; — unele imagini ale cunoaşterii sînt acceptate numai înăuntrul disciplinei respective.

e) *Continuul sacru-profan:* Deplasarea de la „spaţiul este un atribut divin" din contextele religioase neoplatonice la dezbaterea Newton-Leibniz pe tema „spaţiului ca *sensorium* al divinităţii" a constituit o deplasare de la „*religia ce înglobează ştiinţa*" la „*ştiinţa ce înglobează tehnologia*". Prin urmare, enunţul „cunoaşterea lumii devine posibilă prin înţelegerea lumii ca marele organ de simţ al lui Dumnezeu" se deplasează de la statutul de „enunţ sacru" la cel de „enunţ profan";

f) *Continuul scalei temporale:* Unele imagini ale cunoaşterii persistă secole întregi, altele se menţin timp de decenii şi, în sfîrşit, altele nu durează decît cîţiva ani;

g) *Grade de conştientizare:* Unele imagini ale cunoaşterii sînt influente numai în măsura în care sînt explicitate integral, în timp ce altele îşi exercită influenţa, indiferent de gradul în care cel ce le împărtăşeşte devine conştient de ele. Trebuie să distingem între indicatorii taciţi şi cei expliciţi, precum şi între indicatorii inventaţi şi cei descoperiţi. Unele enunţuri din cadrul corpului de cunoaştere ajung să constituie, în cele din urmă, imagini ale cunoaşterii. De exemplu, „în natură energia se conservă" era prin 1870 un enunţ despre natură, iar apoi, după Poincaré, a ajuns să fie un enunţ despre cunoaştere, o parte a epistemologiei; sau, ca să luăm un alt caz: instrumentalismul lui Osiander a fost inventat cu titlul de enunţ despre natură; ulterior, a devenit o atitudine epistemologică.

Nici un corp al cunoaşterii nu-şi enunţă propriile sale surse legitime. Acesta este domeniul *imaginilor cunoaşterii;* or, acestea se schimbă necontenit. Cum am văzut, sursele cunoaşterii sînt aranjate în ordine ierarhică, începînd cu cele de mare generalitate, în privinţa cărora se stabileşte un consens în cadrul unor societăţi întregi şi pentru perioade de timp mai lungi, şi terminînd cu altele ce sînt împărtăşite numai de membrii unor comunităţi ştiinţifice restrînse, sau chiar ale unor laboratoare cu profil specific, şi care au o durată mai mică. În plus, mai avem şi o ierarhie a priorităţilor.

„Metoda ştiinţei" constituie o simplificare excesivă, dacă nu chiar un adevărat mit. Întrucît nici o dimensiune culturală nu-şi *bazează* raţiunea ei de a fi pe o singură sursă de cunoaştere, nu există o metodă unică a ştiinţei; religia lasă şi ea loc pentru experienţă, pasiune morală şi raţionament, chiar dacă revelaţia deţine o poziţie de însemnătate unică în cadrul ei. În mod similar, bunul simţ apelează la tradiţie, raţionament şi chiar la experienţă. Afirmaţia este valabilă şi pentru ideologie. De asemenea, este greşit să afirmăm că „ştiinţa *se bazează* pe experienţă". Ştiinţa *nu se bazează* pe o *singură* sursă a cunoaşterii, oricare ar fi ea; experienţa şi evidenţa experimentală, ideile clare şi distincte, consideraţiile de ordin estetic şi analogia constituie, toate, surse legitime de cunoaştere. Autoritatea, în fapt, este la rîndul ei o sursă; dar, întrucît atitudinea critică reprezintă o parte integrantă din etosul ştiinţei — una din imaginile ştiinţei fiind, cu alte cuvinte, neacceptarea autorităţii ca evidentă —, autorităţii nu-i mai rămîne decît să se furişeze prin uşa din spate, travestită în veşmîntul „încrederii rezonabile" pe care o putem avea faţă de marele practicant al ştiinţei care şi-a dovedit anterior puterea sa de discernămînt experimental sau teoretic. Acelaşi lucru este valabil despre tradiţie. Pe de altă parte însă, noutatea, deşi, logic vorbind, nu constituie o autoritate mai demnă de încredere decît tradiţia, este considerată în zilele noastre a fi o sursă acceptabilă de cunoaştere.

În genere, intuiţia nu este privită ca o sursă de cunoaştere, deşi, dacă distingem între un context al descoperirii şi un context al justificării, intuiţia va fi acceptată ca parte integrantă a contextului descoperirii.

Evident, în ştiinţa de astăzi revelaţia s-a demodat total.

Analogia este una din cele mai interesante surse de cunoaştere, ea avînd o istorie bogată.

O metodă de a face știință — fie în vederea descoperirilor, fie în vederea justificării, fie pentru amîndouă — care să poată fi predată altora și urmată întocmai, constituind astfel o sursă a cunoașterii, este un nonsens. Metodele sînt imagini ale cunoașterii, ele referindu-se în special la unul din stadiile acceptate ale cercetării; așa sînt, de exemplu, metoda inductivă, cea deductivă, cea ipotetico-deductivă etc. Din această perspectivă, numeroase simplificări istorice excesive (pe care, desigur, istoricii serioși le evită) ar urma să dispară: deductivismul lui Descartes și erorile experimentale curioase comise de el, cum ar fi eronatele legi carteziene ale coliziunii, devin mai lesne de înțeles dacă le privim în lumina surselor de cunoaștere aflate în competiție (ideile clare și distincte în raport cu evidența experimentală) și ordonate ierarhic.

Dezvoltarea integrală a teoriei imaginilor cunoașterii va constitui un obiectiv analitic de prim rang al Sociologiei istorice a cunoașterii științifice. Conceptele centrale ale oricărei teorii a schimbării cunoașterii sînt relative la cadre culturale și sînt un rezultat al consensului social.

(Traducere din limba engleză de *Sorin Vieru*)

PRACTICA ESTE CRITERIUL UNIC ȘI ULTIM AL ADEVĂRULUI CUNOAȘTERII

DE

ZHA RUQIANG (R.P. Chineză)

Adevărul este reflectarea corectă a lucrurilor obiective și a legităților lor prin cunoașterea subiectivă. Problema criteriului adevărului cunoașterii noastre este problema raportării cunoașterii umane (inclusiv a sistemelor de teze și teorii) la realitatea obiectivă. Abstracțiile din sfera subiectivă, cum ar fi convenția clarității, principiul și logica etc., nu pot fi considerate criterii. Aceasta și din cauză că obiectivitatea cunoașterii subiective nu poate fi verificată procedînd de la subiectiv la subiectiv. Ea poate fi verificată numai prin practica socială, adică prin activitățile noastre de schimbare conștientă a lumii obiective prin mijloace fizice. Numai prin practica socială ne putem atinge țelurile noastre subiective, planurile și teoriile se pot materializa și transforma din „lucru-în-sine" în „lucru-pentru-noi". Numai prin practica socială putem face ca subiectivul să se dezvăluie în obiectiv, să intre în conexiune și să-și corespundă unul altuia. Astfel, *practica este unicul criteriu al adevărului cunoașterii noastre.* În științele naturii, adevărul cunoașterii noastre este confirmat de două tipuri de practică, și anume, prin experimentul științific și prin aplicarea lui în producție. Întreaga realitate a istoriei științei o dovedește.

Procesul practicii umane este un proces obiectiv, perceptiv și fizic și este pătruns de elemente teoretice și logice de la început pînă la sfîrșit. Procesul verificării adevărului prin practică are un parcurs extrem de complex. Pe parcursul verificării diferitelor teze și teorii pot lua naștere trei tipuri de relații între verificarea practică și verificarea logică.

I. Unele teze și teorii pot fi verificate în mod direct prin practică; în timp ce verificarea logică nu poate face nimic pentru a le dovedi. Iată aici trei asemenea cazuri:

1) Cît *timp afirmația empirică* vizează un fapt particular (judecată singulară), adevărul sau falsitatea acestei judecăți nu pot fi stabilite decît în mod direct prin percepție și observație, nefiind nevoie de o verificare logică. Aici, conceptul de practică include intuiția, dar nu se reduce doar la intuiție. Bineînțeles, chiar în procesul verificării judecății singulare, elementele teoretice și logice își îndeplinesc funcția lor. Noi spunem „această floare este roșie", aici cuvintele „floare" și „roșie" sînt deja stabilite în calitate de concepte generale. Totuși, există elemente subiective în percepția umană și ele pot de asemenea să dea naștere unor iluzii. Pentru a ne debarasa de aceste elemente subiective avem nevoie de analiza logică.

2) Axiomele în matematică, regulile de bază în logica formală. Sistemele teoretice ale matematicilor și logicii sînt formate prin deducție pe baza axiomelor. Totuși, la fel ca și punctul de plecare al inferenței lor, axiomele

nu pot fi verificate prin logică, ele pot fi verificate numai prin practica directă. Numai prin repetarea acțiunilor umane, prin „practică" („exercițiul") repetată în milioane de rînduri, au fost reflectate unele relații între lucrurile obiective în axiomele matematice și în regulile de bază ale logicii. Dacă refuzăm să admitem acest punct de vedere ne facem vinovați de apriorism.

3) În unele ramuri particulare ale științei și filozofiei, legile de bază cu proprietăți axiomatice pot fi verificate doar prin practică și nu prin logică. De exemplu, spunem „lumea obiectivă este realitatea obiectivă independentă de conștiința umană" și această afirmație materialistă nu poate fi dovedită prin logică. Așa cum unele afirmații idealiste nu pot fi respinse doar pe baza metodei logice. Numai apelînd la practica umană putem decide asupra adevărului sau falsității acestor afirmații. Istoricește vorbind, unii filozofi au refuzat să aducă conceptul de practică în sfera epistemologiei și astfel nu au putut face altceva decît să considere aceste afirmații ca metafizice, fără să fie capabili să le verifice.

II. Pe parcursul testării prin practică a afirmațiilor generale obișnuite se avansează alternative prin analiza logică. După verificarea logică, aceste afirmații trebuie să fie mai departe verificate prin practică. Adică ele trebuie să-și dobîndească ultima verificare directă prin practică.

Prin intermediul deducției logice, de la afirmații generale, obișnuite, trebuie să derivăm unele afirmații concrete care pot fi comparate direct cu faptele și apoi putem testa aceste afirmații prin experiențe practice. De exemplu, Einstein a derivat trei fapte testabile din teoria generală a relativității.

O teorie comparativă complexă are structura sa proprie. În conformitate cu diferitele grade de abstractizare, ea poate fi divizată în concepte de bază și legi concrete (de exemplu, conceptele absolute de timp și spațiu și cele trei legi în sistemul mecanicii lui Newton). Un sistem teoretic poate fi de asemenea divizat în supoziții de bază și supoziții auxiliare conform importanței diferite a elementelor sale, adică „miezul tare" („*hard core*") și „zona protectoare" („*protective belt*") cum le numea Lakatos (de exemplu, teoria lui Copernic „Pămîntul se învîrtește în jurul soarelui" constituie supoziția sa de bază; în timp ce „orbitele planetelor sînt circulare" și fundamentele prenewtoniene ale mecanicii etc. sînt supoziții auxiliare). În ordinea determinării funcției de testare a unui efect practic, trebuie să apelăm la analiza logică pentru a clarifica dacă acest test trebuie inclus în întregul sistem testat al teoriei sau doar într-o parte a acestuia și dacă este așa în care parte.

Pe parcursul testării teoriei prin practică, în conformitate cu succesul sau eșecul practicii ne dăm seama dacă scopul nostru subiectiv, planul și ideea s-au materializat sau nu, astfel încît să judecăm adevărul sau falsitatea lor. Dar însuși succesul sau eșecul practicii poate constitui subiect al analizei logice concrete. Efectul practicii poate fi direct sau indirect în prezent sau pe lungă durată, parțial sau total. O anumită practică constituie un succes luînd în considerație efectul ei direct, prezent și parțial, dar constituie un eșec, luînd în considerație efectul ei indirect, de lungă durată și total. Și în situație contrară această afirmație rezistă. Ea este evidentă în special în testarea teoriei științelor sociale prin practică.

Unele realități obiective, cum ar fi fenomenele astronomice, nu pot fi schimbate de către omenire. De aceea, cînd spunem că teoriile astronomice sînt testate prin practică, nu ne referim la sensul caracteristic al practicii, ci la observația astronomică bazată pe predicții. Pe parcursul acestei practici, funcția inferenței logice este mult mai importantă. De exemplu, planeta Neptun a fost descoperită mai întîi ca urmare a construirii unei predicții logice, după aceea procedîndu-se la observație. Rezultatul observației a îndeplinit funcția de a verifica mecanica lui Newton și teoria mișcării planetare heliocentrice.

Capacitatea de a face predicții științifice exacte se bazează pe o practică anterioară și pe inferență logică. În general vorbind, o predicție științifică verificată logic trebuie să fie determinată ca adevărată sau falsă și prin practica ulterioară. Aceasta, deoarece adesea nu reușim să dovedim complet adevărul premiselor verificării logice aflate la baza predicției științifice. De asemenea, adeseori nu reușim să determinăm complet sfera de aplicare a respectivului adevăr. Mai mult, treptele inferenței logice nu sînt în mod necesar inevitabile (de exemplu, unele dintre ele pot fi inducții incomplete; nu putem ști cînd anumite inferențe disjunctive au epuizat toate posibilitățile; unele inferențe ipotetice pot să nu aibă condiții necesare și suficiente, și așa mai departe). De exemplu, predicția existenței stelelor neutronice și a neutrinelor a necesitat testul fundamental al practicii și numai astfel și-a dobîndit verificarea. Predicția existenței găurilor negre nu a fost încă dovedită prin practică.

III. Unele afirmații și teorii nu pot și nu trebuie să fie verificate direct prin practică, devenind posibil sau necesar să le verificăm indirect numai prin logică. În această privință apar cinci situații:

1) În cazul multor teoreme matematice este imposibil să se facă o verificare directă prin practică. De exemplu, conjectura lui Goldbach în teoria numerelor nu are încă nici

o aplicare practică și astfel nu poate fi testată prin practică. Operațiile matematice pot fi privite ca practici în sensul lor relativ. Totuși, indiferent cîte operații matematice s-au făcut, este încă imposibil să se dovedească inevitabilitatea afirmației că limita numerelor pare poate fi exprimată prin suma a două numere prime. Această inevitabilitate poate fi dovedită numai printr-o operație logică. Tot în această situație se află și teorema celor patru culori din topologie. Această teoremă a fost demonstrată în 1976 de către doi matematicieni americani care și-au bazat judecata logică pe operații prin computerul electronic de ordinul a 20 de bilioane.

2) Teoriile referitoare la multe dintre problemele istoriei trecute nu pot fi verificate direct prin practică. De exemplu, problema originii ființelor umane. Este imposibil de reprodus în laborator procesul transformării antropoidelor în oameni. Nu avem altă cale decît să dovedim acest proces prin raționament logic pe baza materialelor practice, furnizate de anatomia comparată, embriologie paleontologie și obiectele materiale scoase la iveală de sub straturile de pămînt.

Apropo de aceasta, afirmația „nu există nimic imposibil de a fi perceput, ci ceva ce nu a fost încă perceput" are condiția ei limitativă. Din cauza ireversibilității istorice și absenței dovezilor scrise sau materiale ale trecutului, multe detalii ale lucrurilor din istoria trecută nu pot fi cunoscute. De exemplu, multe specii dispărute în istoria trecută nu au lăsat nici un fel de urme și astfel ele nu vor putea fi niciodată cunoscute. Omenirea este o realitate limitată, astfel că dispariția omenirii constituie limita absolută a cunoașterii umane. Senzațiile multor animale nu pot fi cunoscute în întregime de către noi. Așa cum spunea Engels, este imposibil pentru noi să cunoaștem impresiile vizuale ale furnicilor. Aceste lucruri nu pot fi cunoscute, deoarece practica umană are cîteva limite absolute. Dacă am încerca să facem anumite presupuneri despre aceste lucruri, atunci aceste presupuneri nu ar fi niciodată verificate prin practică.

3) Judecata asupra adevărului anticipației ar trebui să constituie subiectul ultimei dovezi directe prin practică după verificarea logică. Totuși, adevărul sau falsitatea unor teze anticipative pot fi determinate fără să așteptăm o practică viitoare. De exemplu, spunem „Soarele va răsări de bună seamă mîine", adevărul sau falsitatea acestei predicții pot fi judecate fără să așteptăm pînă mîine. Această predicție nu este derivată din simpla experiență a repetării fenomenului că soarele răsare zilnic de atîta vreme. Această predicție capătă o verificare logică după analizele sintetice ale unor asemenea realități că: Pămîntul face o rotație zilnică, dezvoltarea Pămîntului nu a ajuns încă în stadiul morții, această regiune nu este localizată în zona Polului Nord, și așa mai departe.

4) Unele teze despre infinitate, ca infinitatea timpului și spațiului, infinita divizibilitate a structurii materiei etc., nu pot fi dovedite prin practică, dar pot fi dovedite indirect prin logica aflată la baza practicii. De exemplu, conceptul infinității timpului derivă prin raționament logic din teoria că materia nu poate fi nici creată și nici distrusă. Această teorie a fost dovedită în practică. Infinitatea spațiului derivă din principiul că „spațiul este forma de existență a materiei" care a fost verificat prin practică. În acest proces am negat tezele spațiului limitat prin legea dovezilor indirecte, făcînd o selecție între două teze contradictorii prin legea terțiului exclus. Unii oameni susțin că datorită imposibilității dovedirii în mod direct a acestor teze ale infinității prin practică, ele ar constitui genul de ipoteze care nu pot fi nici afirmate și nici negate la nesfîrșit. Opinia mea este că această concepție respinge posibilitatea ca practica să poată aduce o dovadă indirectă prin logică.

5) Asupra unor teze vizînd sfera gîndirii, nu putem decide direct prin practică în ce privește adevărul sau falsitatea lor. De exemplu, o judecată asupra esenței unei anumite teorii filozofice nu poate fi testată direct prin practică. Bineînțeles, există un criteriu care să distingă ce este materialism și ce este idealism. Totuși, pentru a decide dacă un sistem filozofic oarecare aparține concepției materialiste sau idealiste sau este un sistem eclectic, un compromis al amîndoura, și pentru a ne da seama despre ce fel de materialism sau idealism este vorba, nu putem face decît analize logice în acord cu realitatea ideologică a sistemului filozofic respectiv. Bineînțeles, așa-zisa testare prin practică nu se referă aici la semnificația caracteristică a schimbării lumii și nici nu este o testare directă prin practică. Testarea practică a tezelor de acest fel este plină de încertitudine astfel că este dificil de a ajunge la o judecată, decisivă asupra adevărului sau falsității lor

Spunem referitor la multe teze matematice, la unele teze de anticipație științifică și la unele teze despre infinitate, după verificarea lor logică pe baza practicii, că unele dintre ele nu pot obține o ultimă verificare prin practică, în timp ce altele pot obține această verificare, dar adevărul sau falsitatea pot fi stabilite fără să așteptăm această ultimă verificare prin practică. Ar trebui subliniat faptul că toate aceste situații au condițiile lor stricte. Aceste condiții sînt: argumentele verificării logice trebuie să fi suferit o îndelungată și repetată testare prin practică, în consecință ele trebuie să fie în întregime sigure; verificarea lor logică trebuie în mod inevitabil să se folosească de logica deductivă. Adică relațiile logice între premisa și concluzia

lor, adică între teze ca argument și teze ca tema, trebuie să fie relații de implicație tautologică. Dacă nu există aceste condiții stricte, orice teză trebuie să sufere o ultimă verificare prin practică după verificarea logică și doar atunci putem decide asupra adevărului sau falsității ei.

Aici fac o deosebire, între ,,cea din urmă verificare'' *(last verification'')* și ,,ultima verificare'' *(,,ultimate verification'')*. Cuvintele ,,din urmă'' denotă ultimul pas al testării, în timp ce cuvîntul ,,ultim'' înseamnă ultimul nivel al testării. Așa cum am spus mai înainte, *unele teze și teorii nu trebuie să treacă prin* cea din urmă verificare practică, dar ele constituie totuși obiectul ultimei verificări prin practică. Aceasta, deoarece verificarea logică ca cel din urmă pas al testării, argumentele folosite și regulile logice ale probelor, toate au trecut printr-o verificare strictă prin practică. *În consecință*, chiar și în aceste cazuri, practica rămîne singurul criteriu al adevărului sau falsității, în timp ce verificarea logică este doar un mijloc necesar pe parcursul testării și nu un alt criteriu al adevărului, paralel cu practica. Logica s-a format în calitate de cristale și sedimentări ale practicii îndelungate și a dobîndit o independență relativă. De atunci, elementele logice penetrează întreg cursul testării teoriilor prin practica de la început pînă la sfîrșit. În unele cazuri, practica trebuie să-și îndeplinească funcția indirect prin verificarea logică.

Istoria filogenezei gîndirii umane se repetă într-o formă concentrată și condensată în istoria ontogenezei gîndirii copilului. Școala psihologică contemporană de la Geneva, condusă de J. Piaget, a studiat dezvoltarea psihologiei infantile. Cercetările acesteia ne arată că noii născuți sînt incapabili să distingă subiectul de obiect. Existența obiectului, spațiului, timpului și cauzalității, toate aceste concepte și capacitatea de a gîndi logic se formează treptat în studiul ulterior al activității de percepere (,,*perceive-act*''), adică în practica copiilor.

Astfel, procesul dezvoltării istorice a întregii omeniri și a fiecărui individ în parte a demonstrat că practica este unicul și ultimul criteriu al adevărului cunoașterii umane.

(Traducere din limba engleză de *Mihai Milca*)

RELEVANȚA ISTORIEI ȘTIINȚEI PENTRU FILOZOFIA ȘTIINȚEI

DE

ANGELA BOTEZ

Mult discutata relevanță sau irelevanță a istoriei științei pentru filozofia științei se referă — la nivel disciplinar — la multiplele interacțiuni între concepțiile epistemologice și modalitățile de cercetare și scriere a istoriei diferitelor științe, iar la nivelul proceselor reale de cunoaștere științifică și meditație filozofică la impactul între gîndirea filozofică și evoluția științei. În cadrul acestui din urmă aspect al interacțiunii ne vom referi la *rolul determinant al pattern-urilor cognitive* impuse de științele cotate la un anume moment istoric drept semnificative pentru întreaga cunoaștere științifică față de orientările filozofiei științei. Considerăm semnificativă această latură a interdependenței știință-filozofie-moment istoric pentru înțelegerea și ordonarea multiplelor concepții asupra dinamicii științei ca obiect atît al istoriei științei cît și al epistemologiei. Vom releva în acest scop aspecte al influenței pe care au avut-o anumite etape ale cunoașterii științifice asupra conturării diferitelor atitudini epistemologice cu privire la dezvoltarea științei.

După părerea noastră, în evoluția concepțiilor de filozofia științei se poate desprinde o succesiune de paradigme epistemologice conturate în funcție de opțiunile ideologice, filozofice, metodologice ale comunității specialiștilor. Influențați de știința sau tipul de știință dominant într-o anumită epocă istorică, epistemologii afirmă și susțin o anumită viziune asupra cunoașterii științifice ca modalitate ,,normală'' de abordare, modalitate în limitele căreia se încearcă explicarea fiecărui fenomen sau proces al științei.

Funcționarea opțiunii comunității de specialiști (filozofi, logicieni, istorici ai științei) în afirmarea și susținerea acestor viziuni generale este mai relevantă decît funcționarea ei

în cazul comunității oamenilor de știință așa cum apare în teoria paradigmelor elaborată de Th. Kuhn.

Nu intenționăm să susținem determinarea univocă a teoriilor epistemologice de către diversele paradigme științifice, căci între cele două domenii există o interacțiune continuă, precum există pentru fiecare din ele multiple alte determinări. Se susține însă uneori irelevanța pentru filozofia științei a istoriei reale a științei, pe motiv că filozofia ar avea ca obiect al reflecțiilor sale o imagine ideală a științei și nu diversele ei aspecte concrete. De aceea nu ni se pare inutilă sublinierea faptului că însăși această imagine ideală a științei a cunoscut o schimbare odată cu evoluția cunoașterii științifice, schimbare care privește și perspectiva epistemologică asupra dinamicii științei.

La închegarea imaginii ideal a științei contribuie atît oamenii de știință care elaborează generalizări cu privire la obiectul și metoda lor de cercetare, cît și istoricii științei care validează repetabilitatea unor trăsături ale acestora, logicienii și filozofii care fundamentează o anumită atitudine cognitivă față de realitate. Comunitatea aceasta de specialiști conturează o anumită imagine a științei ideale, adică nu numai definirea științei, dar, în funcție de ea, și o anumită perspectivă asupra modului cum se naște și se dezvoltă aceasta.

Ca principale trăsături care conduc la constituirea viziunii standard asupra esenței științei sînt de luat în considerare: modul de a vedea raportul subiectivului cu obiectivul, poziția metodologică față de instrumentul matematic, un anumit mod de înțelegere a raționalității, toate acestea fiind strîns legate de conținutul științificului, de locul și importanța diferitelor științe și clase de științe în sistemul taxonomic, de semnificația de care se bucură o anume știință în cîmpul cunoașterii la un moment istoric dat. Un tip de teorie în știința unei epoci se află în strînsă dependență de procedurile logice și matematice puse în joc în acea epocă. Astfel spiritul fizicii a stăpînit vreme îndelungată viziunile epistemologice, ca apoi științele biologice să impună modelul lor în explicația evoluției științei. Științele sociale care tind a se impune ca pondere și importanță la ora actuală au provocat deja crize de definire a științificului. I se cere științei nu numai să descrie și să explice lucrurile, ci să le și interpreteze și să le înțeleagă în perspectivă istorică.

Desprinzînd caracteristici generale din teoriile și concepțiile ce se înfruntă cu privire la evoluția științei, constatăm trei paradigme standard implicate în numeroasele perspective care încearcă să aproximeze complexa realitate a creșterii științei în unitatea și diversitatea ei: viziunea *cumulațională*, *mutaționistă*, *sistemică*. Desigur, ele nu apar ca poziții deplin conturate în lucrările diverșilor autori, ci mai mult ca dimensiuni caracteristice anumitor orientări [1]. Viziunea cumulațională caracterizează de obicei empirismul și pozitivismul, mutaționismul, noua filozofie a științei (Th. Kuhn, St. Toulmin, J. Lakatos, P. Feyerabend, J. Agassi etc.), iar viziunea sistemică începe să se închege la autori precum: J. A. Blachovicz, R. Ackermann, E. Laszlo, H. M. Foerster, Burkley, A. Polikarov, Sadovschi, M. Drăgănescu.

Clasificarea pe care o propunem este strîns legată de istoria științei, apărînd mai semnificativă dacă se pune în legătură imaginea științei așa cum a impus-o revoluția științifică copernicană-newtoniană și viziunea cumulațională, imaginea impusă de revoluția științifică în fizica secolului XX și viziunea mutațională sau legătură sesizabilă dintre imaginea științelor biologice, cibernetice, și sociale actuale și viziunea sistemică.

Revoluția în științe, începută cu Copernic, realizată prin Kepler, Galilei și definitivată cu Newton, a creat cunoscuta imagine a științei ca reflectare a unui univers coerent, care funcționează cu precizie mecanică în ansamblul său constituit din părți decompozabile și procese reversibile. De la planul mișcării astronomice și pînă la nivel atomic modelul cognitiv newtonian introduce o ordine bazată pe legi unitare. Ca reușită impresionantă a rațiunii umane în căutare continuă a unui model unitar de cunoaștere, pattern-ul științei newtoniene s-a impus și în alte domenii ale gîndirii, pentru că — așa cum remarca Popper — , ea a fost o teorie foarte bună într-o anumită lume, ea a dat predicții foarte bune și a reușit să transforme toate aparentele dificultăți ale predicțiilor sale în victorii, ceea ce a creat impresia că ea este valabilă în orice lume gîndită [2].

Astfel că imaginea fizicii newtoniene a alimentat o viziune cumulațională în epistemologie — viziune în care știința era definită drept capacitatea omului de a acumula cunoaștere pe baza observațiilor sale asupra mediului înconjurător determinat de legi obiective, posibil de a fi cunoscute, dar imposibil de a fi perturbate de către subiect în relația de cunoaștere. Idealul certitudinii și al obiectivității absolute născut în aceste condiții face ca raționalitatea să fie egalată cu logicitatea și aceasta cu justificarea empirică. Îndreptățită ca reacție împotriva tendințelor anterioare de speculație excesivă și fărîmițare ideatică, această viziune a extins lupta

---

[1] Am expus mai pe larg aceste idei în lucrarea noastră *Dialectica creșterii științei*, București, Edit. Academiei, 1980.

[2] K. Popper, *Logica cercetării*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981.

împotriva ipotezelor speculativ-teoretice, pînă la impunerea unui imperativ distrugător pentru știință: excluderea oricărei problematizări teoretice care ar putea să apară prin creația teoretico-imaginativă a subiectului cunoașterii [3]. Una din cele două posibilități ale genezei cunoașterii științifice, cea care se referă la trecerea de la fapte la teorie, a fost absolutizată, iar cea de a doua, care se referă la trecerea de la teorie la fapte, a fost negată.

Specificul dezvoltării obiectului fizicii, care pare întins și repetabil în desfășurare, a sugerat epistemologiei o perspectivă de creștere a științei în care teoriile care se succed răspund din ce în ce mai bine acelorași întrebări ridicate de fapte. O teorie mai bună cuprinde toate soluțiile predecesoarelor, adăugînd noi soluții și noi date verificabile. O astfel de concepție susține posibilitatea unei reconstrucții în istoria științei a tuturor tradițiilor științifice prin prisma unor criterii fixe.

Matematica servește într-o astfel de perspectivă ca limbaj mijlocitor pentru exprimarea exactă a legilor închegate pe baza observațiilor empirice. Conceptele specifice impuse de paradigma de cunoaștere newtoniană, întinderea, forța, gravitația, masa atrag normal după ele folosirea în epistemologie a unor concepte, precum observația, experimentul, legea, cauzalitatea, justificarea, măsurarea etc.

Etapa newtoniană în cunoașterea științifică și teoriile cumulaționiste corespunzătoare în epistemologie s-au dovedit absolut necesare în progresul general al cunoașterii științifice și filozofice, însă absolutizările pe care le-au provocat sînt dăunătoare. Dealtfel, istoria întreagă a științei servește exemple contrare acestor absolutizări, dar întorsătura cea mai dramatică se realizează în secolul al XX-lea care aduce nu numai o nouă teorie în fizică, ci și un nou mod de a face fizica, de a face știința, într-o modalitate relativistă, care ține seama de *relația* obiect-subiect în procesul cunoașterii. Factorul uman este reintrodus în structura științei prin modelul teoretic elaborat ideal. Cunoașterea interacțiunii fenomen cercetat-cercetător devine o dimensiune necesară a științei pentru că numai ea dă posibilitatea estimării erorii. Plank, Heisenberg, Einstein au elaborat pe baza experimentelor ideale ipotezele lor teoretice. Ei au impus primatul teoriei elaborate constructiv asupra experimentului empiric pe care-l consideră subordonat. Teoria informației a lui Shannon constată că între obiect și subiectul cunoașterii există un proces de comunicare al cărui rezultat este informația. În acest circuit, subiectul este activ, de aceea orice concluzie se stabilește în condiții de parțială incertitudine, astfel că prin dezvoltarea perspectivei probabiliste se implementează modul de gîndire statistic în tot mai multe discipline științifice.

O altă modalitate de a face știință tot atît de eficace ca cea de care a uzat paradigma newtoniană se evidențiază odată cu noul spirit științific al secolului al XX-lea. Se pornește acum de la teorii construite pe baza experimentelor mentale imaginare. Matematica nu mai ajută doar la descoperirea legilor, ci inventează chiar ea modele pe care le propune științelor. Propunerea acestor modele ipotetice se bazează pe probabilitatea ca unele din ele să se verifice prin fapte. Se schimbă deci în primul rînd orientarea de la fapte spre teorii cu orientarea de la teorie spre fapte, dar se schimbă și modalitatea de a înțelege obiectivitatea, raționalitatea și progresul cunoașterii științifice. În primul rînd, nu numai că nu mai este exclus orice problematic teoretic, ci chiar raționalitatea științei constă în capacitatea sa speculativă de a problematiza continuu, de a critica și a căuta noi adevăruri cît mai neașteptate, adevăruri care dărîmă edificii de cunoaștere bine structurate. Critica devine pentru prima oară principala problemă a științei, ea nu mai folosește ca pînă acum doar pentru înlăturarea erorilor în vederea deschiderii procesului de acumulare pozitivă a adevărurilor. Critica definește raționalitatea științei, care nu mai este căutată la nivelul unei obiectivități și logicități absolute. Criteriile de raționalitate și implicit cele de progres al cunoașterii sînt căutate în procesualitatea cunoașterii, fie în eficacitatea de rezolvare a problemelor (Laudan), fie în succesiunea programelor de cercetare (Lakatos), fie în evoluția conceptuală (Toulmin).

Caracteristicile științei secolului al XX-lea sînt date de teorii relativiste, probabiliste, de implicarea constructivă a subiectului în cunoaștere, de apariția informației în raportul obiect-subiect. De aceea epistemologia este obligată acum să se preocupe și de procesele ce au loc în interiorul subiectului cunoscător, în producerea și dezvoltarea cunoașterii, în crearea și utilizarea simbolurilor. Matematica se dovedește valoroasă nu în primul rînd prin aprecierile ei riguros cantitative, ci prin sistemul său universal de simboluri care dă o mare libertate de mișcare gîndirii, dincolo de experiența imediată, prin posibilitatea de imaginare a diverselor modele teoretice pe care le pune în competiție și le supune la teste tot mai tari.

Este epoca în care construcții teoretice de amploarea geometriei riehmaniene și a teoriei socialismului științific își găsesc aplicarea practică. Este epoca în care epistemologia trebuie să-și lărgească căile de acces spre cunoaștere prin utilizarea unei logici noi. După părerea lui Grigore Moisil, logica rela-

[3] L. Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, București, Edit. științifică, 1969, p. 146.

țiilor este aceea care va face inteligibilă pentru filozofie ideea științifică de relativitate [4].

Concepte științifice precum timpul, ireversibilitatea, entropia, informația, indeterminarea, relativitatea, probabilitatea își extind sfera de utilizare pînă la teoriile epistemologice, unde apar alături de concepte, precum falsifiere, incomensurabilitate, paradigmă, revoluție, problemă, critică etc.

După părerea noastră, nici un epistemolog nu mai poate rămîne cumulaționist din momentul în care sesizează și ia act de noua față a științificului, care a apărut explicit abia prin revoluția științifică din secolul al XX-lea.

Într-o scrisoare adresată lui K. Popper, Einstein respingea tendința pozitivistă la modă, aceea de a mărgini știința la ceea ce este observabil. „Eu — scria el — cred ca și dv. că teoria nu poate fi fabricată din rezultate de observații, ci ea poate fi numai inventată[5]. Atitudinea antiinductivistă și antireducționistă este întotdeauna și o atitudine anticumulaționistă. „Cel mai brut și mai greșit model al cunoașterii — remarcă Popper — — ni-l oferă « modelul » unei grămezi de enunțuri de observație care crește continuu" [6]. Putem caracteriza viziunea cumulaționistă cu expresia lui Th. Kuhn, care arată că toți cei ce se includ în această direcție caută să demonstreze că știința evoluează spre ceea ce dorim noi să cunoaștem, avînd o finalitate teleologică. Noua viziune asupra dinamicii științei exclude perspectiva teleologică și privește mișcarea cunoașterii de la ceea ce cunoaștem într-o direcție imprevizibilă [7].

Nu se poate face o identificare a cumulaționismului și mutaționismului cu inductivismul și deductivismul, pentru că „după cum remarca și M. Hesse, inductivismul secolului al XVII-lea era cumulativ, pe cînd inductivismul probabilist și deductivismul actual sînt mai degrabă pluraliste [8].

Numai ignorarea legăturii între etapa de dezvoltare a științei și teoriile epistemologice care se elaborează la un moment dat a dus pe unii cercetători la posibilitatea de a introduce în același curent cumulaționist toate concepțiile inductiviste și pe cele ipotetic-deductive. După cum se poate remarca, deosebirea cumulaționism-mutaționism nu constă în acceptarea progresului cunoașterii de către primul și negarea lui de către cel de al doilea, ci în criteriile și modalitățile de a gîndi acest progres ca o construcție cu un plan prestabilit la care se adaugă mereu noi cărămizi sau ca o succesiune de reconstrucții care adaugă cărămizi dar după noi planuri structurale.

Este adevărat că există unele tendințe în cadrul viziunii mutaționiste în sensul absolutizării discontinuității, alături însă cu construcții echilibrate (vezi Musgrave, Sneed, Stegmüller, Laudan, Lehrer, Hartmann) care deschid calea unor noi orientări — orientarea sistemică. Viziunea sistemică este determinată de aceeași revoluție științifică declanșată în secolul al XX-lea dar apare, după părerea noastră, în legătură cu altă mare descoperire a perioadei, de data aceasta în biologie: teoria moleculară a codului genetic. Aceasta constituie, după J. Monod [9], cea mai șocantă descoperire a științei actuale pentru că ea se referă la secretul vieții, punîndu-l între cele două mari limite de cunoaștere ale biologiei: nașterea naturii vii și funcționarea creierului uman. Semnificația deosebită a acestei teorii pentru om face ca biologia genetică să-și extindă implicațiile dincolo de sfera științelor și să creeze, așa cum au creat fizica lui Newton și a lui Einstein, o nouă paradigmă culturală și chiar de civilizație. Încă Driesch, Elsasser și Polanyi au observat că invarianța sistemelor și teleonomia ca principale proprietăți ale lumii vii (obiectul biologiei) nu violează obiectivitatea științei, dar nici nu pot fi explicate prin legile cunoscute ale fizicii și chimiei. Cercetarea mecanismelor chimice ale invarianței reproductive și ale mecanismelor moleculare care asigură creșterea lumii vii înlătură misterul susținut de vitalismul filozofic cu privire la lumea vie, dar demonstrează totodată ireductibilitatea acesteia la materia nevie. Pentru a cerceta acest domeniu matematica trebuie să furnizeze o nouă modalitate de cercetare care să se poată surprinde caracteristicile sistemului viu în echilibru dar și variațiile lui în interacțiunile posibile cu alte sisteme în schimbare. Teoriile lui Prigogine, Glausdorf, Eigen caută astfel de soluții.

Pe de altă parte, și științele sociale, economia politică cu teoria lui Marx, sociologia cu Gurvitch, Mauss, antropologia cu Sorokin, Levy-Strauss, psihologia cu Piaget și Levin, istoria, dreptul, concep obiectele lor ca sisteme complexe, deschise și în continuă mișcare, sisteme care implică și subiectul cunoașterii. Metodologia acestor științe trebuie să

---

[4] Gr. C. Moisil, *Încercări vechi și noi de logică neclasică*, Edit. științifică, București, 1965, p. 427.

[5] A. Einstein, *O scrisoare către K. R. Popper*, din 1935, în *Logica cercetării*, p. 427.

[6] K. Popper, *idem*, p. 64.

[7] Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică, 1974.

[8] M. Hesse, *Models of Theory. Change in Logic. Methodology and Philosophy of Science*. IV North-Holland Publishing Company Amsterdam, London, 1973, p. 388.

[9] J. Monod, *Le hazard et la necesité*, Paris, Seuil, 1970.

aibă un specific sistemic-dialectic, tocmai „pentru a le constitui în forma unor cadre intelectuale care să nu elimine din realitatea ce vor să o explice tocmai caracterele ei specifice [10]". Modelele de matematizare necesare acestor ştiinţe folosesc atît proceselor de descoperire şi verificare a unor legi prin raportare statistică la fapte, cît şi celor de naştere a unor teorii ipotetice pe baza experimentărilor imaginare şi de aplicare a lor la realităţi concrete. Se fundamentează astfel un nou tip de formalizare matematică bazat pe teoria generală a sistemelor care caută să surprindă organizarea structurilor complexe în conţinutul subsistemelor, dar şi schimbarea acestei organizări în procesul de interacţiune şi evoluţie a suprasistemelor (vezi teoriile lui Beth, Markov, Thom). Concepte precum replicare, invarianţă, mutaţie, selecţie, cod genetic, sistem, comunicare, fenotip, genotip, relaţie, ierarhie, comprehensiune, structură, funcţie cu evidente rădăcini în ştiinţele biologice şi sociale apar în teoriile epistemologice. Interdisciplinaritatea devine principiu imperativ în cazul cercetării unor sisteme de complexitatea celor biologice şi sociale. De fapt, una din principalele ştiinţe interdisciplinare, cibernetica, îşi spune puternic cuvîntul în stabilirea imaginii ştiinţei actuale. Principiile interactive sînt esenţa unei astfel de imagini, interdependenţa, interacţiunea, întrepătrunderea devin semnificative şi pentru caracterizarea generală a ştiinţei, concepută ca sistem, nu mai poate fi ruptă şi analizată independent de celelalte sisteme cu care se află în corelaţie.

[10] D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, Bibl. de filozofie românească, Bucureşti, 1934, p. 101.

INFORMAŢIA NEDISCURSIVĂ ÎN CUNOAŞTERE

DE

ŞTEFAN GEORGESCU

Analiza informaţiei disociază înăuntrul ei între un suport şi o semantică, aceasta din urmă fiind definită ca efect al informaţiei în psihismul receptorului său sau ca urmă lăsată de informaţie în memoria lui. Transmiterea informaţiei se realizează adesea prin limbaj — fie că este vorba de limbajul natural, verbal, fie de limbaje artificiale matematice sau de alte limbaje cifrate. O informaţie al cărei suport este un limbaj se numeşte *informaţie discursivă*. În sens curent, discursivitatea constă în expresia verbală a gîndirii.

În vocabularul specializat al filozofiei cunoaşterii, discursivitatea este opusă intuiţiei. Discursiv este acel mod de cunoaştere care accede la obiectul său nu în mod direct, ca intuiţia, ci indirect, printr-un ocol, mediat de limbaj şi de alte operaţii elementare considerate a alcătui gîndirea discursivă sau raţionamentul.

În optica unora dintre gînditorii raţionalişti, discursivitatea nu epuizează cîmpul gîndirii. Pentru Hegel, „gîndirea este totdeauna intuitivă în acelaşi timp, ca şi discursivă" (*apud* J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953, p. 168). Kant, căruia i se datorează conceptul fecund de intuiţie intelectuală a elaborat şi pe cel de sinteză transcendentală, prin care un obiect este în mod nemijlocit reprezentat, dar care nu este produsă prin înţelegere, *ci dată*.

Însă atît în prelungirea ideilor marilor filozofi germani premarxişti, cît şi în cadrul împotrivirii faţă de ele, intuiţia a fost fie dizolvată în gîndirea discursivă, fie eliminată din sfera gîndirii şi pusă pe seama unor facultăţi neintelectuale: sensibilitate („inimă"), instinct etc.

Pe acest temei a apărut credinţa că fidelitatea faţă de poziţia raţionalistă este condiţionată de recunoaşterea discursivităţii gîndirii. Există chiar tendinţa de a crede că o informaţie nu poate lua decît o formă discursivă şi că nu este utilizabilă decît dacă produce o descriere într-un limbaj determinat. Ca expresie a înţelegerii cunoaşterii în spiritul atomismului logic, Wittgenstein a emis sentinţa metodologică că „tot ceea ce poate fi spus poate fi spus în mod clar; despre ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă", unde „*în mod clar*" echivalează evident cu „*în manieră logico-matematică*", eventual axiomatică, iar cele în legătură cu care „*trebuie să se tacă*" sînt *analogiile, modele, metaforele*.

În realitate, o informaţie poate să nu fie exprimată verbal în mod clar, poate să fie

nediscursivă; și nu este vorba aici numai de informații de ordin estetic, cum sînt cele muzicale, ci și de informații cu valoare preeminent cognitivă. Există informații pe care le păstrează memoria sau le creează imaginația care nu se exprimă de loc sau se exprimă cu totul incomplet prin intermediul limbajului și care pot totuși îndeplini un rol important în cunoaștere și în acțiune.

În acest sens, în măsura în care există analogii și, pe această bază, posibilitatea transferului de concepte între cunoaștere în general și învățare, o anumită putere probantă pentru existența și valoarea informației nediscursive o are învățarea prin imitație, care, dacă se are în vedere ceea ce s-a numit „școala fără ziduri" — de dincoace de 6 ani și de dincolo de 18—24 ani — este forma cea mai răspîndită de învățare. Însușirea nediscursivă a unor cunoștințe privind activități profesionale se realizează însă și în instrucția școlară, universitară, prin cursurile de reciclare, în general în ceea ce se numește stagiu de practică. De obicei, cel de la care se învață nu descrie ceea ce face, ci face pur și simplu; el fie că nu poate să explice ceea ce face, lipsindu-i termenii adecvați, fie că nu consideră necesară explicația.

Cel interesat învață văzînd, exersînd și poate să învețe destul de bine. Ansamblul de informații, în principal vizuale, receptate de el sînt combinate într-o structură globală, în ceea ce se numește *pattern* sau model descriptiv, care ia forma unui program de acțiune. Împotriva prezumției că practicantul a construit pentru propria sa folosință o descriere discursivă ca suport al informației despre operațiile pe care le are de făcut, trebuie precizat că, în general, lui îi lipsesc într-o și mai mare măsură termenii necesari.

Transmiterea de informații nediscursive legitimează așa-numita ucenicie, formă de învățare necesară chiar la niveluri înalte de formație intelectuală și în activități care nu sînt, ca munca giuvaergiului — de exemplu —, pur manuale. În această lumină, ucenicia studentului în munca științifică apare ca legitimă nu pentru că cercetătorului pe lîngă care lucrează i-ar lipsi mijloacele verbale de a descrie ceea ce face, ci pentru că, nesigur de rezultat — orice cercetare autentică comportînd riscul eșecului —, cercetătorul preferă să nu vorbească despre ceea ce face, ci să facă, să caute pur și simplu. În caz de succes, el va vorbi cu plăcere despre metodele utilizate, susținînd că știa că îl vor conduce la rezultat; o asemenea evaluare făcută constatativ-aposteriori este exagerată în sensul că imaginea demersurilor care au dus la rezultat este raționalizată excesiv. Dimpotrivă, imaginea gîndirii în stare de efort apare într-o lumină mult mai modestă ca desfășurare prin tatonări în bună măsură întîmplătoare; va fi de asemenea reținută, rezervată, evaluarea normativă-apriori a demersurilor gîndirii creatoare. În acest ultim caz, va fi de obicei exagerat caracterul ludic sau vor fi supradimensionați factorii extralogici (obstacole provenind din mediul instituțional sau social, condiții tehnice imperfecte etc. etc.), factori evocați de cercetător pentru a se pune la adăpost în cazul eventualului eșec.

Rezultă că, oricum, se poate cunoaște de către observator mai bine cum trebuie realizată cercetarea văzînd ce face cercetătorul, decît ascultînd ce spune el că face. Se înțelege că ucenicia este profitabilă subiecților cu un ascuțit spirit de observație, dat fiind că cercetătorul are o mare putere de disimulare, de regulă proporțională cu valoarea sa.

Recursul la informații fără suport discursiv poate fi pus în evidență și în alt domeniu al activității universitare. Cu cîțiva ani în urmă, cînd concursul de admitere în facultate cuprindea probe orale cu ponderea de două treimi, o comisie de examen a respins un candidat pentru modul mecanic, necontrolat în fond, dar dezinvolt, teatralizat, chiar șarjat, de a-și etala cunoștințele: avea în față un candidat „de profesie", într-un sens un „expert" al examenelor, abrutizat de repetarea lor. În urma contestației, este găsit admisibil de o altă comisie care evaluează cunoștințele candidatului rezultînd din lucrarea scrisă și din ciornele răspunsurilor orale, în care absența logicii nu este observabilă; de asemenea, în scriitură nu transpare ușor caracterul candidatului. Buna-credință fiind factor comun, diferența de decizie provine din faptul că prima comisie a judecat cunoștințele conjunct cu o informație neexprimabilă în cataloage, poate chiar rămasă în subconștientul membrilor ei. Pe scurt, comisia de contestație, chiar dacă a fost alcătuită din examinatori la fel de buni psihologi, a fost lipsită de o informație individualizată, neredată, uneori cel puțin neredabilă chiar, într-un limbaj discursiv. Evoluția candidatului admis în urma contestației a confirmat justețea evaluării primei instanțe, care beneficiase și de informația nediscursivă.

O modalitate curentă de utilizare a informațiilor nediscursive constă în reprezentarea grafică a proceselor naturale sau socio-umane. Utilizată pe larg în numeroase domenii ca instrument de învingere a complexității, recodificarea are avantajul de a face complexitatea direct asimilabilă. Pe lîngă faptul că asigură o mare economie de gîndire, asimilarea directă a complexității servește ca impuls pentru relansarea orientată a gîndirii și a imaginației, alimentînd astfel un nou efort inductiv sau analogic. Multe din rezultatele științifice recente sînt datorate unor modele sau sînt redate în modele care recodifică informația dobîndită sub o formă glo-

bală, nediscursivă, mai puțin precisă dar mult mai pregnantă.

Informația nediscursivă intervine sistematic în științele tehnice și ale acțiunii, în praxiologie, și se bazează pe reprezentări ale lumii mai bogate, mai suple, mai elastice decît descrierile discursive. Acestea din urmă pot rareori să spună precis ce trebuie spus fără să devină lungi și obositoare. Modelele și în general *pattern*-urile, ca elemente componente ale așa-numitei funcții de mentalitate, spun mai imprecis, dar mai repede ce au de spus. (Avantajele iconografiei asupra expresiei verbale și rolul televiziunii în transmiterea de informații nediscursive au întreținut, o vreme, iluzia că ea va eclipsa „Galaxia Gutemberg". Or, la rîndul ei, gîndirea discursivă este superioară intuiției în alte privințe.)

Este remarcabil apoi că combinarea *pattern*-urilor, a informațiilor nediscursive nu impune — nici nu exclude, ce-i drept — recursul la mijloacele stricte ale raționamentelor demonstrative.

Întreaga importanță a informației fără suport discursiv apare în demersurile nedemonstrative (inductiv, analogic, transductiv) ale gîndirii, demersuri fundamentale pentru activitatea inovatoare, fie ea teoretică, fie practică. Informația nediscursivă poate servi direct înaintării fie a gîndirii către adevăr, fie a acțiunii către scop.

Operațiile cu informații nediscursive sînt supuse unor logici mai suple și mai tolerante decît logica obișnuită, logici grupate sub termenul de infralogică, precum și unor micrologici de acțiune. Omul, ca ființă activă, cîtă vreme se află în cursul creației fie de idei, fie de lucruri noi, nu are a convinge pe nimeni. De aceea, în creație constrîngerile al căror ansamblu alcătuiește logica pot fi mai puțin severe, mai flexibile, coerența mai puțin riguroasă decît în domeniul gîndirii discursive guvernată de logica categorică pentru care valorile fundamentale sînt analiticitatea și derivabilitatea.

În logicile creației și acțiunii, cărora li se circumscriu informațiile neelaborate discursiv, valoarea supremă este eficacitatea, adică măsura progresului către scopul activității fie ea spirituală, fie efectivă, practică. În acest orizont, orice informație, cunoștință, metodă este bună, dacă duce la rezultate bune.

În activitatea creativă abuzul de logică poate fi sterilizant. În fazele incipiente ale procesului creației grija de precizie și rigoare ar fi intempestivă. Spiritul hipercritic asociat logicii categorice care guvernează gîndirea discursivă ar putea ucide ideile noi în fașă, adică atunci cînd ele sînt prea slabe pentru a se putea apăra. Pe măsură ce procesul creației avansează, informațiile se organizează în sisteme, eliminîndu-se contradicțiile și inadvertențele. În fazele finale ale creației — verificare, comunicarea ideilor noi — se repune în întregime în drepturi logica categorică.

Fără asemenea precauții, rigorismul și intoleranța proprii logicii asociate gîndirii discursive sărăcesc creativitatea. Louis Couturat a remarcat în mod just că nu se va ști niciodată cît de scump a plătit umanitatea dominația exclusivă a rigorismului logicii aristotelice; se știe că numai în epoca modernă s-a trecut oarecum de la viziunea aristotelică cu accent pe comprehensiune, la viziunea baconiană cu accent pe acțiune. Este sigur că rigorismul logic a lăsat în gîndirea umană — europeană, cel puțin — mai multe urme decît erau necesare și că ar fi fost mare avantaj ca gîndirea, științifică chiar, să fi învățat mai devreme și mai bine să opereze cu noțiuni, idei, cunoștințe *fuzzy*. Căci tocmai în acest domeniu al operațiilor cu mulțimi *fuzzy* — al gîndirii nuanțate, cum îi spunea Grigore Moisil — se manifestă superioritatea gîndirii față de computere.

În cadrul gîndirii tehnice — care nu aparține cu necesitate cunoașterii comune — demersurile intuitive, bazate pe aptitudinea gîndirii de a opera cu concepte și idei *fuzzy*, ocupă astăzi încă, un loc important. În ciuda împletirii științei cu tehnica în procesul actualei revoluții științifico-tehnice, persistă puncte în care „ignorantul" este superior savantului, fapt pus în valoare prin metoda incompetenței descrisă de euristică.

Manipularea unor structuri *fuzzy*, a unor relații *fuzzy*, a unor concepte, a unei logici, chiar a unui limbaj *fuzzy* constituie o inalienabilă a gîndirii practice a activității cotidiene în care multe probleme nu cer soluții exacte, astfel că o cantitate considerabilă de *fuzziness* poate fi acceptată în scopul asigurării oportunității și a economiei de gîndire; o problemă care cere o soluție aproximativă are o rezolvare mult mai rapidă decît una care cere o rezolvare exactă.

Utilizarea informației nediscursive nu este legată numai de existența unor posibilități de cunoaștere în afara științei, existență care impune teoriei cunoașterii ca una din sarcinile sale majore să situeze știința printre alte forme de cunoaștere practicabile, ci chiar și în știință, unde conștiința perfect limpede, cristalină, obținută pe baza funcției elucidatorii a limbajului, nu este întotdeauna necesară. Metodologia științei a stabilit temeinic că o metodă confuză poate fi mai fecundă decît una perfect elaborată, care, strict vorbind, cum arăta Gaston Bachelard, nici nu mai merită numele de metodă, fiind rețetă sau program.

De aceea, pentru progresul cunoașterii nu poate fi decît profitabilă distincția unei pluralități de sisteme de cunoștințe; varietatea modalităților cunoașterii nu admite reducția lor la simpla dualitate a teoreticului și experimentalului. Cunoașterea rațională poate să nu

fie totdeauna complet elaborată; trebuie de aceea admise, alături de teoretic și experimental, *metodele nediscursive ca pattern-uri* de informație descriptivă. Teoretic, experimental și *intuitiv* sînt modalități de cunoaștere disociabile, fără a fi complet separabile. Diferența între ele constă în principal în faptul că prima — realizată exclusiv prin demersuri discursive și avînd o funcție pregnant elucidatorie — își trage valoarea din puterea sa *inferențială*, în timp ce valoarea ultimelor izvorăște din capacitatea lor *referențială*; mai ales cea de a treia, intuiția — gîndirea nediscursivă — operează cu modele referențial transparente.

Pe această bază, cîștigă teren ideea că cunoașterea științifică nu este numai ceea ce se poate exprima logico-matematic, iar raționalitatea nu se identifică cu logicitatea , cum scria Stephan Toulmin. Este de aceea greșit să se creadă că *pattern*-ul de *informație* descriptivă fără suport discursiv ar solicita facultăți neintelectuale. Existența lui ca sursă a cunoașterii și a acțiunii reabilitează însă vechea distincție — venind de la Nicolaus de Cusa — între *rațional*, care cultivă analiza fină, distincția clară și relația riguroasă și *intelectual*, care sesizează complexul, mergînd pînă la acceptarea așa-numitei *coincidentia oppositorum*; (astfel, în cunoașterea rațională rectilinia și curbilinia sînt distincte, în timp ce în cunoașterea intelectuală acestea se confundă, în infinitul mic).

Ideea dialectică a diversității și unității modelelor de cunoaștere permite dezabsolutizarea rațiunii; ea exclude totodată exaltarea intuiției fie că este practicată de către fenomenologie, conform căreia adevărul este dobîndit direct, nu discursiv, printr-o intuiție rațională a esențelor, fie într-o viziune biologistă în cadrul antiintelectualismului dezlănțuit de Bergson. Concepția despre superioritatea intuiției asupra discursului este moștenită de la Toma d'Aquino, care credea că „rațiunea este un defect de inteligență". Este, preciza Bergson, răscumpărarea imperfecțiunii noastre native etc. etc.

Existența unor informații neelaborate discursiv, neexprimate în limbaj, a constituit pretextul atacurilor antiintelectualiste vizînd abolirea „dictaturii" gîndirii și limbajului, sfărîmarea silogismelor și generalizarea empatiei ca metodă superioară de cunoaștere, a constituit, în ultimă instanță, temeiul apologiei misticismului din partea unor discipoli ai lui Bergson.

Concluzia noastră este că, concomitent cu critica de fond a tuturor concepțiilor care abhoră gîndirea, a iraționalismului și a antiintelectualismului, este necesară o mai corectă punere și rezolvare a problemei separării uzului de abuzul — caracteristic concepției tradiționale din filozofia cunoașterii — în materie de analiză și de deducție, pentru a lăsa locul cuvenit demersurilor nedemonstrative — și produselor lor: cunoștințe *fuzzy*, modele, metafore etc.

ARHITECTONICA TEORIILOR MATEMATICE. O ABORDARE MORFOGENETICĂ

DE

ALEXANDRU GIUCULESCU

1. În cultura europeană, organizarea cunoștințelor științifice într-un tot articulat, care să se deosebească net de celelalte forme ale cunoașterii, este o veche preocupare, constituind — la rîndul său — obiectul istoriei științei.

S-au împlinit două secole de cînd Im. Kant[1] schița pentru istoricii științei un program deosebit de atrăgător: să se examineze materialul de cunoștințe adunat sau care „poate fi luat din ruinele unor vechi edificii surpate", pentru a putea desluși „o arhitectonică a oricărei științe omenești". Kant definește explicit conceptul de *arhitectonică*: „Prin arhitectonică înțeleg arta sistemelor. Cum unitatea sistematică este aceea care transformă abia o cunoaștere vulgară în știință, adică aceea care face dintr-un simplu agregat de cunoștințe un sistem, arhitectonica este teoria despre ceea ce este științific în cunoașterea noastră în genere". Sistemele de cunoștințe posedă o unitate determinată de o Idee, care

[1] Im. Kant. *Critica Rațiunii pure*, partea a doua, cap. 3, *Arhitectonica Rațiunii pure*, trad. în lb. română de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Edit. științifică, 1969, p. 618—620.

este ,,conceptul rațional despre forma unui tot" și care, ,,pentru a fi realizată, are nevoie de o schemă , adică de o diversitate și o ordine a părților" și care — dacă nu este schițată empiric, după scopuri întîmplătoare — fundează unitatea arhitectonică. Ceea ce numim știință nu poate rezulta tehnic, în baza similitudinii diversului sau a folosirii întîmplătoare a cunoștinței *in concreto* pentru tot felul de scopuri externe arbitrare, ci arhitectonic, în baza afinității și a derivării dintr-un unic scop suprem și intern, care face abia posibil întregul".

Statutul unei științe nu apare clar încă de la întemeierea ei, deoarece schema care realizează Ideea ei nu corespunde chiar de la început întocmai acestei Idei. ,,De aceea științele (. . .) trebuie definite și determinate nu după descrierea pe care o dă despre ele autorul lor, ci după Ideea pe care o găsim întemeiată în rațiunea însăși din unitatea naturală a părților, pe care el le-a adunat împreună".

,,Sistemele par să fi fost formate (. . .) din simpla aglomerare de concepte culese, la început trunchiate, cu timpul complete; totuși, ele își aveau toate schema lor, ca germene originar, în rațiune, care se dezvoltă numai. Și de aceea, nu numai fiecare din sisteme este articulat în sine după o Idee, ci și toate între ele sînt unite, la rîndul lor, potrivit unui scop, ca părți ale unui tot, într-un sistem al cunoașterii omenești și permit o arhitectonică a oricărei științe omenești . . . ".

2) Aplicînd programul kantian, arhitectonica științei ne apare ca fiind constituită din mai multe niveluri, care alcătuiesc un ,,lanț morfologic": enunțuri, teorii, științe, discipline, doctrine, concepții, ideologii. Toate aceste verigi ale lanțului au ca material constitutiv concepte, dar fiecare verigă este o ,,expresie", o ,,formă" prin care componenta cunoașterii numită ,,știință" se comunică în cadrul unor comunități umane deschise și se transmite de-a lungul generațiilor în cadrul unei anumite culturi. Aceste ,,expresii" reprezintă totodată și o codificare, care le deosebește atît de opinii, cît și de credințe, alcătuind — împreună cu arta — edificiul cel mai trainic dintr-o cultură. Fiecare verigă reprezintă totodată și un nivel de sinteză, în care se regăsesc verigile inferioare în multiple variante unificate printr-o idee dominantă.

Primul nivel morfologic este constituit din *enunțuri*, adică propoziții și fraze care exprimă definiții, teze, ipoteze, axiome, conjecturi, teoreme, legi, principii. Sensul acestor termeni devine clar prin raportare la etimologiile respective și prin exemplificări oferite de materiile studiate în școala generală.

La un nivel superior de sinteză enunțurile constituie un complex numit *teorie*, organizat în jurul unei idei, rezumabil în cuvinte-cheie, ierarhizate după un anumit criteriu. Teoriile diferă între ele după conținutul conceptual, dar se înrudesc prin obiectul (domeniul de care se ocupă) și prin metodele folosite. Teoriile sînt expuse unor permanente schimbări fie prin extinderea sau îngustarea domeniului de care se ocupă, fie prin asocieri cu alte teorii pe baza unor scopuri comune, fie prin abandonare în favoarea unor teorii noi. ,,Evoluția" unei teorii, care se poate urmări de-a lungul transformărilor prin care trece, ne permite să folosim limbajul metaforic al biologiei, avînd totuși clară ideea deosebirii dintre domeniile cunoașterii și vieții.

Familiile de teorii înrudite formează complexe numite *științe*. Acestea se deosebesc între ele după gradul de coeziune între teoriile componente și după generalitatea pe care o posedă. Din raporturile ce se stabilesc între științe și cadrul social-istoric dat rezultă niveluri de organizare desemnate prin termeni ca : disciplină, doctrină, concepție, ideologie, asupra definițiilor cărora nu ne vom opri acum.

3) Pentru a aborda arhitectonica teoriilor matematice este necesar să distingem aceste teorii de celelalte. Conținutul tematic al teoriilor matematice a fost totdeauna o problemă controversată. Se pot cita diferite definiții date matematicii, dar multe se referă mai degrabă la disciplina numită astfel, în timp ce altele propun, în formule aparent paradoxale, numai aspecte unilaterale ale activității subiacente matematicii. În cele ce urmează vom adopta definiția carteziană[2] a obiectului matematicii: *ordo et mensura*, deoarece această definiție acoperă cea mai mare parte din matematica tradițională. Unele enunțuri ale teoriilor matematice sînt definiții, altele formează baza lor axiomatică, dar cele mai multe sînt teoreme sau conjecturi. Atît teoremele, cît și conjecturile sînt exprimate sub formă de simple sau duble implicații. Fiecare teorie matematică posedă o ordonare articulată a enunțurilor, adică o arhitectonică datorită căreia adevărul acestora nu se obține prin intuiție sau experiență și posedă valabilitate universală, independentă de condițiile de timp și spațiu. Teoriile matematice sînt dintre puținele exemple de produse ale culturii care nu depind totuși de cultură (au ,,*culture-free status*"). De aici provine și prestigiul activității matematice, sesizat încă înainte de constituirea vreunei teorii matematice, adică chiar în etapa de simplă practică a măsurării și numărării. În ciuda acestui caracter atemporal și aspațial al adevărurilor matematice,

---

[2] Cf. Alexandru Giuculescu, *Die Stellung der Mathematik in den rationalischen Auffassungen des 17. Jahrhunderts* (în *Akten des 3. internationalen Leibnizkongresses*, Hannover, 1978, Bd. IV.).

evoluția teoriilor matematice este un fapt istoric, susceptibil de interpretări variate. Și, totuși, în ciuda instabilității frontierelor matematicii, totalitatea teoriilor matematice are caracter cosmoidal, în sensul că apartenența unei teorii la această totalitate este o problemă ușor de rezolvat și nu generează conflicte de jurisdicție.

4) Dacă pînă aici am avut în vedere aspectul morfostatic al teoriilor matematice — ceea ce ne-a condus la stabilirea unui lanț morfologic, acum trebuie să subliniem și aspectul dinamic sau, mai bine spus, morfogenic[3]. În acest cadru se pune problema, relevată de Kant, a schemei care realizează dinamica teoriilor matematice. Dintre multele idei care se pot avansa în această privință, cea care pare să dea un răspuns mai satisfăcător este conceptul de *polaritate*. Pentru a începe cu o definiție, considerăm polaritatea ca o pereche de concepte, care — în ciuda opoziției lor reciproce din planul logic — nu se pot separa niciodată în planul existenței. Conceptul de polaritate apare încă din antichitate la Heraclit și Platon, fiind reluat și dezvoltat de Cusanus și Hegel în filozofia clasică.

În cercetarea științifică polaritățile au fost folosite sistematic de Goethe în studiile sale asupra naturii[4]. Cu mai mult succes, însă, polaritățile au fost utilizate în filozofia culturii de către Frobenius, Nietzsche, Spengler, Blaga[5], în metodologia științelor sociale de către Carl Schmitt[6] și Julian Freund[7]. Dintr-un instrument metodologic, conceptul de polaritate a devenit la Karl Heim[8] o lege ontologică.

În gîndirea românească polaritatea este ideea centrală în multe eseuri și sisteme filozofice, începînd cu I. Heliade-Rădulescu[9] și Marin Ștefănescu)[10], discipol al lui H. Bergson. Vasile Pârvan[11] a utilizat polaritățile pentru a explica evoluția umanității și a lumii. El numește „ritm" legea oricărei dezvoltări care este creată de un permanent conflict între „diferențial și integral" și consideră polaritatea om-lume ca o primă licărire a ideii de dualitate antropomorfică. Ștefan Odobleja[12] Stephane Lupasco[13], Mircea Eliade[14] au folosit în gîndirea lor concepte polare.

5) Ca principiu aplicat în morfogeneza matematicii polaritatea se pare că a fost utilizată prima oară de *Cusanus* (1401—1464)[15]. Autorul lucrării *De docta ignorantia* a identificat cercul cu un poligon cu o infinitate de laturi. El considera opoziția mare-mic, precum și opoziția rectiliniu-curbiliniu valabile în domeniul finitului, în timp ce în domeniul infinitului aceste opoziții dispar. Ideea de coincidență a maximului și minimului îl vor conduce pe Cusanus la principiul continuității.

---

[3] Cf. Walter Buckley, *A system approach to epistemology* (în George J. Klir (ed.) *Trends in general systems theory*, Wiley, 1972, p. 189).

[4] J. W. Goethe, *Farbenlehre*, Didaktischer Teil, p. 189—190; Historischer Teil, p. 275; Zur Farbenlehre, Polemischer Teil, p. 241; Tagebuch 1807, 25 mai; *Vorarbeiten zu einer Physiology der Pflanzen*. Cf. Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, 1976, Exemple de polarități: sistolă-diastolă, contracție-extindere, lumină-întuneric, corp-suflet, spirit-materie). Hegel vorbește despre polarități în *Vorlesungen über Naturphilosophie* (p. 31). Oskar Walzel, în *Allseitigkeit Goethes*, 1932, subliniază distincția între „antitetică", care separă lumea în părți, și „polaritate" care reunește într-o unitate. După Goethe, esența polarității constă în conservarea fiecărui pol.

[5] Cf. Lucian Blaga, *Fenomenul originar*, 1925 (ediție revizuită și retipărită în *Opere* vol. VII, București 1980).

[6] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, în „Archiv für Sozialwissenschaften", 1927.

[7] Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1966.

[8] Karl Heim, *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*, ed. a doua, Glückstadt 1953; *Die Wandlung im wissenschaftlichen Weltbild*, edit. a treia, Glückstadt, 1954 (Cf. Ingemar Holmstrand, *Karl Heim on philosophy, science and the transcendence of God*, în „Acta Universitatis Uppsaliensis' 20, Uppsala, 1980).

[9] I. Heliade Rădulescu, *Echilibrul între antiteze*, 1859—1869.

[10] Marin Ștefănescu, *Le dualisme logique: Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant*, Paris, 1915.

[11] Vasile Pârvan, *Idei și forme istorice, patru lecții inaugurale*, București, 1920, retipărit în „*Scrieri*" București, 1981.

[12] Ștefan Odobleja, *Psychologie consonantiste*, Paris, vol. I, 1938, vol. II, 1939.

[13] Stéphane Lupasco, *L'expérience microphysique et la penseé humaine. De la nécessité et des directives d'une nouvelle logique et des mathématiques qu'elle commande. Esquisse d'un nouveau discours de la méthode*, Bucarest, 1940, în seria „Biblioteca de filozofie românească". (Cf. Marc Beigbeder, *Contradiction et nouvel entendement*, Paris, 1972).

[14] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965.

[15] Cf. Alexandre Koyré, *Les sciences exactes* (în *Histoire générale des sciences*, tome 2, *La science moderne de 1450 á 1800*, Paris, 1958, p. 13 — 14).

În 1690 G.W. Leibniz[16] scria: ,,matematica obișnuită tratează despre unul și mulți, mare și mic, întreg și parte". El definește ,,*Characteristica*" sau ,,*Speciosa universalis*" ca știință care tratează despre același și divers, despre similar și nesimilar, despre absolut și relativ. În a doua scrisoare către Clarke, Leibniz[17] spune: ,,Marele fundament al matematicii este principiul contradicției sau al identității, adică faptul că o propoziție nu poate fi adevărată și falsă în același timp și de aceea *A* este *A* și nu poate fi *non-A*. Acest singur principiu este suficient pentru a demonstra orice parte a aritmeticii și geometriei, adică orice principii matematice. Dar pentru a trece de la matematică la filozofia naturală se cere alt principiu (. . .) Mă refer la principiul rațiunii suficiente . . . ".

A. N. Whitehead[18] spunea în 1911: ,,Matematica ca știință a început atunci cînd cineva, probabil un grec, a demonstrat propoziții despre un lucru oarecare sau despre anumite lucruri (. . .) fără specificații sau anumite lucruri particulare (. . .) De abia în ultimii ani s-a observat cît de fundamentale sînt « oarecare » sau « unele » pentru natura matematicii". El menționează în treacăt că același concept poate aparține la două polarități, precum ,,unele" între ,,oarecare" și ,,singurul", și subliniază geneza ,,variabilei" din ,,unele" și ,,oarecare" ca opusă constantei. Perechea ,,variabilă" și ,,constantă" înlocuiește în teoria ecuațiilor perechea ,,cunoscute" și ,,necunoscute", care, după părerea lui Whitehead, ,,are un rol subordonat".

Într-o manieră mai sistematică, Albert Lautman[19], în 1936, a studiat structurile matematice determinate de polaritățile ,,local-global" și ,,intrinsec-extrinsec". Reactualizarea dialecticii hegeliene și impactul interpretării marxiste a inspirat pe A. Alexandrov[20], G. I. Ruzavin[21] și Egbert Brieskorn[22] în studiile lor de filozofia matematicii. Acesta din urmă a stabilit o listă de polarități, precum: general-particular, finit-infinit, calitate-cantitate, global-local, compact-deschis, discret-continuu, constant-variabil, algebric-geometric, axiomatic-constructiv, regulat-singular analitic-sintetic. Brieskorn studiază, în lumina dialecticii, dinamica matematicii, considerînd că originea acesteia se află în tendințe opuse. El critică toate școlile fundaționaliste pentru unilateralitatea lor, inclusiv pe Bourbaki, găsind numai pentru Hilbert o ușoară scuză, căci acesta a recunoscut, în 1900, opoziția reciprocă între tendințele generalizante și cele particularizante sau între gîndire și experiență.

Între cei care au abordat problemele morfogenezei, René Thom[23] are o poziție cu totul particulară, deoarece el a sesizat importanța ideii de polaritate, pe care a tradus-o în limbajul matematic, îndeosebi al topologiei diferențiale și al teoriei sistemelor dinamice. El a creat un nou instrument pentru investigații morfogenetice, numit teoria catastrofelor elementare, pe care l-a aplicat în biologie, lingvistică, semantică și tectonică. Nu știm dacă Thom — după ce a scris o carte despre matematica morfogenezei — are intenția să scrie despre morfogeneza matematicii. În orice caz, plutește în aer o problemă și anume: dacă este posibil să se trateze teoriile matematice cu ajutorul unei teorii matematice și — în caz afirmativ — cu care teorie. Hao Wang[24] se pronunță împotriva unui astfel de procedeu, care ar conduce la un cerc vicios. La acest argument s-ar mai putea adăuga încă unul ,,ecologic": matematica este o știință particulară și, ca atare, nici ea și — *a fortiori* — nici una din teoriile ei nu posedă statut de știință universală.

---

[16] Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903 p. 530.

[17] J. Erdmann, *Leibnitii Opera Philosophica quae extant Latina*, Gallica, Omnia, Berlin, 1940 p. 746.

[18] A. N. Whitehead, *An introduction to mathematics*, 1911 (retipărit în R. Hutchins, M. Adler (eds): *Gateway to greet books, 9 Mathematics, Chicago*, 1963, p. 54—56).

[19] Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques. Essai sur l'unité des sciences mathématiques dans leur développement actuel*, Paris, 1937; *idem*, *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Paris, 1939 (retipărite de Maurice Loi în culegerea *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Paris 1977).

[20] A. Alexandrow, *Mathematik und Dialektik* (în Michael Ott (ed): *Mathematiker über Mathematik*, Springer, 1974, p. 47—63).

[21] G. I. Ruzavin, *Die Natur der mathematischen Erkenntnis*. trad. în lb. germană de G. Riske, Berlin, Akademische, Verlag, 1977. Cf. Peter Ruben, *Philosophie und Mathematik*, Leipzig, 1979.

[22] Egbert Brieskorn, *Über die Dialektik in der Mathematik* (în Michael Ott (ed): *Mathematiker über Mathematik*, Springer, 1974, p. 221—286.

[23] René Thom; *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, 1974; *idem*, *Stabilité structurelle et morphogenèse. Essai d'une théorie générale des modèles*, Massachusetts, ed. a doua, 1972.

[24] Hao Wang, *A survey of mathematical logic*, Peking, Amsterdam, 1964, p. 37.

6) Evoluția istorică a matematicii, considerată ca un proces dinamic, se explică de obicei prin factori externi, care determină apariția unor probleme noi pentru care se caută soluții adecvate. Acest gen de explicație corespunde schemei cauză-efect, dar nu poate justifica „arhitectonica" teoriilor matematice, științificitatea lor atît de particulară. Unii gînditori menționați mai înainte au relevat prezența unor polarități fundamentale în științele matematice, fiind preocupați îndeosebi de aspectul logic al problemei. Considerînd însă și aspectele morfogenetice ale teoriilor matematice, putem recunoaște rolul determinant al anumitor polarități. Astfel, operațiile elementare constituie perechi de tip polar: adunarea și scăderea, multiplicarea și diviziunea, ridicarea la putere și extragerea rădăcinii. Sistemele numerice înseși, ca rezultate ale acestor operații, sînt constituite din clase de numere construite după același principiu: întreg-fracționar, rațional-irațional real-imaginar, finit-infinit. Egalitățile și inegalitățile — ele înseși constituind o polaritate — au condus la polaritatea constantă — variabilă. Conceptul de funcție apare odată cu polaritatea variabilă independentă-variabilă dependentă. Operațiile neelementare derivarea-integrarea constituie tot o polaritate.

Geometria cartezianã are la bază polaritatea puncte-numere între care se stabilesc anumite relații. Studiul curbelor și suprafețelor cu ajutorul unui sistem de coordonate „extern" va sugera lui Gauss crearea unui sistem de coordonate „intern", ceea ce îl va conduce la o geometrie intrinsecă cu consecința că polaritatea extrinsec-intrinsec va domina multă vreme dezvoltarea geometriei. În geometria euclidiană, axioma paralelelor va genera apariția unei geometrii neeuclidiene, care la rîndul ei se va diversifica în forme explicabile tot cu conceptul de polaritate. Relația de incidență dintre puncte și drepte va determina distincția dintre afin și proiectiv, care este tot o formă de polaritate. Metoda analitică va genera o geometrie analitică, perechea polară a geometriei sintetice. Metoda infinitezimală va conduce la polaritatea global-local, care va pătrunde și în domenii din afara geometriei, precum teoria numerelor și analiza.

Funcțiile trigonometrice sînt construite pe aceeași schemă de polarități, iar calculul probabilităților are la bază polaritatea determinist-stohastic.

Ideea de polaritate se regăsește și în studiile de metamatematică. Conceptele axiomatic (descriptiv)-constructiv (genetic) și extensional (ansamblist)-intensional [25] fac parte tot din categoria polarităților.

Rolul explicativ al conceptului de polaritate pentru istoria matematicii trebuie înțeles ca un factor evolutiv intern, cu mențiunea că, deși cei doi membri ai polarității coexistă încă din germen (în *Urphänomen*, cum spunea Goethe), totuși în evoluția istorică ei apar rareori împreună și — în orice caz — nu cu aceeași forță. Aceasta explică existența perioadelor și „stilurilor" din istoria matematicii.

7) În concluzie, *polaritățile dezvăluie aspectul dinamic din arhitectonica teoriilor matematice.* Aceste teorii ne sugerează o asemănare cu elementele chimice din natură, pentru care în secolul trecut s-a putut întocmi un tablou care să conțină toate elementele, indiferent dacă sînt sau nu cunoscute. Dacă folosind legea polarităților am putea construi un astfel de tablou și pentru o anumită știință sau un grup de științe, am putea realiza un pas înainte în cunoașterea științifică.

O astfel de problemă, împreună cu altele care țin de arhitectonica teoriilor, ar putea deveni obiectul unei științe care își are originea în studiul trecutului, dar cu tendința de a prevedea viitorul. Dacă o astfel de știință are nevoie de un nume, acesta ar putea fi format pornind de la cuvîntul „teorie" cu o terminație adecvată și în acest scop numele căutat ar fi „*teorematică*". Este ceea ce a urmărit să prezinte, în linii mari, orientative, rîndurile de mai sus.

[25] F.P. Ramsey, *The foundations of mathematics and other Logical Essays*, edited by R.B. Braithwaite, London, 1931, p. 15.

ISTORIA ȘTIINȚEI CA ISTORIE A PARADOXURILOR

SOLOMON MARCUS

În problema paradoxurilor s-a acumulat o literatură imensă. Un dicționar al paradoxurilor detectate în domenii dintre cele mai variate, de la matematică și logică pînă la fizică, lingvistică, semiotică, psihologie, sociologie, literatură și artă, ar fi deosebit de necesar. Din păcate, nu numai că un astfel de dicționar nu există, dar nu dispunem încă de lucrări

cu o cuprindere mai largă în acest domeniu. Aproape fiecare articol și fiecare carte cu privire la paradoxuri se limitează la un anumit domeniu în care ele apar. Mai rar, sînt luate în considerare două sau trei domenii. Ceea ce este mai grav, deși de așteptat, termenul însuși de *paradox* este folosit în cele mai variate accepțiuni și nu s-a întreprins nici un efort sistematic de examinare a relației dintre aceste accepții diferite și de identificare a eventualului lor numitor comun. Concomitent se constată o utilizare tot mai frecventă a termenilor de *paradox* și *paradoxal* în vorbirea curentă și în publicistică. Luînd la întîmplare un ziar, o revistă de cultură, un periodic literar, vom găsi cel puțin un articol care se referă la cel puțin un fapt pe care-l consideră paradoxal. De cele mai multe ori însă, contextul în care se face o referire de acest fel este de tipul „paradoxal, dar adevărat" sau „aparent paradoxal". În limbajul uzual, *paradoxal* a devenit echivalent cu *inexplicabil, surprinzător, bizar*. Însă dincolo de varietatea de accepții ale termenului în discuție, este vizibil faptul că, pentru cei mai mulți autori, caracterul paradoxal al unei situații constituie o trăsătură negativă, iar paradoxul trebuie „rezolvat", adică îndepărtat. Apariția unui paradox este, în mod tradițional, considerată ca un impas, un moment de criză, un simptom al insuficienței unei metode sau teorii.

Față de această stare de lucruri se impune o reluare a problemei paradoxurilor într-un cadru care să permită abordarea lor în întreaga varietate și generalitate sub care ele se înfățișează în domenii din cele mai eterogene. O atare posibilitate, este, credem, oferită de prezentarea care urmează.

Paradoxurile apar ca rezultat al faptului că două niveluri distincte ale cunoașterii, ale limbajului, ale realității, ale comportamentului uman etc. sînt văzute ca unul singur, se suprapun sau pur și simplu se confundă. Vom da o listă de 18 perechi de niveluri; în interiorul fiecărei perechi, identificarea termenilor produce anumite paradoxuri, dintre care unele sînt bine cunoscute în știință: *1) cunoaștere imediată — cunoaștere aprofundată* (paradoxul hidrostatic: presiunea exercitată de un lichid pe fundul orizontal al unui vas nu depinde de cantitatea de lichid, nici de volumul și forma vasului, ci numai de densitatea lichidului, de secțiunea la fundul vasului și de distanța verticală de la fund la suprafața liberă a lichidului; dimpotrivă, greutatea lichidului din vas depinde esențial de forma vasului. Aparenta contradicție se explică prin faptul că greutatea unui lichid este rezultanta presiunilor exercitate atît asupra fundului, cît și asupra pereților laterali ai vasului în care el se află conținut [1]; *2) cunoașterea anterioară — cunoașterea prezentă* (aici intră unele paradoxuri ale teoriei relativității, unele rezultate matematice ca cele din tezele de doctorat ale lui Spiru Haret și Dimitrie Pompeiu); *3) tipuri diferite din ierarhia lui Russell* (paradoxul mulțimii tuturor mulțimilor); *4) eroare — corectitudine* (paradoxul lui Einstein — Podolsky — Rosen din fizică; paradoxul lui Lebesgue constînd în aserțiunea conform căreia proiecția pe o axă a unei intersecții numărabile de mulțimi deschise din plan este o intersecție numărabilă de mulțimi deschise liniare); paradoxurile bazate pe identificarea erorii cu corectitudinea apar atunci cînd eroarea este ascunsă, greu de localizat sau mai intuitivă decît versiunea corectă. Multe paradoxuri din mecanică și fizică se încadrează aici. Matematica este de asemenea bogată în astfel de paradoxuri [2], un exemplu celebru fiind eroarea (corectată de Abel) care l-a condus pe Cauchy să afirme că orice șir convergent de funcții continue pe un interval are ca limită o funcție continuă pe acest interval. Pentru ilustrarea paradoxurilor relative la tipul *1)* și tipul *4)* pot fi consultate numeroase exemple din științele naturii, colecționate de Alexandru Boia [3]; *5) limbaj — metalimbaj* (paradoxul mincinosului); *6) finit — infinit* (exinderea necontrolată, la mulțimi infinite, a intuițiilor noastre formate în domeniul finitului și a unor proprietăți stabilite exclusiv pentru mulțimi finite [4].

---

[1] Un număr mare de exemple de paradoxuri provenind din contradicția dintre ceea ce apare la prima vedere și ceea ce se constată la o examinare mai atentă pot fi găsite în lucrarea lui P. V. Macovețki și V. N. Lange, *Paradoxuri și sofisme fizice*, București, Edit. enciclopedică, 1971.

[2] A se vedea, de exemplu, W. Lietzmann, *Wo steckt der Fehler? Matematische Trugschlüsse und Warnzeichen*, ed. av. a Teubner Verlag, Leipzig, 1969; și Alexandru Froda, *Eroare și paradox în matematică*, București, Edit. enciclopedică română, 1971.

[3] Alexandru Boia, *Paradoxuri celebre, enigme și curiozități ale naturii și științei*, București, Edit. Litera, 1981.

[4] A se vedea lucrarea lui B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, Mayer und Müller Berlin, 1899, reeditare a unei cărți din prima parte a secolului trecut, ținînd deci de stadiul precantorian al studiului infinitului. O discuție amplă a problemei, în cadrul cantorian, poate fi găsită în alte lucrări, ca: Bertrand Russell *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen & Unwin, London, 1919—1970;

7) abrupt — gradual (aici intră paradoxul chelului și cel al grămezii, cunoscute încă din antichitate); tratarea lor riguroasă a devenit posibilă datorită teoriilor recente privind logicile nuanțate și mulțimile *fuzzy*; *8) discret — continuu* (cele mai numeroase exemple provin, aici, din fizică, de exemplu din mecanica cuantică; în matematică, un exemplu semnificativ îl constituie reprezentarea timpului în analiza nonstandard creată în 1960 de Abraham Robinson; această reprezentare, cu largi aplicații în economia de schimb, conduce la o reconciliere a timpului discret reprezentat ca o succesiune de momente — cu timpul continuu — reprezentat prin mulțimea numerelor reale — , în sensul că devine posibilă existența a două momente succesive, infinit apropiate; *9) individual — global* (paradoxul lui Arrow privind agregarea unor decizii, opțiuni individuale, într-una socială; paradoxul gîndirii algoritmice, constînd în mișcarea obligatorie a acesteia dinspre individual spre global); *10) experiență — teorie* (paradoxul inducției, al lui Goodman; paradoxul inelelor planetei Saturn, în sensul că fenomenele puse în evidență recent, prin observație, nu pot fi explicate pe baza teoriilor mecanice existente); *11)* distincția semiotică dintre *sens* (*Sinn*, în terminologia lui Frege) și *referent* (*Bedeutung*) (relativ la această distincție este celebru paradoxul „Electra"); *12) limbaj propriu — limbaj figurat* (confuzia dintre aceste două planuri este manipulată de numeroși dramaturgi [5]; *13) solemn (grav) — prozaic (vulgar)*; *14) plauzibil — absurd*; *15) echivalență — opoziție* (ultimele trei tipuri pot fi ilustrate cu multe exemple din teatrul lui Ion Băieșu); *16) surpriză — previzibilitate*) cel mai celebru este, poate, aici, paradoxul omului condamnat la spînzurătoare sau, într-o altă versiune, al extemporalului anunțat . . . că nu va fi anunțat; acest paradox a fost discutat într-un mare număr de lucrări, dar nu există încă o tratare general acceptată a sa); *17) pacient — terapeutician* (aici intră multe paradoxuri care apar în psihoterapie [6]; dar semnificația acestor paradoxuri trece mult dincolo de domeniul psihoterapiei, ele fiind simptomatice pentru pericolele cursei înarmărilor, care riscă să scape de sub controlul oricărui „teraupeutician" [7]; *18) ignoranță — cunoaștere* (imposibilitatea actuală de a explica efectul Comoroșan, privind anumite tipuri de reacții enzimatice, efect atestat însă la numeroși cercetători; sub o formă mai generală, aici intră numeroase paradoxuri care apar ca urmare a decalajului dintre capacitatea noastră de a pune probleme și capacitatea de a le rezolva, a decalajului dintre intuitiv și rațional.

Desigur, lista de mai sus poate fi continuată, practic, nelimitat. Ea conduce însă la *o clasificare a paradoxurilor în clase în general nedisjuncte*, deoarece același paradox poate fi descris, de obicei, din mai multe puncte de vedere: astfel, pentru a da un singur exemplu, efectul Comoroșan, pe care l-am folosit pentru a ilustra tipul *18*) putea fi tot atît de bine folosit pentru ilustrarea tipului *10*).

Să încercăm acum să captăm tipurile atît de eterogene de mai sus într-o descriere ceva mai simplă și mai riguroasă. Fiecare paradox se prezintă sub forma unui cuplu (A, B), unde A și B se află într-o relație de natură negativă, pe care am putea-o desemna prin termenul *contra*, urmînd însă ca această relație binară exprimată prin A contra B să capete, de fiecare dată, interpretarea adecvată.

Astfel, relația *contra* poate fi, după caz, *relație de negație logică* [8]; o relație de incompatibilitate de un anume tip, o *relație de respingere* parțială, o relație de probabilitate redusă de apariție simultană ș.a.m.d. În legătură cu precizarea naturii relației *contra* sînt puse în mișcare diferite tipuri de logici (modale, deontice, nuanțate, etc.) și, după cum s-a putut arăta într-o serie de cercetări recente, unele paradoxuri relative la o anumită relație *contra* își pot pierde acest statut de îndată ce această relație este înlocuită cu o alta, mai elastică, mai cuprinzătoare. Așa se face că unele paradoxuri clasice sînt „rezolvate" prin trecerea la logici modale sau la logici sistemice; dar logica modală, logica

---

Jean Cavaillès, *Philosophie mathematique*, Hermann, Paris, 1962 (versiune românească sub titlul *Studii asupra teoriei mulțimilor*, București, Edit. științifică, 1969) și lucrarea lui Alexandru Froda, menționată mai sus.

[5] Vezi Eugen Ionescu, de exemplu, *Cîntăreața chelă*; Teodor Mazilu, în *Proștii sub clar de lună*; Ion Băieșu, *În căutarea sensului pierdut*; Marin Sorescu, în *Există nervi*, acest din urmă autor folosind paradoxuri de tipul menționat și în numeroase poezii.

[6] O carte semnificativă, în acest sens, este: Paul Watzlawick, John Weakland, Richards Fish, *Changements, paradoxes et psychotérapie* Editions du Seuil, Paris, 1975.

[7] Vezi în Charles E. Osgood, *Reciprocal Initiative*, Quadrangle Books, Chicago, 1962, p. 172.

[8] În literatura de specialitate, o discuție amplă a paradoxurilor logice poate fi găsită la: Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975; a se vedea și *idem*, *Soluția paradoxurilor logico-matematice*, București, Edit. științifică, 1978; Gh. Enescu, *Teoria sistemelor logice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976.

sistemică își au, la rîndul lor, propriile lor paradoxuri [9].

La cele două dimensiuni tradiționale, dimensiunea *sintactică* (pur logică) și cea *semantică*, în raport cu care au fost analizate paradoxurile, trebuie să adăugăm neapărat cea de-a treia dimensiune semiotică, dimensiunea *pragmatică*. Fără aceasta din urmă, numeroase fenomene paradoxale din domeniul social-umanist, din artă și din viața practică n-ar mai putea fi abordate într-un mod adecvat. Vom avea imediat prilejul să ilustrăm printr-un exemplu paradoxul pragmatic.

O confuzie regretabilă persistă, chiar și în lucrări în general dintre cele mai riguroase, cum ar fi *Mathematical Logic* de S.C. Kleene, între *paradox* și *antinomie*, termenii fiind folosiți în mod alternativ, ca și cum ar fi sinonimi. Dacă observăm însă evoluția istorică a celor doi termeni, este legitim să urmăm o sugestie a lui Ronald Posner, în sensul diferențierii lor semantice. Vom considera antinomia drept un caz particular de paradox, fiecare dintre ele admițînd și o formă mai slabă, de semiantinomie, respectiv de semiparadox. Dacă relația *A contra B* nu este reversibilă (în sensul că nu are loc și *B contra A*), vom spune că avem un *semiparadox*. Un exemplu de semiparadox pragmatic este următorul: „Maria a născut un copil și apoi s-a măritat". Dacă relația *contra* funcționează în ambele sensuri, avem un *paradox*. Un exemplu de paradox pragmatic este acela al unei persoane care-și privește interlocutorul cu ură și, în același timp, îi spune că-l simpatizează; sau al unei gazde care insistă ca oaspeții să mai rămînă, dar pe a cărei față se citește nerăbdarea de a se elibera de ei. Dacă într-un semiparadox avem nu numai *A contra B*, dar și *A pentru B* (unde *pentru* desemnează o relație inversă celeia desemnate prin *contra*), spunem că avem o *semiantinomie*. De exemplu, dacă semnificația lui *contra* este aceea de negație logică, semnificația lui *pentru* va fi aceea de implicație logică, dacă prima înseamnă *defavorizează*, cea de-a doua va însemna *favorizează*; dacă prima este o relație de incompatibilitate, cea de-a doua va fi una de compatibilitate. Un exemplu de semiantinomie semantică este dat de aserțiunea lui Epimenide cretanul, după care toți cretanii sînt totdeauna mincinoși. Dacă Epimenide spune adevărul, atunci este adevărat că toți cretanii, deci și Epimenide, sînt mincinoși, deci Epimenide minte. Însă din ipoteza că Epimenide minte rezultă existența unui cretan care spune adevărul, fără ca aceasta să însemne că un astfel de cretan este chiar Epimenide. Dacă într-un paradox fiecare dintre termeni se află în relația *pentru* cu celălalt termen, avem o *antinomie*. Paradoxul obținut prin considerarea mulțimii tuturor mulțimilor este o antinomie sintactică (logică), în timp ce dilema creată de un enunț ca „eu mint" este o antinomie semantică.

Problematica tradițională a *rezolvării* paradoxurilor are sens și este adecvată numai pentru anumite tipuri de paradoxuri. Ideea că orice paradox este un fenomen negativ, care trebuie suprimat, evitat sau măcar marginalizat este o idee perimată cel puțin de cincizeci de ani încoace, adică de la teorema lui Gödel din 1931. Odată cu Gödel, paradoxurile nu mai reprezintă un fenomen marginal și patologic al științei, ci o modalitate esențială și inevitabilă, inima oricărei gîndiri creatoare. Dacă programul lui Russell și cel al lui Hilbert s-au născut din dorința de a se evita dificultăți ca cele legate de apariția paradoxului mincinosului, demersul lui Gödel, decurgînd tocmai din dorința de a testa capacitatea de consistență și completitudine a unor sisteme formale ca cele preconizate de Russell și Hilbert, se solda cu un surprinzător rezultat negativ care, regăsind paradoxul mincinosului exact acolo de unde se credea că el fusese alungat, se resemna cu imposibilitatea de a satisface concomitent atît deziderатul consistenței, cît și pe cel al completitudinii. Departe de a fi exclusiv un rezultat intern al logicii matematice, teorema lui Gödel a contaminat întreaga cultură contemporană, inclusiv teritoriile delicate ale muzicii și artelor vizuale [10]. A devenit astfel clar că paradoxurile nu pot fi totdeauna „rezolvate", nici împinse la marginea cunoașterii și acțiunii umane. În loc de a încerca mereu să le evităm, ar fi mai preferabil să le controlăm și, eventual, să le folosim în scopuri adecvate. În multe probleme ale comunicării umane (de exemplu în comunicarea diplomatică), în artă și literatură manipularea adecvată a paradoxurilor este esențială.

Putem însă spune mai mult. O privire retrospectivă asupra istoriei științei arată că,

[9] A se vedea, în legătură cu toate aceste probleme Hector-Nedi Castaneda, *The paradoxes of deontic logic: The simplest solution to all of them at once in a fell stop*, preprint, Indiana University, 1980; A. E. Kaševarova, *O paradoksah sistemnogo myslenija i ob uslovijah ih vozniknovenija*, în vol. *Sistemnye issledovanija*, Ežegodnyh 1979, Izd. Nauka, Moskva, 1980, p. 147 — 162; V. N. Kostiuk, *Paradoksy: Logiko-sistemnyi analiz*, în *vol. cit.*, p. 344 — 357, precum și multe alte studii la care se fac referințe în lucrările menționate.

[10] A se vedea, în acest sens, cartea lui Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1979.

ori de cîte ori studiul unui fenomen a fost aprofundat, a fost pusă în evidenţă o dificultate de unul sau altul dintre tipurile semnalate mai sus şi, cu precădere, o dificultate de natură antinomică. Antinomia s-a dovedit a fi sufletul gîndirii dialectice. Avem în vedere, desigur, întreaga tipologie a antinomiilor (şi semiantinomiilor), aşa cum rezultă ea din varietatea posibilă a relaţiei *contra* şi a termenilor între care ea se exercită. Dacă asociem de numele lui Kant prima referire explicită şi sistematică la tensiunile de tip antinomic, aceasta nu înseamnă că acestea n-au fost studiate şi înainte de Kant. Dezvoltarea cunoaşterii umane s-a produs întotdeauna prin detectarea unei antinomii şi prin crearea unui cadru mai larg, de depăşire (nu de „rezolvare") a antinomiei respective, dar de generare a unor antinomii noi. Un exemplu deosebit de semnificativ îl furnizează lingvistica. O antinomie ca aceea dintre limbă şi vorbire nu este rezolvată în sensul îndepărtării ei; ea este controlată, iar ştiinţa caută să dezvăluie mecanismul ei de funcţionare. Numai în acest sens este ea depăşită. Dar, chiar prin aceasta, s-a pus în evidenţă o nouă antinomie, aceea dintre competenţa şi performanţa lingvistică. Situaţii similare apar în legătură cu antinomii ca acelea dintre paradigmatic şi sintagmatic, sincronie şi diacronie, conţinut şi expresie, substanţă şi formă. De fiecare dată tensiunea dintre cei doi termeni se manifestă prin eterogeneitatea lor, dublată de solidaritatea lor. Relaţia *contra* este aici una de eterogeneitate, de complementaritate, în timp ce relaţia *pentru* este una de solidaritate: *A* are nevoie de *B*, *A* nu poate exista fără *B*.

De o deosebită importanţă este capacitatea relaţiilor *contra* şi *pentru* de a desemna procese diacronice. *A* evoluează spre negarea lui *B*, *A* conduce la *B* ş.a.m.d.

Un alt exemplu semnificativ este cel al logicii matematice şi al informaticii. Antinomia calculului se manifesta între calcul şi idee. Oricărui calcul i se descoperă, la un anumit moment, o limitare, o operaţie care nu se poate efectua. Depăşirea acestor dificultăţi se face printr-o idee, o inovaţie conceptuală (Dirichlet, Barbilian), dar în acelaşi timp noul cadru conceptual creat îşi dovedeşte maturitatea în măsura în care poate fi convertit şi el într-un calcul. Acesta a fost motorul cunoaşterii numerice, de la calculul rudimentar, empiric, din urmă cu cîteva mii de ani, pînă la calculul calitativ modern, care stă la baza logicii matematice actuale şi a folosirii calculatoarelor electronice.

Trebuie să observăm că tipologia propusă mai sus este mai bogată decît ar părea la prima vedere. Unei relaţii *contra* îi putem asocia nu neapărat relaţia *pentru* duală ei, ci o altă relaţie *pentru*, duală altei relaţii *contra*. Dacă mai ţinem seamă de faptul că fiecare (semi) paradox şi fiecare (semi) antinomie se poate manifesta în plan sintactic (pur logic), semantic sau pragmatic, rezultă o matrice deosebit de bogată, ale cărei celule trebuie fie să învăţăm să le ocupăm, fie să înţelegem, eventual, de ce rămîn ele libere.

În discuţia de mai sus, am impus tuturor paradoxurilor un caracter binar. Nu este însă greu de văzut că alte tipuri de gîndire, cum ar fi, de exemplu, atît de importanta gîndire triadică, pot fi abordate în mod similar.

GALILEI ŞI IDEALUL DEMONSTRATIV AL ŞTIINŢEI

DE

MARTHA FEHER (R.P. Ungară)

Disputa dintre Galilei şi biserică asupra astronomiei copernicane prezintă o trăsătură deosebită asupra căreia merită, după părerea mea, să reflectăm. Şi anume, aceea că *Galilei considera astronomia copernicană un model real*, adică fizic (ca dînd „adevărata constituţie a universului") şi nu un simplu model matematic (care să salveze aparenţele) al sistemului solar, dar, totodată *accepta idealul aristotelic al cunoaşterii şi demonstraţiei ştiinţifice ca valid*. De aceea, el a fost nevoit să-şi considere propria astronomie copernicană ca epistemologic inferioară celei aristotelico-ptolemeice, şi anume, o simplă *opinio* şi nu o *vera scientia*. A fost astfel constrîns s-o privească ca ducînd la o cunoaştere cel mult probabilă, dar nu necesar adevărată a naturii, în concordanţă cu cerinţele idealului demonstrativ al ştiinţei.

Faptul că în cosmologia lui Aristotel, după cum se ştie, Pămîntul se află (din perspectivă metafizică) în mod necesar în centrul Universului, nu este un simplu fapt contingent, ci decurge din afirmarea/presupunerea cu privire la constituţia ontologică a lumii. Totuşi, în cosmologia lui Galilei aparent nimic nu distinge Soarele ca centru al Universului (sau al sistemului solar), căci el n-a elaborat, în acelaşi timp, şi o ontologie ca alternativă sau o teorie dinamică care să servească drept bază astronomiei sale şi prin care să motiveze, adică să explice cauzal de ce situează Soarele şi nu Pămîntul în centru. Astfel, în cosmologia lui Galilei se pare că nu se dă răspuns la întrebarea: de ce să se afle Soarele şi nu Pămîntul sau altă planetă în centrul Universului, deci, de ce trebuie ca Pămîntul, împreună cu celelalte planete, să se rotească, în mod necesar, în jurul Soarelui? Analizat în standardele peripatetice ale demonstrativităţii şi privit din perspectivă aristotelică, s-ar părea că, în *Dialogul* său, Galilei argumentează/demonstrează doar *posibilitatea* ca sistemul solar să fie mai degrabă heliocentric, decît geocentric susţinînd astfel doar o *opinio* (sau *doxa*) şi nu o adevărată *scientia* (sau epistémé).

Desigur, biserica a considerat-o o simplă *opinio* care contravenea *Scripturii*, dar care nu necesita în nici un mod vreo trecere de la interpretarea literală a *Bibliei* la una metaforică, compatibilă cu astronomia copernicană. Căci, după cum a arătat cardinalul Bellarmine (în scrisoarea către Foscarini), demonstrarea teoriei copernicane ar face necesară o interpretare destul de diferită a *Scripturii*. De aceea li se permitea astronomilor să discute sistemul copernican doar ca sistem matematic pentru o mai bună salvare a aparenţelor, şi nu s-o susţină drept o *opinio*. Galilei însuşi, în scrisoarea către marea ducesă Christina, a acceptat condiţiile augustiniene, menţionate mai sus, ale interpretării *Sfintei Scripturi*.

Dar dacă Galilei era într-adevăr conştient că, în conformitate cu standardele aristotelice, realiza o cunoaştere doar contingent sau posibil, dar nu necesar adevărată în astronomie de ce n-a recunoscut acest lucru, de ce nu şi-a considerat concepţia doar o „ipoteză", o explicaţie plauzibilă a posibilei aşezări a obiectelor cereşti sau, urmînd sfatul Sfîntului Oficiu, ca o teorie computaţională pentru salvarea aparenţelor, fără nici o pretenţie la veridicitate? Întrucît, oricît de ambigue şi controversate pot părea comportarea şi poziţia sa din timpul celui de-al doilea proces din 1633, un lucru este sigur, şi anume că el n-a acceptat să-şi declare astronomia o simplă „ipoteză", nici în sensul platonic sau mai bine zis eudoxian: considerînd-o ficţiune matematică folositoare; nici în sens aristotelic: privind-o ca cel mult o posibilă sau plauzibilă explicaţie. Problema care se pune este de ce nu şi-a recunoscut înfrîngerea, de ce a avut pretenţia unei demonstraţii?

După părerea mea, pentru a înţelege atitudinea lui Galilei în această privinţă, trebuie să luăm în considerare două posibilităţi: sau *1)* a respins în mod virtual idealul aristotelic al cunoaşterii ştiinţifice şi, odată cu el, distincţia fundamentală între *opinio* şi *scientia*, sau *2)* a acceptat acest ideal, considerîndu-şi, totuşi, astronomia copernicană ca *vera scientia* în sensul tradiţional, fiind convins că a demonstrat-o în *Dialogul* său (în *Dialog* şi-a considerat teoria nu doar adevărată, ci în mod necesar adevărată).

Opiniile celor care îl situează pe Galilei sînt împărţite în privinţa relaţiei lui cu idealul aristotelic al ştiinţei demonstrative. Unii împărtăşesc punctul de vedere lansat de Cassirer, în conformitate cu care Galilei a fost influenţat de epistemologia averroiştilor padovani, care respingea în mod implicit dihotomia aristotelică *scientia-opinio*. Alţii (printre care N. Jardine şi S. Drake) subliniază că în lucrarea lui Galilei nu există nici un indiciu al distanţării sale faţă de dihotomia sus-menţionată sau a vreunei epistemologii alternative. Dimpotrivă, în tinereţe, el a elaborat un comentariu asupra unor subiecte variate din *Ultimele analitice* sub titlul *Disputationes de Praecognitione et Demonstratione* şi, într-un pasaj din *Cosmografia* sa, discută pe scurt cîteva probleme metodologice, într-o manieră în întregime aristotelică. Mai tîrziu, chiar şi în *Dialog*, el scrie că concluziile ştiinţelor naturale nu trebuie să fie doar adevărate, ci şi necesare, ceea ce înseamnă că, în opinia sa, astronomia, pentru a-şi merita numele de ştiinţă, trebuie să fie demonstrativă.

Se poate, astfel, arăta (de acord cu alţi cercetători) că Galilei accepta idealul aristotelic al cunoaşterii ştiinţifice şi, deci, se cuvine să luăm în considerare a doua alternativă menţionată mai sus. O întrebare la care trebuie să răspundem ar fi: cum putea Galilei să-şi privească propria teorie astronomică ca o ştiinţă demonstrativă (explicativă), devreme ce ea nu era astfel considerată de aristotelicii ortodocşi? Iar motivul acestora era că, deşi Galilei accepta idealul peripatetic al cunoaşterii, respingea totuşi calea sau metoda de a-l atinge, se abătea de la metoda aristotelică a demonstraţiei.

Iată că întrebarea iniţial formulată se divide în două: *A)* Ce cale alternativă de demonstraţie proiecta Galilei, care să poată, după părerea lui, înlocui metoda peripatetică ce consta din silogisme de demonstraţie bazate pe metafizică? şi *B)* Cum putem justifica folosirea unei noi metode de construcţie a unei ştiinţe totuşi demonstrative?

Răspunzînd la întrebarea *A*), trebuie să arătăm că specificitatea metodei lui Galilei constă în esenţă din *folosirea principiilor matematice (geometrice), în locul celor metafizice ca premise majore ale demonstraţiei*, ceea ce constituia în acel timp o inovaţie metodologică de mare importanţă, întrucît Aristotel nu aproba folosirea matematicii ca instrument conceptual în ştiinţele naturii, deşi admitea folosirea ei în aşa-numitele ştiinţe mixte (ca astronomia, mecanica, optica etc.), dar numai ca procedură de calcul şi nu ca metodă de demonstraţie. Thoma d'Aquino este cel care aduce mai tîrziu contribuţii importante (în comentariul său asupra *Ultimelor analitice*) la distincţia folosire apodictică—folosire ipotetică a matematicii în fizică. Această problemă a fost reabordată de averroiştii padovani sub forma posibilităţii acceptării matematicii ca mijloc de demonstraţie nu numai în *demonstratio quia*, ci şi în *demonstratio propter quid*. Mai tîrziu, pe la mijlocul secolului al XVI-lea, a avut loc o dispută între Alessandro Piccolomini şi Francesco Barozzi cu privire la certitudinea relativă a demonstraţiei matematice faţă de cea silogistică, o dispută în jurul problemei dacă demonstraţia matematică poate prezenta cauzele efectelor, adică, dacă poate fi folosită în *demonstratio propter quid*. Această dispută i-ar fi putut fi adusă la cunoştinţă lui Galilei de către prietenul şi colegul său Mazzoni care, ca mai înainte Barozzi, considera matematica un intermediar între lumea perceptibilă prin simţuri şi lumea imuabilă a formelor.

În ceea ce priveşte statutul epistemologic al astronomiei, s-a arătat (printre alţii, de către Duhem, Crombie, Harré şi Wallace) că Galilei era ferm convins că astronomia este o ştiinţă adevărată în sensul aristotelic al cuvîntului, ceea ce înseamnă că nu se ocupa doar de salvarea aparenţelor, ci mai degrabă de determinarea mişcărilor care au loc de fapt în cercuri, şi că face aceasta pornind în mod raţional de la efect la adevăratele cauze. Accentuata sa înclinaţie filozofică realistă a fost cea care l-a încurajat pe Galilei să încerce să demonstreze apodictic adevărul sistemului copernican şi să pretindă că a atins adevărata *scientia*.

Şi acum, înainte de a ne întoarce la întrebarea *B*) formulată mai înainte, privind justificabilitatea inovaţiei metodologice a lui Galilei, să examinăm strategia sa în a pretinde că astronomia copernicană este demonstrativă. În cele ce urmează voi reconstitui, pe scurt, direcţia principală a argumentaţiei sale în *Dialog*. În *Prima zi*, cu ajutorul contraargumentelor şi arătînd lipsa de temei a unor argumente peripatetice, Galilei îşi propune să submineze caracterul demonstrativ în mod obişnuit asumat pe atunci de astronomia aristotelico-ptolemeică, adică necesitatea şi adevărul ei şi, prin aceasta, să o retrogradeze la nivelul de *opinio* în loc de *scientia*. Acest pas era în mod vital necesar pentru ca el să poată face, mai tîrziu, ca astronomia copernicană să apară drept singura cunoaştere adevărată şi necesară a realităţii, deci ca o *vera scientia*. În *A doua zi* el aduce argumente doar pentru probabilitatea aşezării heliocentrice a planetelor şi a mişcării Pămîntului, dar, în acelaşi timp, declară că astronomia ptolemeică este doar probabilă, chiar mai puţin probabilă decît cea copernicană. *A doua zi*, totuşi, se încheie cu enunţarea posibilităţii inexistenţei unor asemenea experienţe de importanţă crucială în poziţia pro şi contra mişcării pămîntului.

În *A treia zi*, Galilei prezintă modelul astronomic copernican ca un model matematic superior celui ptolemeic care era foarte complicat, arbitrar şi neelegant. El analizează contrastiv propriul său model copernican unificat al sistemului solar cu colecţia de modele separate (cîte unul pentru fiecare planetă) ale lui Ptolemeu, considerîndu-l pe al său ca adevărat şi opunîndu-l unui model pentru salvarea aparenţelor.

A treia zi se încheie, totuşi, fără ca Salviati să aducă vreo dovadă fundamentală în vederea alegerii unuia dintre cele două modele rivale. Ceea ce înseamnă că la sfîrşitul acestei zile cele două sisteme diferite ale lumii ocupă o poziţie epistemologică fin echilibrată şi anume (că) amîndouă par să aibă un caracter ipotetic, fără ca vreunul dintre ele să aibă un suport temeinic. Pasul final şi în acelaşi timp crucial este făcut în *ultima zi, a 4-a*, cînd astronomia copernicană apare ca o cunoaştere apodictic adevărată, ca singura reprezentare cu adevărat reală a sistemului solar, iar astronomia ptolemeică este retrogradată la stadiul de opinie, nici măcar probabilă. Acest suport temeinic este conferit astronomiei copernicane de teoria cu privire la maree a lui Galilei.

Din perspectiva acestei teorii, fenomenul mareei—ca efect natural—nu poate avea decît o singură cauză adevărată ce o determină în mod necesar şi care este în mod necesar presupusă de efect şi, spune el, cum nu există cauze naturale care să explice mareea (teoriile atracţiei ies din discuţie pentru Galilei), existenţa acesteia nu poate fi explicată decît presupunînd existenţa mişcării duble (anuală şi diurnă) a Pămîntului. Astfel, dubla mişcare a Pămîntului reprezintă pentru Galilei „cauza proximă" a mareei care necesită şi este necesitată de efectul său. Judecata de mai sus este deci o demonstraţie corectă chiar şi în sensul aristotelic al cuvîntului şi este nu numai o demonstraţie a mişcării Pămîntului, ci şi a sistemului copernican, ceea ce reprezintă un pas crucial căci mişcarea Pămîntului,

considerată circulară, ca și cea a altor planete, necesită și este necesitată de o anumită configurație geometrică a corpurilor cerești din sistemul solar și anume de modelul astronomic copernican. Această configurație este deci prin dubla mișcare a pămîntului, cauza ultimă (principiul) fenomenului mareei. În acest fel, în opinia lui Galilei, modelul copernican nu mai are nevoie de un suport dinamic. Prin această interpretare, configurația geometrică heliocentrică încetează să mai fie una din mai multele construcții geometrice posibile, capabile să salveze aparențele; în schimb, ea trebuie privită ca reprezentînd singura structură reală, adevărată a realității, care stă ascunsă în spatele aparențelor. Astronomia copernicană constituie pentru Galilei o *vera scientia*, o știință demonstrativă. De vreme ce în cadrul ei efectele pot fi apodictic deduse din principii, chiar dacă nu metafizice, după cum cerea metodologia peripatetică, ci din principii matematice (geometrice) care servesc ca premise majore ale inferențelor conclusive în care concluziile necesită și, în același timp, sînt necesitate de premise. Tocmai în această constă marea diferență metodologică dintre Galilei și aristotelicii ortodocși. Pentru el postulatele geometrice țin locul principiilor prime metafizice ale demonstrațiilor, și el privește aceste postulate matematice ca referindu-se la sisteme geometrice de relații din cadrul fenomenului investigat și care face structura unui nivel mai adînc al realității transparentă prin observații și experimente.

În final, răspunzînd la întrebarea *B*), am dori să spunem, pe scurt, că Galilei își considera această nouă metodă de demonstrație justificată de o altă importantă presupunere epistemologică și anume aceea că principiile geometrice posedă cel mai ridicat grad posibil de necesitate și certitudine, sînt, adică, mai certe și mai adevărate decît principiile prime metafizice folosite în silogismele demonstrative peripatetice.

După cum menționează în mod explicit în repetate rînduri în *Dialog*, el consideră că metoda sa a demonstrațiilor geometrice este mai eficace decît cea a lui Aristotel și că o depășește pe cea aristotelică în demonstrativitate.

Consider că pasul cu adevărat crucial făcut de inovația metodologică a lui Galilei constă în încercarea lui de a lega fizica de matematică și nu de metafizică, adică de a trata fenomenul observațional ca manifestare sau exemplificare a structurilor matematice ideale.

(Traducere din limba engleză de *Vasile Morar*)

INTERACȚIUNEA LUI BOLTZMANN CU MACH ȘI OSTWALD*

DE

ENGELBERT BRODA (Austria)

Boltzmann i-a prețuit pe Mach și Ostwald atît personal, cît și în calitate de experimentaliști, dar în epistemologie li s-a opus cu înverșunare. El reprezenta atomismul și realismul împotriva energetismului și pozitivismului. Deși într-o primă perioadă Boltzmann a avut de luptat și împotriva lui Planck, în calitatea acestuia de fenomenolog, el a salutat ipoteza cuantică. Și Nernst, ca om de știință, s-a aflat sub influența lui Boltzmann, iar Einstein a învățat atomismul de la (Maxwell) și Boltzmann. Cu toate că mai tîrziu asupra lui Einstein s-a exercitat din plin influența pozitivistă a lui Mach, el s-a apropiat fără să-și dea seama de considerațiile filozofice ale lui Boltzmann.

Aceste contacte și interacțiuni ale lui Ludwing Boltzmann (1844—1906) sînt pline de interes, deoarece ele constituie o parte din istoria științei timpului său; mai mult încă, ele relevă pozițiile și rolurile sociale avute de mai mulți savanți de frunte, influențele care au contribuit la formarea lor ca oameni de știință, precum și influența pe care ei înșiși au exercitat-o În vederea acestei cercetări am ales cinci personalități cu care Boltzmann a intrat

* Textul este extras din studiul mai amplu *Interacțiunea lui Boltzmann cu Mach, Ostwald și Planck, precum și influența sa asupra lui Nernst și Einstein.*

în interacțiune, una din Austria și celelalte patru din Germania. În toate aceste cazuri, circumstanțele sociale sînt analizate fără a fi aprofundate (se cuvine menționat faptul că Boltzmann avea legături cu numeroși fizicieni și din Marea Britanie și America)

1. BOLTZMANN ȘI MACH

Mach (1844—1906) a fost profesor universitar la Graz, Praga și Viena, iar în ultimul oraș a fost direct colegul lui Boltzmann între anii 1895—1900. Boltzmann și Mach s-au apreciat reciproc, între ei existînd și o corespondență amicală.

Mach avea merite considerabile în fizica experimentală și în fiziologia simțurilor, mai cu seamă în optică și acustică. Înclinațiile sale sociale erau mai pronunțate decît la cea mai mare parte a oamenilor de știință din epoca sa; a spijinit Partidul Social-Democrat din Austria, întemeiat și condus de Victor Adler. În calitate de membru al Senatului (*Herrenhaus*), după ce devenise un invalid, Mach a ținut să participe la votarea unei legi care limita durata zilei de muncă, și a mai făcut odată acest lucru, după prima revoluție rusă, pentru a-și da sufragiul în favoarea unei legi care prevedea generalizarea dreptului de vot. După izbucnirea primului război mondial, el a rămas credincios idealurilor păcii; un alt oponent față de război, Albert Einstein, a menționat acest lucru în necrologul făcut la moartea lui Mach [1].

Totuși, ca oameni de știință, Boltzmann și Mach nu împărtășeau aceleași convingeri. *Boltzmann* a fost *principalul apărător al atomismului în secolul al XIX-lea*, în vreme ce *Mach* îi era *cel mai proeminent opozant*.

Să reținem faptul că atomii au fost acceptați și considerați ca realmente de neînlocuit de către chimiști încă de pe timpul lui John Dalton (1766—1844), însă mulți fizicieni continuau să se opună teoriei atomiste. Ar trebui să ne aducem aminte de faptul că încă de cînd a fost pus în circulație de către Democrit, acum două milenii și jumătate, atomismul s-a aflat în dizgrație. Legăturile atomismului cu filozofia materialistă erau socotite suspecte; pînă tîrziu în 1624, în Franța, predarea în școli a atomismului era o crimă pasibilă de pedeapsa cu moartea [2].

De ce oare Mach, altminteri un om cu vederi înaintate, s-a împotrivit atomismului? Această opoziție își avea originea, fără îndoială în filozofia sa pozitivistă iar această filozofie, după cum am arătat în altă parte [3], ar putea fi înțeleasă ca o reacție la condițiile existente atunci înlăuntrul Imperiului habsburgic. Imperiul acesta era condus de o aristocrație extrem de bogată, care își putea subordona biserica romano-catolică, autoritățile militare și înalta birocrație, chiar dacă mulți dintre fruntașii autorităților nu| erau de origine nobilă. În secolul al XIX-lea, aristocrația a dobîndit și mai multă bogăție și putere, luînd parte la exploatarea întreprinderilor industriale.

Cea mai mare parte a populației, extrem de săracă și deznădăjduită, a fost silită să accepte nu numai guvernarea, dar și ideologia deținătorilor puterii [4]. Deși guvernarea ca atare nu-și putuse afla justificarea teoretică, ideologia respectivă avea să se bucure de succesul scontat. Către mijlocul secolului al XIX-lea, teribilul Metternich, întemeietorul Sfintei Alianțe împotriva curentelor progresiste și revoluționare din Europa, precum și armata sa de cenzori, s-au îngrijit de aceasta; universitățile erau simple unelte în mîinile statului reacționar, iar o filozofie nevalidată de teologii romano-catolici oficiali devenise aproape cu neputință de susținut. Destinul matematicianului Bernard von Boltzano [5], care, înaintea lui Mach, fusese profesor la Praga și era el însuși un teolog, reprezenta un caz tipic: datorită vederilor sale înaintate în problemele sociale, în 1820 a fost înlăturat de la Universitate. Chiar dacă mai tîrziu, de-a lungul secolului al XIX-lea, influența reacțiunii a început să slăbească în Austria, principalele posturi de conducere au continuat să fie deținute de persoane care fuseseră selecționate de către Metternich și succesorii lui.

Mach a refuzat să accepte această ideologie oficială, neputîndu-și uita originea modestă și nedorind să treacă cu vederea mizeria populației muncitoare. Cu toate că, din prudente considerente practice, n-a pus prea mult accentul pe această convingere a sa, el era ateu; de asemenea, mai era și sceptic, propunîndu-și ca prin pozitivismul său să pună o stavilă în calea ideologiilor reacționare. Pentru Mach, nimic din ceea ce se află dincolo

---

[1] A. Einstein, *Ernst Mach*, Phys. Z. *17*, 101 (1916).

[2] R. Ehrenfeld, *Gründriss einer Entwicklungsgeschichte der chemischen Atomistik*, Winter, Heidelberg, 1906.

[3] E. Broda, *Der Einfluss von Ernst Mach und Ludwig Boltzmann auf Albert Einstein*, în vol. *Einstein Centenarium*, ed. H. J. Treder, Akademie-Verlag, Berlin, 1979.

[4] *Idem, Warum war es um die Naturwissenschaft in Österreich so schlecht bestellt*?, Wiener Geschichtsbl. *34*, 89 (1979).

[5] E. Winter, *Bolzano-Brevier*, Friedrich, Vienn, 1947.

de senzațiile directe, prelungite prin folosirea instrumentelor, nu putea fi acceptat; scopul științei era numai punerea laolaltă, în ordine, a senzațiilor, a elementelor de experiență, cu alte cuvinte „economia de gîndire". Așa s-au prăbușit atomii sub securea lui Mach. Poate fi socotit ca tragic faptul că în aceste condiții, Mach n-a recunoscut însemnătatea științifică a metodei ipotetico-constructive, pe care Boltzmann o stăpînea în cel mai înalt grad. Einstein, inițial discipolul lui Mach, a criticat în repetate rînduri această poziție a fostului său maestru (de pildă, în autobiografia sa).

Boltzmann[6] a susținut caracterul cognoscibil al unei lumi exterioare independente de subiect, în temeiul a ceea ce se poate numi „concordanță". Observații dintre cele mai diverse, făcute în domenii diferite, tind să ducă la rezultante constante cu privire la proprietățile lumii exterioare; mai exact, se poate presupune cu deplin temei că această lume exterioară este alcătuită din atomi, atomii în care nu credea Mach, cum a spus Boltzmann. Cu privire la „economia de gîndire", la care Mach ar fi vrut să reducă știința, Boltzmann avea să spună în 1892: „S-au ivit o serie întreagă de speculații metodologice moderne, ce au fost exprimate în modul cel mai spiritual și mai concis de către Mach. Acesta susține de-a dreptul că scopul științei este numai economia de muncă (. . .) Dar nu vom admite cu plăcere ca fiind o simplă economie calcularea distanțelor, mișcărilor, mărimii, proprietăților fizice și chimice ale stelelor fixe, sau inventarea microscoapelor care să descopere cauzele bolilor noastre"[7]. În epistemologie, Boltzmann a fost un realist combativ.

Spre completare, se poate spune că dogmatismul pozitivist de care a dat dovadă Mach l-a făcut să fie și împotriva teoriei einsteiniene a relativității; acest punct de vedere se află cel mai limpede exprimat în prefața la *Optica* lui Mach, scrisă în 1913 și publicată postum, în 1921. Desigur, Einstein a fost dezamăgit; în timp ce continua să sublinieze meritele științifice ale lui Mach, l-a numit pe acesta „un filozof deplorabil".

Nu a fost o simplă coincidență faptul că după precipitata retragere a lui Mach, Boltzmann a preluat la Universitatea din Viena, în calitate de succesor oficial al lui Mach, cursul ce s-ar putea chema „filozofia naturii". De fapt, în timpul lui Mach, titlul cursului era *Istoria și teoria științelor inductive*, iar în timpul lui Boltzmann el s-a intitulat *Metoda și teoria generală a științelor naturale*. Conferințele lui Boltzmann aveau un imens succes, și mulți ascultători, inclusiv din afara Universității, se înghesuiau pe coridor, nemaiavînd loc în amfiteatru. Din păcate, doar o mică parte din conținutul conferințelor a ajuns pînă la noi*, dar cel puțin cunoaștem textul prelegerii inaugurale[8]. Este limpede că, în epistemologie, ascultătorii învățau de la Boltzmann exact contrariul a ceea ce învățaseră de la Mach.

2. BOLTZMANN ȘI OSTWALD

Wilhelm Ostwald (1853—1932) a fost în mai multe privințe un om remarcabil și plin de merite. Avea o incredibilă vitalitate și productivitate; a fost unul dintre fondatorii chimiei fizice, o nouă ramură științifică de cea mai mare importanță; a creat un institut la Leipzig, pe care l-a condus din 1887 pînă în 1906, institut devenit centrul științific al domeniului, iar mulți dintre absolvenții săi au fost ulterior specialiști de prestigiu.

Ostwald a fost un cercetător de mare succes.

În 1904, scrisese deja, de unul singur, 16 volume *in folio*. Cînd a fost întrebat cum a putut să scrie atîtea cărți valoroase, a replicat: „Foarte simplu: într-o parte stă fiul meu, care îmi dă o foaie albă de hîrtie, iar de cealaltă parte stă fiica mea, care ia hîrtia gata scrisă". S-ar putea adăuga că, probabil, copiii lui Ostwald lucrau în schimburi, deoarece erau trei băieți și două fete. Este de-a dreptul surprinzător cît de multă atenție a fost acordată de Ostwald, în memoriile sale, chestiunilor pur tehnice ale scrisului (care îi plăcea foarte mult). Preocupările sale includeau și filozofia naturii, istoria și structura științei, standardizarea, principiile didactice, un limbaj universal și, la urmă dar nu pe ultimul loc, teoria culorilor. În genere, era un om cu vederi înaintate și a combătut „filozofia prusacă regală".

Ostwald l-a vizitat în 1887 pe Boltzmann, la Graz, și între ei s-a închegat o prietenie de o

---

[6] L. Boltzmann, *Populäre Schriften*, ed. E. Broda, Vieweg, Braunschweig-Wiesbaden, 1979, în special p. 78, Singura ediție anterioară este: L. Boltzmann, *Populäre Schriften*, J. A. Barth, Leipzig, 1905 (Cf. și ediția românească: Ludwig Boltzmann, *Scrieri*, ed. Engelbert Broda, trad. Andrei Brandi, cu un *Cuvînt înainte* de Ioan Ursu, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981).

[7] L. Boltzmann, *Über die Methoden der theoretischen Physik*, cf. 10, p. 17 (Vezi p. 27 a ediției românești menționată la nota 10).

* Recent, au fost descoperite scurte texte și ciorne ale prelegerilor.

[8] L. Boltzmann, *Ein Antrittsvortrag zur Naturphilosophie*, cf. 10, p. 199 *(O prelegere introductivă despre filozofia naturii*, 1903 p. 185 *sqq* ale ediției românești).

viață; s-ar putea adăuga chiar că a fost o prietenie mai puțin obișnuită. Au existat numeroase domenii în care cei doi aveau păreri deosebite, iar Boltzmann nu s-a sfiit să-l combată în public pe Ostwald într-un mod destul de violent. Cu toate acestea, în 1904, Boltzmann își manifesta credința de a se fi numărat printre cei mai buni prieteni ai lui Ostwald. Pe de altă parte, Ostwald prețuia excelența intelectuală a lui Boltzmann. Prietenia dintre cei doi savanți a rămas netulburată, extinzîndu-se și asupra celor două familii.

Vom menționa două controverse de însemnătate majoră. Cea dintîi vizează doctrina lui Ostwald referitoare la „energetism" *(Energetik)*, căreia Boltzmann i s-a opus cu înverșunare. Totul a început de la interesul special al lui Ostwald pentru energie și pentru problemele producerii și conservării ei; dealtfel, aceasta devenise o preocupare majoră pe vremea revoluției industriale, însă Ostwald mai avea în vedere și utilizarea energiei de către organisme, în genere, și de către organismele omenești în viața lor de fiecare zi, în particular. Rolul central acordat energiei a fost formulat de Ostwald din momentul în care și-a botezat cu numele de *Haus Energie* casa de lîngă Leipzig a familiei sale; Boltzmann i-a replicat în glumă că tot așa el ar fi trebuit să dea numele de *Haus Entropie* casei vieneze a familiei sale. Ostwald a scris chiar o carte referitoare la ceea ce el numea „imperativul energetic")[9].

Necazul a apărut atunci cînd Ostwald a încercat să considere energia drept adevărata materie din care este alcătuită lumea: materia în înțelesul filozofic al cuvîntului. Această tentativă a dus la eliminarea oricăror altor constituenți ai lumii, iar în cadrul acestui proces și atomii trebuiau să fie aruncați peste bord; pentru întemeietorul chimiei fizice, era o măsură destul de neașteptată. Cu ajutorul matematicianului Georg Helm, Ostwald și-a articulat ideile într-un veritabil sistem, presupus a fi de-sine-stătător. Nu este aici locul să intrăm în detalii tehnice. Fapt este că structura de gîndire ostwaldiană a fost în întregime pulverizată, ca urmare a articolelor lui Boltzmann și a vestitei controverse de la Lübeck, în legătură cu problemele tînărului Max Planck. La Lübeck, Ostwald avea de gînd să doboare *(überwinden)* ceea ce el numea „materialismul științific". Întîmplarea a fost bine descrisă de către unul dintre cei mai tineri participanți, Arnold Sommerfeld[10]: „Raportul cu privire la energetism a fost prezentat de Helm, din Dresda. După el, s-a ridicat Ostwald și, în urma amîndurora, filozofia naturii a absentului Ernst Mach. Oponentul era Boltzmann, secondat de Felix Klein. Înfruntarea dintre Boltzmann și Ostwald semăna, atît în formă cît și în conținut, luptei taurului cu mlădiosul toreador. Dar de astă dată taurul l-a învins pe toreador, în ciuda întregii priceperi de luptă a acestuia. Argumentele lui Boltzmann erau zdrobitoare. Noi, toți tinerii matematicieni de atunci, ne-am situat de partea lui Boltzmann".

Ostwald nu și-a schimbat părerile înainte de 1908, cînd experimentele lui Jean Perrin asupra mișcării browniene au confirmat teoria cantitativă a fluctuațiilor, elaborată de Einstein și Smoluchowski, teorie bazată pe ideile atomiste ale lui Boltzmann. Cu toate acestea, tîrzia convertire la atomism a lui Ostwald reprezintă ceva superior incredibilei încăpățînări a lui Mach, care l-a împiedicat toată viața să privească adevărul în față. După convertirea sa, Ostwald a plătit un înflăcărat tribut marilor atomiști ai antichității: Democrit, Epicur și Lucrețiu.

Ne-am putea întreba care au fost relațiile dintre Ostwald și Mach în chestiunea antiatomismului și energetismului; această problemă a dezbătut-o Blakmore[11]. Într-un fel, s-ar părea că Mach era întru totul de acord cu Ostwald în bătălia acestuia împotriva atomilor; pe de altă parte, el s-a ferit să se atașeze în mod deschis de pozițiile lui Ostwald și s-a menținut, mai prudent, în expectativă. Ieșirile furtunoase și pline de entuziasm ale lui Ostwald n-au putut fi pe placul lui Mach. În plus, exista pericolul ca Ostwald să înlocuiască doar „metafizica" atomistă printr-un soi de metafizică energetistă, cu alte cuvinte, să facă declarații în dezacord cu criteriile pozitiviste. În orice caz, cei doi se aflau în termeni de respect reciproc; îndeosebi în corespondența sa, Ostwald și-a manifestat considerabilul său respect față de mai vîrstnicul său coleg. Într-o anumită perioadă, Ostwald chiar i-a oferit lui Mach o catedră la Leipzig, dar Mach, ținînd seama de vîrsta sa, a refuzat propunerea; era vorba de catedra pe care o va deține mai tîrziu Boltzmann.

Cea de-a doua chestiune în care Boltzmann a intrat în conflict cu Ostwald a fost una mai puțin obișnuită; problema fericirii. Ostwald propusese o surprinzător de simplă formulă algebrică, susținînd că descrie cantitatea de fericire a oricărui individ, în speță, $E^2 - W^2$. E reprezintă energia cheltuită în activități intenționate și soldate cu succes, iar W este

[9] Wilhelm Ostwald, *Der energetische Imperativ*, Akad. Verlags-Ges., Leipzig, 1912.

[10] A. Sommerfeld, *Ludwig Boltzmann zum Gedächtnis*, Österr. Chem. Ztg. 47, 25 (1944).

[11] J. D. Blackmore, *Ernst Mach. His work, life and influence*, University California Press, Berkeley, 1972.

energia folosită cu aversiune. Încercarea lui Ostwald se potrivea perfect cu înclinația sa accentuată spre laturile cantitative ale fenomenelor; această înclinație i-a folosit destul de mult nu numai în cercetarea științifică, dar și în numeroasele sale inițiative riscante care pretindeau planificare și coordonare.

Cu toate acestea, este limpede că în problema fericirii Ostwald nu și-a atins scopul. Criticii i-au putut obiecta lui Ostwald că formula $E^2 - W^2$ trăda o anumită lipsă de profunzime a simțirii, o tendință de a se ocupa într-o manieră pedestră de sentimentele omenești și de variatele lor aspecte.

În orice caz, Boltzmann [12] l-a combătut pe Ostwald la un alt nivel; în versiune scrisă a criticii sale *(Răspuns la prelegerea ținută de profesorul Ostwald despre fericire*, 1904), el a dedicat problemei nu mai puțin de 15 pagini. Din 1886, Boltzmann a acordat tot mai multă atenție analizelor darwiniste consacrate fenomenelor din lumea vie, inclusiv celor din lumea omului. Mărturii ale devotamentului lui Boltzmann față de marele biolog pot fi culese din considerațiile sale în care socotea secolul al XIX-lea drept secolul lui Darwin, precum și din cele în care își afirma convingerea potrivit căreia orice salvare a filozofiei trebuie să vină din partea învățăturilor lui Darwin.

Boltzmann n-a fost doar un admirator al lui Darwin, dar el a și dezvoltat argumentele darwiniste într-o serie de domenii. Interesul lui Boltzmann pentru biologie, un domeniu caracterizat printr-o avansată complexitate și ordine, a fost probabil mai mult decît o fantezie de-a sa; acest interes trebuie să fi provenit din convingerea sa profundă cu privire la entropie și la tendința naturală spre dezordine.

În polemica desfășurată împotriva lui Ostwald , Boltzmann a dezbătut semnificația simțului moral și a celui estetic, considerate dintr-o perspectivă evoluționistă; aceste simțuri, pe care, în forme simple, le găsim și la alte viețuitoare decît omul, au rolul de a facilita supraviețuirea. În cadrul luptei pentru existență, ele orientează acțiunile indivizilor și grupurilor spre direcțiile favorabile supraviețuirii speciilor respective. Potrivit lui Boltzmann, suferințele ar fi un avertisment și, călăuzindu-se după tendința spre fericire, indivizii urmează direcțiile favorabile speciei. Cu prilejul prelegerii inaugurale de la Leipzig, el subliniază: „Putem explica (. . .) de ce s-au perpetuat numai acei indivizi care au respins cu întreaga intensitate a puterii lor nervoase influențele negative, acceptîndu-le cu toată vitalitatea numai pe cele pozitive, necesare speciei. Înțelegem astfel cum s-a dezvoltat intensitatea și puterea vieții noastre sentimentale, plăcere și durere, ură și dragoste, dorință și teamă, fericire și disperare"[13].

Boltzmann și-a expus și motivele pentru care a purtat îndelungata și viguroasa sa polemică împotriva lui Ostwald. S-ar putea obiecta că aceste idei ale lui Ostwald despre fericire nu prea justifica marea atenție care le-a fost acordată; într-adevăr, chiar Boltzmann mărturisea că l-a suspectat pe Ostwald de faptul că pur și simplu glumea. Dar Boltzmann a precizat: „De ce mi se pare mie o teză atît de nevinovată, cum este cea a lui Ostwald, atît de periculoasă pentru știință? Pentru că ea reprezintă o revenire la acceptarea formalului pur, o revenire la metoda așazișilor filozofi de a înălța structuri de gîndire *(Lehrgebäude)* din cuvinte și fraze goale (. . .) o recădere în metodica dominației ideilor preconcepute, în care (. . .) și matematica dispare din cauza atîtor formule algebrice (. . .) și nu se remarcă adevărata filozofie din cauza frazeologiei *(Krimskrams)* în haine filozofice" [14].

3. DESTINUL LUI MACH ȘI BOLTZMANN

S-a putut observa că Mach era o persoană cu vederi înaintate; el n-a avut niciodată și nici n-a căutat să aibă o influență substanțială în treburile publice, dar nici n-a avut de suferit pentru motive politice în cariera sa științifică, ceea ce constituie o notă bună pentru liberalismul austriac din ultimii ani de domnie ai lui Franz Joseph. După cum s-a arătat, mai înainte, Mach a fost chiar numit în Camera Superioară a Parlamentului; este posibil ca numirea sa să fi fost făcută pentru a-i mulțumi pe social-democrați. În 1914, cînd a izbucnit războiul, Mach era bătrîn și paralizat, dar chiar și așa conflagrația i-a oferit posibilitatea să se manifeste cu consecvență în calitate de apărător al păcii după cum s-a arătat mai sus.

Mai puțin interesat de politică decît Mach, Boltzmann era, de asemenea, și mai puțin informat în problemele sociale; cu toate aces-

---

[12] L. Boltzmann, *Entgegnung auf einen von Prof. Ostwald über das Glück gehaltenen Vortrag*, cf. 10, p. 225 *(Răspuns la prelegerea ținută de profesorul Ostwald despre fericire*, 1904, p. 207—219 ale ediției românești).

[13] L. Boltzmann, *Über die Prinzipien der Mechanik*, cf. 10, p. 170 *(Despre principiile mecanicii*, 1900 și 1902, p. 164 a ediției românești).

[14] L. Boltzmann, *Entgegnung auf einen von Prof. Ostwald über das Glück gehaltenen Vortrag*, cf. 10, p. 225 *(Răspuns la prelegerea ținută de profesorul Ostwald despre fericire*, 1904, p. 207—219 ale ediției românești).

tea, el a împărtășit convingeri democratice și (nu foarte consecvente) principii republicane. Acest lucru se poate vedea în numeroase locuri din scrierile sale, îndeosebi în prelegerea inaugurală asupra principiilor mecanicii, susținută în 1900 la Leipzig. Convingerile progresiste ale lui Boltzmann și-au aflat expresia în entuziasmul său nețărmurit pentru Schiller, autorul *Hoților (Die Räuber)*, ca și pentru republicanul Beethoven. Este semnificativ și faptul că Boltzmann s-a simțit atras de America vremii sale [15], pe atunci țara cu cel mai avansat regim republican. „Libertatea naște coloși", îl cita Boltzman pe îndrăgitul său Schiller în timpul călătoriei în California.

Pe de altă parte, s-a încercat să se aleagă din scrierile lui Boltzman pasaje potrivit cărora mizeria clasei muncitoare, ideile socialismului și practica mișcării sindicale nici n-ar fi existat. De aceea, este cu atît mai remarcabil faptul că Boltzmann, datorită forței integrității sale intelectuale, a ajuns la o filozofie apropiată de cea a lui Friedrich Engels.

În nici un caz n-au existat divergențe frontale între Boltzmann și Franz Joseph. În 1902, împăratul era gata să semneze un decret prin care Boltzmann urma să fie rechemat de la Leipzig la Viena, numai pentru că își dăduse cuvîntul de onoare că nu va mai părăsi niciodată Austria.

Aici am putea interpola o serie de considerații despre atitudinea celor doi împărați (Franz Joseph și Wilhelm al II-lea) față de știință și oamenii de știință. Lui Franz Joseph nu-i păsa de știință, și nici de cîmpul preocupărilor intelectuale; subiectele sale favorite de conversație erau milităria și vînătoarea. Asupra unor schimburi de păreri între Franz Joseph și savanți există foarte puține mărturii; nu avem nici o dovadă a vreunei convorbiri cu Mach sau Boltzmann. Franz Joseph n-a simțit nevoia să-l întîlnească nici pe Albert Einstein, un alt supus de geniu al său; el a pus o singură condiție la numirea lui Einstein la catedra Universității din Praga, și anume, ca noul profesor să aibă o credință religioasă oficial declarată; Einstein a revenit fără formalități la religia iudaică, pe care anterior o părăsise. Dar Franz Joseph nu s-a amestecat niciodată personal în treburile oamenilor de știință.

Sub domnia lui Wilhelm al II-lea totul era diferit; acesta era un conducător agresiv al unui imperiu în expansiune. El știa că o Germanie puternică avea nevoie de o știință avansată; ca atare, a încurajat organizarea cercetării științifice și a căutat să aibă relații personale cu cei mai proeminenți savanți, inclusiv cu Friz Haber, Otto Hahn, Richard Willstätter. În Germania, oamenii de știință puteau fi mulțumiți de sprijinul pe care îl primeau.

Dar protecția oferită de Wilhelm al II-lea își avea prețul ei; era presupus că oamenii de știință să împărtășească și să transmită naționalismul de tip Hohenzollern. De pildă, era probabil foarte dificil, în 1914, să refuzi semnarea unui apel inițiat de un număr de 93 de intelectuali în favoarea explicită a militarismului german; Ostwald, Nernst și Planck au semnat. De asemenea, cercetarea în scopuri militare își impunea drepturile ei; de pildă, Haber — un adevărat savant în domeniul chimiei fizice — a devenit, din nefericire, părintele gazelor de luptă. La dezvoltarea armamentului a contribuit în mod activ și Nernst.

În Austria habsburgică, oamenii de știință beneficiau de o foarte mică parte din fondurile publice, deoarece știința nu era apreciată. Pe de altă parte, însă, în ultima perioadă a Imperiului, oamenii de știință puteau să facă, mai mult sau mai puțin, ceea ce doreau, în universități, la ei acasă sau în cafenele, fără să fie opriți sau obstrucționați. Ca și Mach, Boltzmann a primit titlul pur onorific de *Hofrat* (consilier aulic) — un titlu acordat încă în mod neașteptat în cea de-a doua Republică a Austriei.

(Traducere din limba engleză de *Dan Oprescu*)

[15] L. Boltzmann, *Reise eines deutschen Professors ins Eldorado*, cf. 10, p. 258 *(Călătoria unui profesor german în Eldorado*, 1905, p. 235 sqq ale ediției românești).

EVOLUȚIA TEORIEI ÎN BIOLOGIA MOLECULARĂ

DE

RAINER HOHFELD (R. F. Germania)

1. INTRODUCERE

Prin *evoluția teoriei* în biologia moleculară este caracterizată o perioadă determinată a dezvoltării științei în biologie care cuprinde aproximativ ultimii patruzeci de ani și care a dus la o hegemonie a biologiei în cadrul fronturilor cercetării din științele naturii. Ne vom concentra asupra dezvoltărilor actuale, întrucît pe baza lor se poate discuta exemplar

relevanța pentru politica științei a unei reconstrucții sistematice a dezvoltării teoriilor. Reconstrucția evoluției teoriei se realizează în conformitate cu „modelul fazelor", care se întemeiază pe unele propuneri ale lui Th. S. Kuhn [1], și care reprezintă o elaborare și diferențiere a principiilor lui Kuhn de către grupul de la Starnberg [2]. Vom încerca să aplicăm acest model al fazelor la evoluția științifică petrecută în cadrul biologiei și, prin aceasta, în afara fizicii (care în discuțiile anterioare, a furnizat, aproape exclusiv materialul empiric pentru testarea anumitor concepte epistemologice); ne vom întemeia pe propunerile de periodizare ale biologului Gunter Sent [3].

2. MATURIZAREA TEORETICĂ A GENETICII MOLECULARE

Biologia moleculară reprezintă era construcției teoretice din biologie, care a urmat teoriilor biologice clasice, în special geneticii clasice. În biologia moleculară, fenomene biologice, cum sînt metabolismul, ereditatea, evoluția, sînt concepute la nivel molecular. Unitatea în care trebuie înțelese fenomenele este *molecula*, spre deosebire de celule sau de elementele celulare (de exemplu, cromozomii) ale teoriilor biologice clasice. Funcția centrală a organismului — transmiterea și precizarea informației genetice, deci ereditatea și codificarea — va fi concepută în cadrul geneticii moleculare în termeni moleculari [4]. Prin aceasta, conceptul geneticii Mendel-Morgan —unitatea informației genetice, gena, era o entitate abstractă, neobservabilă, localizată pe cromozomi — va fi înlocuit printr-un concept în care gena este înțeleasă ca o moleculă.

Asupra acestei molecule se formează în decursul evoluției teoriei două exigențe, care corespund cu funcțiile centrale ale informației genetice: molecula genetică trebuie să aibe o funcție autocatalitică (capacitatea de a se replica identic, replicarea) și o funcție heterocatalitică (să dirijeze sinteza chimică a unui nou material celular, transcripția)[5]. Funcția autocatalitică a acestei molecule purtătoare de informație genetică trebuie să aibă ceva de-a face cu însăși structura; astfel au intrat în discuție proteinele și acizii nucleici. După obținerea datelor experimentale convingătoare în favoarea considerării acidului dezoxiribonucleic (*ADN*) ca material genetic *în forma transferării proprietăților celulelor* cu ajutorul *ADN* [6], a început vînătoarea după formula structurală a *ADN* și, prin aceasta, a început faza paradigmatică în genetica moleculară.

Structura propusă de Watson și Crick [7] a dublei helicoide a *ADN* se află nu numai în acord deplin cu toate rezultatele experimentale de pînă acum, ci a oferit tocmai un mecanism pentru *replicare*. Funcția de transcripție a *ADN* a fost definită prin „dogma centrală a geneticii": *ADN* codifică printr-un intermediar, acidul ribonucleic *(ARN)*, sinteza proteinelor. Dogma centrală este exprimată prin: (replicare) $ADN \xrightarrow{\text{transcripție}} ARN \xrightarrow{\text{traducere}}$ proteina [8].

Conceptul helicoidei duble a *ADN* ca purtător material al informației genetice a declanșat un program de cercetare cu o serie de probleme fundamentale de clarificat experimental. Specialiștii din biologia moleculară au lucrat în acest sens cu sistemele biologice cele mai simple: celulele bacteriene, în special cu bacteriofagii care infectează *Escherichia coli*. Problemele centrale pe care le-a generat conceptul molecular al structurii și funcției genelor au fost clarificate în următorii zece ani de la prezentarea modelului helicoidei duble. Printre ele se aflau: mecanismul molecular al replicării, elaborarea codului genetic, reglarea genetică a sintezei enzimelor după modelul operonului.

Concepția moleculară a fenomenelor biologice a fost acceptată și ea a definit „simțul comun" al comunității științifice a geneticii

---

[1] Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago U. P., Chicago, 1962 (tradusă în limba română: *Structura revoluțiilor științifice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1976).

[2] G. Böhme, W. van den Daele, R. Hohfeld, *Finalisierung revisited*, în G. Böhme et al. (Hrsgs.), *Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

[3] G. S. Sent, *The Coming of the Golden Age*, Garden City, N. Y., The Natural History Press, 1969.

[4] În acest context se înțelege prin „biologia moleculară" întregul domeniu de cercetare în care se încearcă să se conceapă la nivel molecular fenomenele biologice; prin „genetica moleculară" ne vom referi numai la interpretarea moleculară a fenomenelor genetice.

[5] Vezi J. D. Watson, *Molecular Biology of the Gene*, W. A. Benjamin, London/Amsterdam, 3ed., 1976.

[6] O. T. Avery, C M Mac Leod, M. McCarty, *Studies on the Chemical Nature of the Substances Inducing Transformation of Pneumococcal Types*, „J. Exp. Med." 79 (1944).

[7] J. D. Watson, F. H. Crick, *Genetic Implications of the Structure of Deoxyribonucleid Acid*, „Nature" 171 (1953).

[8] Vezi G.S. Sent, *op. cit.*, cap. 9, 17, 18, 20.

și biologiei moleculare. Prin aceasta s-a stabilit paradigma molecular-genetică.

Ca paradigmă a geneticii moleculare aș dori să consider principiile fundamentale prin care se concep, la nivel molecular, structura și funcțiile genelor, deci fenomenele de ereditate. Această paradigmă are intenția unui domeniu de aplicație pentru toate organismele (de exemplu, universalitatea codului genetic), dar ea a putut fi verificată experimental numai pentru nivelul de organizare al bacteriilor. Trebuie de aceea să se distingă *domeniul de aplicabilitate intenționat* de *domeniul de validitate* al paradigmei, și să se vorbească despre „teorie" numai în ultimul caz.

Dacă principiile fundamentale ale explicării unui domeniu de fenomene sînt dovedite experimental ca valide, cum este cazul geneticii moleculare a bacteriilor, se poate vorbi de maturizarea teoretică a acelui domeniu [9]. Această maturizare este caracterizată retrospectiv de savanți astfel: problemele fundamentale generate de conceptul central au fost rezolvate. Pe lîngă cîteva probleme deschise, pentru care însă strategiile experimentale sînt deja anticipate, celula bacteriei este în principiu înțeleasă. Se poate astfel deschide un nou front de cercetare. Elita științifică părăsește de obicei disciplinele „încheiate".

Prospectiv, postulatul maturizării unei teorii semnifică faptul că pe baza acestei teorii fundamentale se pot anticipa formele în care se diferențiază teoria fundamentală pentru a face față diferitelor probleme speciale.

3. EVOLUȚIA TEORIEI ÎN FAZA POSTPARADIGMATICĂ

Evoluția teoriei în biologia moleculară după statuarea paradigmei genetic-moleculare pentru celulele bacteriene se continuă în două direcții. Prima se caracterizează prin încercarea de a se extinde domeniul de aplicabilitate al paradigmei la sisteme biologice de o complexitate mai înaltă. Prin aceasta se va defini în același timp un program *imanent* de cercetare. Cealaltă direcție poate fi caracterizată ca un vector *extern*, el referindu-se la probleme extrateoretice, de acțiune, care pot fi rezolvate prin elaborarea unor teorii speciale.

3.1. DIFERENȚIEREA EXTERNĂ A TEORIILOR (FINALIZAREA) ÎN GENETICA MOLECULARĂ.

Atunci cînd problemele fundamentale ale unui domeniu de fenomene sînt clarificate, criteriile derivate din paradigmă pentru selecția problemelor nu mai sînt obligatorii pentru cercetarea ulterioară. Punctele de vedere imanent științifice nu mai sînt suficiente pentru a determina univoc direcția progresului științific ulterior. În acest moment ființează posibilitatea obiectivă pentru a se lua în considerare punctele de vedere externe științei, în vederea alegerii unor noi probleme *speciale* în legătură cu care se cere construirea unei teorii.

Diferențierea teoriilor în legătură cu obiectivele acțiunii, adică elaborarea teoriilor orientate spre practică, pe care am desemnat-o prin „finalizare", este considerată în perspectiva cercetărilor sistematice o specializare a teoriilor pe baza unei teorii fundamentale. Specializarea unei teorii prin întregirea nucleului structural al teoriei de bază prin ipoteze suplimentare și anumite constrîngeri [10] dă posibilitatea aplicării teoriei la fenomene speciale. Asemenea extinderi sînt specifice orientării externe a cercetărilor și ele se constituie ca teorii speciale.

Vom ilustra această teză prin evoluția actuală a geneticii moleculare: prin exemplul transpunerii genelor din bacteriile răspunzătoare de fixarea azotului de leguminoase la alte bacterii, care pot să trăiască simbiotic în rădăcinile altor plante utile, în scopul lărgirii spectrului tipurilor de bacterii care trăiesc în simbioză cu diferite plante utile și care ar putea fixa azotul. Strategia de cercetare este predeterminată de către genetica moleculară a bacteriilor: cu întregul arsenal al metodelor și cu conceptele genetic-moleculare obținute prin studiul *E. coli* este explicată regiunea care conține genele pentru reducerea azotului la amoniu, așa-numita *regiune-nif*; este vorba așadar de genetica specială a regiunii-nif din bacteria *Klebsiella*. Operonul poate fi reglat (consum înalt de energie, feed-back, prin amoniac). Cu ajutorul tehnicilor clonării genetice s-a putut constitui un *ADN* recombinat din nif și plastida de rezistență *RP4*, și această plastidă hibridă astfel construită poate fi îndiguită în *E. coli* și alte bacterii. Pentru a ridica concentrarea enzimatică în celule au fost induși experimental mutanți constitutivi pentru sinteza enzimelor mărindu-se materialul genetic al bacteriilor.

În cazul prezentat mai sus, cercetarea ce se desfășoară pe baza unei paradigme poate fi orientată asupra unui scop extern bine determinat. Strategia conține o activitate teoretică (structura și modul de funcționare a regiunii trebuie explicate genetic) și totuși este orientată de practică. Din această cauză avem aici

[9] Vezi și G. Böhme, W.van den Daele, R. Hohfeld, *op. cit.*

[10] Vezi W. Balzer, J. D.Sneed, *Generalized Net Structures of Empirical Theories*, I, II, „Studia Logica", 36(1977), nr. 3; 37(1978), nr. 1.

de-a face cu un tip de cercetare care se situează între cercetarea „fundamentală" și cea „aplicată". Este o cercetare care determină astăzi frontul cunoașterii în biologia moleculară. Pentru o planificare a cercetării subordonată succesului un asemenea caz reprezintă idealul unui cîmp de cercetare pragmatizat: se poate indica aproape precis ce model teoretic trebuie construit pentru fenomenul special și ce strategie de cercetare trebuie urmată.

3.2. BIOLOGIA MOLECULARĂ ÎN FAZA PARADIGMATICĂ

Direcția „internă" a dezvoltării paradigmei genetic-moleculare se distinge prin niveluri de complexitate ale organizării biologice, adică prin gradele sau treptele de ordine la care structurează într-un ansamblu superior integrat o masă enormă de molecule. Ordinea acestor trepte poate fi redată astfel: celula bacteriană, celula eucariotă, sisteme celulare, organismul întreg. Strategia cercetătorilor din biologia moleculară constă în aceea că se extinde domeniul de aplicație al paradigmei geneticii moleculare la fenomene biologice mai complexe decît celulele bacteriene. Această paradigmă pretinde un domeniu de validitate mai mare decît cel care a putut fi confirmat experimental pînă acum. Deja mai de mult s-a formulat pretenția universalității codului genetic [11]. Nu este însă deloc o chestiune trivială aplicabilitatea paradigmei geneticii moleculare și la fenomenele celulare [12]. Căci, din punct de vedere pur fenomenologic, diferitele trepte de complexitate ale organizării biologice reprezintă fenomene atît de diferite, încît unificarea lor teoretică pare o sarcină cu totul deschisă.

Pentru încercarea de a subsuma paradigmei geneticii moleculare și biologia celulară adică biologia moleculară a celulelor superioare, care, spre deosebire de celula bacteriană, posedă un nucleu, și de a se trece astfel la fenomenele de un grad de complexitate imediat superior, genetica moleculară a celulei bacteriene a jucat rolul unui model. Prin construcția de analogii a fost posibil să se indice strategii experimentale pentru cercetarea celulei și să se folosească euristic genetica moleculară pentru programul de cercetare al biologiei celulare. Specialiștilor din biologia moleculară le era absolut clar ce analogi ai structurilor și funcțiilor celulelor bacteriene trebuiau identificați la celulele superioare. Aplicarea geneticii moleculare la celulele eucariote însemna în același timp faptul că biologia moleculară intra într-o perioadă paradigmatică.

Problemele centrale au fost date prin paradigma geneticii moleculare [13]: împărțirea (compartimentarea) celulelor în nucleu și citoplasmă a avut o consecință decisivă pentru realizarea „dogmei centrale". Procesele de traducere a *ADN* în *ARN* (transcripția) și de sinteză a proteinelor de *ARN* (translația), care aveau loc simultan în celulele bacteriene, sînt structural și temporal separate în cadrul celulelor eucariote. Primul pas se realizează în nucleul celulei, al doilea în citoplasmă. Prin aceasta trebuie rezolvate probleme complicate de transport și reglare ce nu apăreau în celula bacteriană. În celulă nu există doar cromozomul ca purtător al informației genetice, ci și anumite structuri subcelulare (cu roluri și funcții speciale), cum sînt mitocondriile și plastidele, care posedă „minicromozomi". Interacțiunea diferitelor sisteme genetice din celulă constituie o problemă de cercetare actuală. În aceeași situație se află și problema dacă reglarea sintezei proteinelor în celula eucariotă se desfășoară la același nivel ca și în celula bacteriană.

În biologia moleculară a sistemelor celulare — deci a următoarei trepte de complexitate — avem de-a face cu dirijarea funcțiilor celulelor în asociații celulare, cu integrarea și diferențierea celulelor în sisteme, pe scurt, cu „comportarea socială" a celulelor. Întrucît evoluția unei celule de la starea nediferențiată reprezentată de zigoți pînă la diferențierea funcțională cere întotdeauna o cooperare a celulelor, diferențierea, evoluția și procesele de formare din organisme se desfășoară la nivelul de complexitate al sistemelor celulare. Din această cauză problemele diferențierii și evoluției se află în centrul biologiei sistemelor celulare; prin această problematică se definește biologia evoluției [14]. Decisiv pentru trecerea de la celula individuală la sistemele celulare și, prin aceasta, la biologia diferențierii și evoluției este faptul că, pe lîngă factorii dezvoltării genetic determinați, trebuie luați în considerare și factorii mediului; cu alte cuvinte, fenomenul diferențierii și evoluției nu mai este privit pur genetic, ci aparține interacțiunii dintre natura sistemului și ceea ce primește din mediu, necesitînd deci atît factori genetici cît și epigenetici.

Ce consecințe are pentru legătura cu practica a cercetării biologice a celulei faptul că această cercetare se află în faza paradigmatică,

---

[11] F. Crick, *The Biological Replication of Macromolecules*, „Symp. S Soc. Exp. Biol." XII (1958).

[12] D. Baltimore, *Viral RNA-dependent DNA polymerase*, „Nature", 1970.

[13] J. D. Watson, *op. cit.*

[14] S.E. Luria, *36 Lectures in Biology*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1975.

deci cînd nu și-a rezolvat încă problemele fundamentale? După cum am văzut, o condiție necesară pentru anticiparea și elaborarea unei teorii speciale o constituie cunoașterea mecanismelor fundamentale ale structurii și funcției domeniului de fenomene imediat inferior. În biologia celulară acestea nu sînt încă cunoscute, de aceea nu se poate oferi o evoluție „orientată" a teoriei care să rezolve corect în concurență cu alți candidați la statutul de paradigmă, problemele fundamentale. Cu toate acestea, și în această fază a evoluției teoriei se pot identifica, în anumite cazuri, domenii de cercetare cărora li se poate specifica o anumită raportare la practică. Problemele externe și problemele științifice intern relevante pot fi tratate cu un singur sistem experimental. Este cazul coincidenței raportării la practică cu cercetarea dedicată rezolvării unor probleme intern definite. Ca exemplificare va fi considerat sistemul homeopatic cu ajutorul căruia se studiază direcțiile de diferențiere ale celulelor de coagulare. Sistemul are o mare însemnătate în cercetarea cancerului. Din cadrul mecanismelor cauzale care pot duce la creșterea necontrolată a acestor celule și, prin aceasta, la tumori ale sîngelui, fac parte și diferențierile eronate de-a lungul acestor direcții de evoluție. Pe de altă parte, aplicarea sistemelor care indică fenomenele patologice constituie o strategie importantă în studierea diferențierii normale a celulelor de sînge.

Semnificația legăturii (denumite aici „coincidență") între cercetarea fundamentală și cercetarea „orientată" constă în aceea că alegerea pe baza unor puncte de vedere externe a unui sistem experimental relevant este compatibilă cu continuarea strategiilor de cercetare fundamentală din cadrul disciplinei.

4. RELEVANȚA PENTRU POLITICA ȘTIINȚEI A STUDIERII SISTEMATICE A EVOLUȚIEI TEORIEI

4.1. PROCESUL ȘTIINȚIFIC ESTE MAI DIFERENȚIAT DECÎT SE CONSIDERA PÎNĂ ACUM

Politica actuală a științei încearcă într-o măsură crescîndă să transforme cît mai direct și planificat știința într-un mijloc pentru realizarea unor scopuri sociale. Ea se află însă, astfel, în fața unei probleme fundamentale: trebuie lăsată știința să se dezvolte de la sine și să se aștepte pînă cînd vor produce rezultatele sociale relevante, sau se poate (și chiar trebuie) să se planifice progresul științific pentru realizarea unor anumite obiective?

Concepția tradițională a politicii științei[15] pleacă de la ideea că progresul științific este un proces de creștere naturală, imprevizibil, care nu poate fi planificat. După această concepție se poate planifica numai aplicarea rezultatelor științei, nu însă și evoluția teotriei. Concepția opusă pleacă de la ideea că totul este posibil cu ajutorul tehnicilor de planificare. Ambele concepții suferă datorită faptului că nu reflectează suficient asupra legităților creșterii cunoașterii. Problema care se pune astăzi în fața unei politici raționale a științei este de a pune de acord orientarea socială a progresului științei cu legitățile evoluției teoriilor. Aceasta face necesară o analiză sistematică a fenomenului complex „evoluția științei".

Pentru problema planificării și orientării cercetării asupra unor obiective sociale este decisivă măsura în care evoluția științei poate fi anticipată. Prin exemplul unei finalizări am încercat să facem plauzibilă posibilitatea obiectivă a unei asemenea anticipări. Aici avem nu doar, spre deosebire de concepția convențională, o planificare a aplicării științei, ci un tip de cercetare fundamentală orientată. Această cercetare se realizează în cadrul instituțiilor clasice ale științei (comunități științifice, discipline academice). Mari părți ale fizicii, chimiei și chiar unele secțiuni ale biochimiei și biologiei moleculare au atins deja stadiul maturizării teoretice, care constituie condiția necesară a finalizării. Ca urmare a acestei evoluții iau naștere noi opțiuni de politică a științei: soluționarea obiectivelor sociale poate fi realizată printr-o orientare a formării teoriilor, deci prin orientarea cercetării fundamentale. Eu am încercat însă să indic, dincolo de aceste noi opțiuni posibilitatea realizării unei compatibilități între cercetarea determinată de interese practice și procesul evoluției teoriei, ceea ce reprezintă un punct de plecare în direcția depășirii falselor etichete și a neîncrederilor care se manifestă încă în dezbaterile privind politica științei. Aceasta va oferi o apreciere diferențiată a procesului științific, care poate servi unei noi politici a științei întemeiate pe principiul „pluralismului strategiilor".

4.2. CRIZA DE LEGITIMITATE A ȘTIINȚEI AUTONOME

Faptul existenței unei faze postparadigmatice în dezvoltarea științei are încă o consecință pentru politica științei: dacă cunoaș-

[15] Vezi H. Sachsse, *Überlegungen zur Planung der technischen und naturwissenschaftlichen Forschung*, în K. Hübner *et al* (Hrsgs.), *Die politische Herausforderung der Wissenschaft*, Hamburg, Hoffman, 1976.

terea științifică de specialitate nu mai poate, singură, stabili care sînt acele probleme primare de cercetare ce vor trebui studiate în viitor, devine legitimă includerea în procesul orientării cercetărilor viitoare a punctelor de vedere externe. Autonomia pură a comunității științifice în alegerea obiectivelor cercetării intră, cel puțin prin apariția cercetării heteronome, într-o criză de legitimitate. Argumentele justificative ale instituțiilor științei autonome devin fragile, disciplinele științifice intră într-o fază postautonomă. Dialogul asupra obiectivelor demne de interes ale dezvoltării ulterioare a științei devine unul politic-normativ, argumentele specialiștilor ne mai fiind suficiente, singure, pentru a defini criteriile selecției problemelor de cercetare. Se constituie astfel un dialog justificat între știință, politică și societate, în cadrele căruia obiectivele politicii științei devin subiectul unor tratative comune.

(Traducere din limba germană de *Ilie Pârvu*).

INTERACȚIUNEA DINTRE FIZICĂ ȘI MATEMATICĂ ÎN SECOLUL XX

DE

A. CORCIOVEI, H. SCUTARU

1. INTRODUCERE

Departe de a se limita la rolul de instrument de calcul, *matematica* joacă de fapt un rol mult mai ambițios: *este o metodă de a gîndi pentru a înțelege realitatea*. Mulți oameni de știință contemporani consideră că o înțelegere corectă a realității s-a realizat numai dacă s-a construit un model matematic riguros și coerent pentru totalitatea fenomenelor considerate. Marile teorii fizice contemporane au culminat prin crearea și funcționarea unor asemenea modele, iar, pentru a obține aceste rezultate, ele au recurs la discipline matematice deja dezvoltate, dar au și încurajat puternic dezvoltarea unor structuri matematice noi.

La această interacțiune între matematică și fizică, *relativitatea generală* și *mecanica cuantică* au contribuit în mod esențial, dînd în mare măsură forma structurii matematicii contemporane.

Notăm că scopul ultim al unui fizician este să obțină o descriere teoretică a lumii fizice într-un cît mai bun posibil acord cu experimentul. Pentru a obține o confruntare semnificativă între teorie și experiment, fizicianul face numeroase aproximații în calcule, aproximații care ar putea scandaliza un matematician. Fizicianul aplică teoria la un caz concret, iar acordul numeric între rezultatele calculului și cele măsurate reprezintă pentru el o verificare a corectitudinii teoriei.

Deși experimentul este ultimul judecător al adevărului unui enunț al fizicii, majoritatea fizicienilor sînt deja convinși de validitatea teoriei într-un moment în care sînt disponibile puține verificări precise ale ei. Generalitatea și simplitatea ideilor de bază conferă teoriei o putere inerentă de convingere.

Trebuie subliniat că înainte ca revoluția din fizica modernă să se producă (în cea mai mare parte în primele trei decenii ale acestui secol), fizica clasică era privită de fizicieni ca o ajustare finală și completă a facultăților cognitive umane la ordinea obiectivă a lucrurilor. În 1885, M. Berthelot spunea că „lumea este lipsită acum de mistere" *(Les origines de l'alchimie)*. La începutul acestui secol, însă, toate încercările de a descrie faptele noi prin limbajul fizicii clasice au dat greș, ajungîndu-se la o stare de criză.

A fost necesar ca fiziciienii să găsească teorii noi, teoria relativității și mecanica cuantică, bazate pe geometria riemanniană, respectiv pe teoria spațiilor Hilbert. Forța limbajului matematic a devenit astfel clară prin capacitatea de a înlătura criza. De fapt, la începutul acestui secol, în fizica experimentală a apărut o distanțare profundă față de experiența cotidiană, iar, ca o consecință, rolul limbajului matematic în fizica teoretică a devenit esențial. Noua fizică se ocupă de fenomene la nivel atomic și cosmic, fenomene aflate la extremitățile inferioară, respectiv, superioară ale lumii noastre, iar o înțelegere a lor nu se poate obține rămînînd în cadrul fizicii clasice.

2. RELATIVITATEA GENERALĂ ȘI GEOMETRIA

De la teoria lui Galileo și Newton, fondatorii fizicii clasice, nici o altă teorie nu a schimbat imaginea noastră asupra lumii macroscopice atît de radical ca teoria relativității generale a lui Einstein, și nici o altă teorie nu ne-a schimbat imaginea asupra lumii microscopice ca mecanica ondulatorie și cuantică a lui Schrödinger și Heisenberg.

Teoria relativității implică o mare simplificare în descrierea naturii, realizînd unificarea fenomenelor mecanice și electromagnetice. Interacțiunea dintre matematică și fizică este spectaculoasă și în teoria relativistă a gravitației. Această interacțiune a contribuit puternic la realizarea fizicii matematice contemporane. Elementul primitiv al relativității generale fiind constituit de ceea ce matematicienii numesc o varietate diferențiabilă, această teorie este unul dintre succesele autentice ale tuturor geometriilor diferențiale contemporane. Geometria spațiilor Riemann s-a născut în celebra dizertație inaugurală a lui Riemann. Inspirat de lucrările matematice ale lui Ricci și Levi-Civita, în 1915, Einstein a fundamentat teoria relativității generale.

Stimulați de relativitatea generală, T. Levi-Civita, Hermann Weyl și Elie Cartan au introdus concepte noi în geometria diferențială. Inspirat de relativitatea generală, Elie Cartan a realizat în geometrie o mare sinteză, introducînd noile concepte de spații fibrate și conexiune peste spațiile fibrate principale. Structurile matematice corespunzătoare au fost dezvoltate, sub influența lui Cartan, de Ehresmann și Withney, din 1936 pînă în 1939. Faptul că aceste concepte au forță în fizica matematică a fost confirmat de apariția cîmpurilor Yang-Mills și de descrierea lor, utilizînd termenii matematici discutați.

3. MECANICA CUANTICĂ ȘI SPAȚIILE HILBERT

Cea de-a doua revoluție în fizica contemporană s-a realizat prin fundamentarea mecanicii cuantice. Fenomenele care se produc la nivelul molecular, atomic, nuclear și subnuclear nu pot fi descrise cu teoriile clasice. Toți fizicienii au fost de acord cu formalismul mecanicii cuantice, dar nu s-a realizat un acord în ceea ce privește problemele de interpretare. Cei mai mulți dintre fizicieni consideră aceste probleme lipsite de importanță și lucrează cu formalismul mecanicii cuantice *într-un mod foarte pragmatic. Nu există nimic* straniu în acest fapt: teoria cuantică descrie fenomene la nivelul microscopic, îndepărtat de experiența cotidiană, de aceea, atunci cînd se analizează aceste fenomene, toate intuițiile newtoniene își pierd sensul. Însuși nivelul cuantic pare a fi inaccesibil prin concepte clasice și, evident, prin intermediul limbajului uman comun. Utilizarea unor construcții matematice abstracte pare să fie astăzi singura modalitate de a descrie structura și comportarea lumii cuantice.

Mecanica cuantică este în realitate incredibil de bogată în concepte matematice diferite, multe dintre ele fiind legate de principiul de corespondență. Se pare, de asemenea, că nu există o rețetă unică de a cuantifica un sistem clasic. Astfel, pare mai adecvat să se caute corespondența de la sistemul cuantic către cel clasic.

Vechea mecanică cuantică (1900 — 1924) se bazează pe regulile de cuantificare Bohr-Sommerfeld. O observație esențială pentru înțelegerea lor a fost făcută de Ehrenfest: sînt cuantificate numai mărimile care din punct de vedere clasic reprezintă invarianți adiabatici.

Pasul următor se datorește lui de Broglie, Heisenberg și Schrödinger. La sfîrșitul anului 1924 și începutul anului 1925, Heisenberg și Schrödinger, în mod independent, au propus explicații echivalente pentru regulile de cuantificare empirice ale lui Bohr și Sommerfeld. Aceste explicații, cunoscute sub denumirile de mecanică matricială, respectiv mecanică ondulatorie, au fost sintetizate în actuala teorie a structurii atomice și nucleare — mecanica cuantică. Lucrările lui M.H. Stone și J. von Neumann din primii ani ai decadei 1930—1940 au clarificat relația între formalismele Heisenberg și Schrödinger, asigurînd o descriere matematică coerentă a mecanicii cuantice și au demonstrat că teoria este, în mod esențial, unică. Von Neumann a extins teorema spectrală a lui Hilbert la operatori autoadjuncți generali pe spații Hilbert.

În acest moment este foarte sugestiv să amintim că matematicienii erau obișnuiți să folosească operatori simetrici în formularea problemelor de valori proprii pentru ecuații diferențiale, integrale etc. chiar înainte de descoperirea mecanicii cuantice. Este, desigur, o coincidență remarcabilă, deși întîmplătoare în istoria științei că această teorie a fost, în mod esențial, definitivată — în mare măsură de Hilbert și alți matematicieni — la timpul potrivit pentru a fi disponibilă pentru mecanica cuantică. Faptul că valorile proprii apar în familii discrete și continue a permis fondatorilor mecanicii cuantice să interpreteze ideile cuantice ale lui Planck într-un limbaj matematic foarte clar. Termenul „spectru" fusese introdus profetic de Hilbert. Tot din punct de vedere istoric sînt remarcabile următoa-

rele două aspecte: în primul rînd, fondatorii mecanicii cuantice şi-au făcut, în mare măsură, cultura matematică în Germania, sub influenţa directă a lui Hilbert (Heisenberg fiind marea excepţie); în al doilea rînd, formula Balmer pentru atomul de hidrogen, care era, la acel moment, una dintre marile realizări ale fizicii experimentale, a putut fi imediat deschisă în termenii rezultatelor directe ale noului limbaj matematic cuantic fundamentat de Heisenberg şi Schrödinger.

Stone a arătat, în 1930, că există o corespondenţă biunivocă între operatorii autoadjuncţi pe spaţiile Hilbert şi reprezentările unitare continue ale dreptei reale. Tot el a demonstrat că ecuaţia Schrödinger are o soluţie unică, satisfăcînd condiţia de conservare a probabilităţii, dacă şi numai dacă operatorul hamiltonian este autoadjunct. În sfîrşit, Stone a enunţat un rezultat de unicitate pentru operatori, satisfăcînd relaţiile de comutare Heisenberg, iar von Neumann a dat o demonstraţie detailată în 1931. Teorema de unicitate Stone—von Neumann afirmă că singurele reprezentări ale acestor relaţii prin operatori autoadjuncţi pe spaţii Hilbert sînt sume de copii ale reprezentărilor Schrödinger. Astfel, la începutul anilor 1930, teoria mecanicii cuantice era fundamentată ferm.

4. MECANICA CUANTICĂ ŞI ALGEBRELE DE OPERATORI

Teoria algebrelor de operatori, a stărilor şi automorfismelor lor, este importantă în problemele teoriei cîmpurilor şi mecanicii cuantice. În acest sens, au fost introduse numeroase concepte şi tehnici noi pentru a obţine un instrument adecvat aplicaţiilor fizice. Există o colaborare fructuoasă între matematicieni şi fizicieni, şi o împletire a teoriei şi aplicaţiilor, în care aplicaţiile, deseori, au forţat formarea unei teorii.

Teoria algebrelor de operatori pe spaţii Hilbert a debutat în anii 1930 cu o serie de articole ale lui von Neumann şi F.J. Murray.

Această teorie a fost dezvoltată în scopul construirii teoriei reprezentărilor unitare ale grupurilor şi fundamentării unor aspecte ale formalismului mecanicii cuantice. S-a analizat structura familiei de algebre de operatori, denumite astăzi algebre von Neumann. În 1932, von Neumann a făcut observaţia că produsul simetrizat a două observabile este o observabilă. În 1933, P. Jordan a indicat că observabilele cuantice ar trebui caracterizate de o structură algebrică definită cu ajutorul unui asemenea produs şi a introdus algebrele cunoscute astăzi ca algebre P. Jordan. La mijlocul anilor 1930, P. Jordan, J. von Neumann şi E. Wigner au clasificat algebrele Jordan finit-dimensionale peste numerele reale. Ei au găsit o algebră Jordan simplă, finit-dimensională, care nu este o algebră de operatori autoadjuncţi pe un spaţiu Hilbert cu produs Jordan definit de un anticomutator, numită astăzi algebra Jordan excepţională.

În 1943, L.M. Gelfand şi J. M. Naimark au definit aşa-numita C*-algebră. În 1947, I. E. Segal a presupus că algebrele Jordan, formate de partea autoadjunctă a C*-algebrelor, sînt mai naturale pentru o interpretare fizică directă. Aceasta a reprezentat doar o presupunere în lipsa unei clasificări structurale a algebrelor Jordan. Ulterior, structura algebrelor Jordan s-a dezvoltat, iar presupunerea s-a dovedit justificată. Alfsen, Schultz şi Stormer au dezvoltat, în 1974, teoria lui Segal pentru algebrele Jordan cu identitate, care sînt spaţii Banach.

În continuare, Segal a studiat corespondenţa reciprocă între stările şi reprezentările unei C*-algebre şi a reinterpretat teorema de unicitate Stone — von Neumann ca un rezultat referitor la stările unei C*-algebre. Această formă a teoremei de unicitate indică faptul că distincţia între descrierile sistemelor cuantice cu un număr finit de particule printr-o algebră von Neumann şi printr-o C*-algebră, este o problemă de convenienţă tehnică. Ea este esenţială, însă, în contextul mai larg al sistemelor cu un număr infinit de particule. Există mai multe moduri diferite de a extinde formalismul Heisenberg la un număr infinit de particule.

Cea mai veche reprezentare care permite această generalizare a fost cea propusă de V. Fock în 1932 şi formulată riguros de J. M. Cook. Există însă, după cum au arătat I. E. Segal, K. O. Friederichs şi alţii (în anii 1950), reprezentări care nu mai sînt sume de copii ale reprezentărilor Fock-Cook sau Schrödinger, adică reprezentări regulate neechivalente.

În 1955 , R. Haag a demonstrat o teoremă care, în mod esenţial, afirmă că două stări fundamentale pure sînt fie identice, fie disjuncte, adică generează reprezentări neechivalente. Astfel, dinamicile distincte apar ca determinînd reprezentări neechivalente. Semnificaţia reprezentărilor neechivalente a fost parţial clarificată de L. Garding şi A.S. Wightman în 1954, şi complet explicată în lucrările lui J. M. Chaiken , G.F. Dell'Antonio, S. Doplicher şi D. Ruelle, la mijlocul anilor 1960. S-a demonstrat că reprezentarea Schrödinger corespunde stărilor în care un număr finit de particule apar cu probabilitate egală cu unitatea. Alte reprezentări ale C*-algebrelor de operatori Weyl sînt esenţiale pentru sistemele cu un număr infinit de particule.

Realizarea acestei distincţii a reprezentat punctul de pornire pentru cele mai multe dintre aplicaţiile ulterioare ale algebrei în

fizica matematică. Desigur, nu este imediat evident că examinarea sistemelor formate dintr-un număr infinit de particule este relevantă pentru fizică. Dacă materia este compusă din particule atomice, atunci un sistem idealizat, cu volum infinit și densitate constantă, conține un număr infinit de particule. Pentru sistemele infinite, variațiile rapide ale unor mărimi apar ca discontinuități marcate. Cele mai interesante fenomene, tranzițiile de fază, implică astfel de variații rapide ale unor mărimi la volum finit, variații care apar ca discontinuități în limita volumului infinit.

Rezultatul matematic care permite construcția C*-algebrei de observabile pentru sistemele infinite, pornind de la C*-algebra pentru sistemele finite, a fost stabilit de Haag în 1959. El a subliniat structura cvasilocală a modelelor teoretice de cîmp, conform căreia, observabilele corespunzătoare unui sistem arbitrar de mare trebuie să fie determinate de observabilele subsistemelor lui finite.

Cele mai multe aplicații ale acestui formalism s-au concentrat asupra fenomenelor de echilibru și au tins către o caracterizare algebrică a stărilor de echilibru. Cea mai simplă și totodată cea mai puternică presupunere asupra dinamicii unui sistem idealizat infinit este că evoluția temporală a observabilelor este dată de un grup continuu, cu un parametru, de *-automorfisme ale C*-algebrei tuturor observabilelor. O stare de echilibru devine astfel o stare a unui sistem, staționară în raport cu această evoluție temporală. Un rezultat important în caracterizarea stărilor de echilibru ale sistemelor infinite a fost obținut de R. Haag, N. Hugenholtz și M. Winnink în 1967, generalizînd o relație care a fost găsită pentru prima dată, pentru stările Gibbs, de R. Kubo în 1957 și, ulterior, de P. C. Martin și J. Schwinger în 1959. Această relație este denumită astăzi condiția KMS și a jucat un rol important în sinteza teoriilor fizice și matematice, în mare măsură datorită faptului că o relație aproape identică a apărut în analiza pe care Tomita a făcut-o algebrelor von Neumann. La mijlocul anilor 1960, Tomita, bazîndu-se pe aspecte ale analizei structurale a algebrelor von Neumann, a atribuit fiecărei stări normale peste o algebră von Neumann un grup de automorfisme canonic, cu un parametru. În 1970, M. Takesaki a demonstrat că o asemenea stare satisface condiția KMS în raport cu grupul corespunzător de automorfisme.

Rămîn încă multe probleme nerezolvate. De exemplu, presupunerea că evoluția temporală este dată de un grup de *-automorfisme continue, cu un parametru al unei C*-algebre, este falsă chiar pentru gazul Bose fără interacțiuni. Aceste probleme necesită o rafinare a noțiunilor algebrice de stări și observabilă fizică, în direcțiile indicate de Haag și Kastler în 1963.

5. TEORIA GRUPURILOR

Teoria grupurilor Lie și a algebrelor Lie, realizarea de excepție a lui Lie și Killing, Cartan și Weyl, este în mod sigur una dintre cele mai frumoase teorii matematice. Această teorie aparține tipului perfect abstract: pornind de la o definiție generală și largă, raționamentul reușește să clarifice toate aspectele. Primele rezultate incomplete privind clasificarea algebrelor Lie complexe simple au fost obținute de W. Killing (1888 — 1890). Teoria lui Killing a fost completată și extinsă de Cartan în teza sa din 1894.

E. Cartan a introdus noțiunea de rădăcină. Mai tîrziu, H. Weyl (în 1925, 1926 și 1935) și B. L. van der Waerden (în 1933) au simplificat considerabil teoria, utilizînd subalgebra Cartan ca principal instrument în problema clasificării. E.B. Dynkin a obținut o nouă simplificare a problemei, în 1974, prin introducerea conceptului de rădăcină simplă și a așa-numitelor diagrame Dynkin

Problema clasificării algebrelor reale simple a fost de asemenea rezolvată de Cartan în 1914, iar în 1939 F. R. Gantmacher a simplificat considerabil metoda originală a lui Cartan, dînd o metodă algebrică. Grupurile de simetrie ale sistemelor subnucleare, atomice, moleculare sau solide, care lasă invariant hamiltonianul corespunzător , au fost folosite în studiul cuantic al acestor sisteme. E. Wigner a formulat ideile de bază în descrierea simetriilor sistemelor cuantice prin reprezentările grupurilor.

6. TEORII DE CÎMP DE ETALONARE

În ultimii ani asistăm, probabil, la cea de-a treia revoluție în fizica modernă, legată de așa-numitele teorii de etalonare ale interacțiunilor slabe și electromagnetice. Cea mai importantă proprietate a simetriilor la etalonare, care sînt simetrii locale, este aceea că determină nu numai simetriile interacțiunilor, ci și interacțiunile însești. Cel mai simplu exemplu este constituit de teoria lui Maxwell a interacțiunii electromagnetice. Marea descoperire a ultimilor ani este aceea că o teorie satisfăcătoare, renormabilă, a interacțiunilor slabe și electromagnetice cu cîmpuri de etalonare masive se poate construi utilizînd teoria de etalonare. Este atrăgător să presupunem că se poate construi o teorie similară, bazată pe principiul etalonării, pentru toate cele patru interacțiuni fundamentale.

7. REMARCI FINALE

Există o clasă largă de alte subiecte interesante care nu au putut fi examinate aici din lipsă de spațiu. De asemenea, există multe alte puncte de interacțiune între fizică și matematică. De exemplu, s-au discutat numai sumar teoria grupurilor și a reprezentărilor lor și s-au omis constrîngerile topologice din modelele cosmologice, teoria constructivă a cîmpurilor cuantice, mecanica statistică a echilibrului și neechilibrului, precum și multe alte domenii. Toate acestea oferă multe probleme nerezolvate, fascinante, în care interacțiunile între fizică și matematică sînt necesare și fructuoase.

DIMENSIUNEA ETICĂ A ȘTIINȚEI ÎN SPIRITUALITATEA EPOCII CONTEMPORANE

DE

NICULAE BELLU

Dezvoltarea accelerată a societății contemporane a schimbat în mod radical, într-un timp istoric extrem de scurt, locul activității de cercetare științifică și însemnătatea sa socială, transformînd știința într-o forță motrice de vîrf a epocii și designînd-o — în virtutea acestei însușiri — ca un domeniu a cărui cunoaștere devine o condiție necesară a existenței societății însăși și a evoluției sale viitoare. Noua semnificație și poziție a științei decurge din transformarea ei dintr-o activitate umană cognitivă relativ de-sine-stătătoare, ale cărei efecte sociale se conturau în timp, într-o forță de producție nemijlocită, cum anticipa încă Marx. Dar o forță de producție cu totul specifică, întrucît îmbină: *1*) cunoștințele acumulate ale societății cu *2*) nevoia și solicitarea de lărgire continuă a investigațiilor cognitive, deliberat orientate spre dobîndirea de noi cunoștințe în domenii care apar ca deficitare, deci spre întregirea sistemelor de cunoștințe în vederea creșterii gradului lor de integrare, aplicabilitate și, în cele din urmă, de eficiență productivă.

Se naște, astfel, o dinamică proprie, o autopropulsare a științei sub efectul propriilor sale descoperiri și invenții, care dezvăluie continuu noi orizonturi necunoscute. Acestea reclamă reluarea travaliului, devin comenzi sociale și alimentează exponențial nevoia devenită obiectivă de cunoaștere, îi extind granițele și o amplifică, teoretic, la infinit. Ceea ce era înainte întîmplătorul posibil trece în necesar. Aptitudinea minții de a cunoaște, descoperi și inventa trece în trebuință, în necesitate inexorabilă. Și toate acestea au loc în chiar articulația interioară a științei ca știință.

Din această automișcare a dezvoltării științei contemporane rezultă o tendință de îndepărtare, de autonomizare a programelor de cercetare de practica imediată, o slăbire a subordonării tradiționale față de industrie — cînd știința progresa abia în pas cu industria și sub impulsul acesteia. Acum știința se plasează prin propriile ei descoperiri într-o poziție pivot, cel puțin ca tendință, pilotînd adeseori dezvoltarea industriei în direcții noi, anterior inexistente și devenite posibile abia pe parcursul acestei autodezvoltări de sine a științei.

Această răsturnare tendențială schimbă, evident, datele tradiționale ale problemei. Ca *pivot în sistemul forțelor de producție* ale societății, acțiunea științei sau, mai corect spus — cred, — lucrarea științei radiază asupra tuturor domeniilor activității și vieții sociale. Ceea ce rezultă nu apare, însă, sub forma idilică și iluministă a unei dezvoltări liniare, ci mai curînd ca izvorul ireversibil al unor noi contradicții decurgînd din complexitatea acestei autopropulsări, în contrast cu rezistența ritmurilor existențiale tradiționale ale vieții sociale și ale omului însuși. Se conturează o nouă mobilitate existențială, activată sub radierea dinamismului exponențial al științei. Ea vine în contrast cu dinamica umană tradițional instituită, care ascultă de alte legi obiective, legi proprii, neaderente spontan la noile conjuncturi și chiar opunîndu-se , dincolo de un anumit punct, imixtiunii imperturbabile a științei, pe care tinde, astfel, mai curînd să o îngrădească în limitele unei raționalități ponderatoare, distinctă de aceea a științei însăși, ale cărei ritmuri interioare tind să se autopropulseze nestăvilit.

Dinamica interioară a acestei contradicții este puțin elaborată. Apariția și prezența ei a fost totuși, semnalată (încă spre finalul primei revoluții tehnico-științifice), de pildă, prin surprinderea unei opoziții cu tendințe aparent

ireconciliabile între progresul tehnic şi progresul moral. Tehnica apare — în această viziune — ca diluînd pînă la dizoluţie substanţa moralei; iar morala apare ca evanescentă, retrăgîndu-şi graniţele şi lăsînd loc înstrăinării-de-sine a omului şi dezumanizării. Dincolo însă de o asemenea abordare unilaterală şi simplificatoare, nu se poate trece cu vederea faptul că expansiunea tehnicii şi pătrunderea ei în viaţa de fiecare zi modifică nu numai spaţiul existenţial, ci însăşi condiţia umană şi omul acestui spaţiu existenţial schimbat. Dar, această „coincidenţă" — cum spune Marx — dintre schimbarea mediului social şi autoschimbarea subiectului se realizează ca produs, are o durată şi anume durata generaţiilor care realizează trecerea, o înfăptuiesc şi o asimilează, parcurgînd pas cu pas verigile acestui lanţ de conexiuni în dinamica procesului de transformare.

Tehnica şi morala se condiţionează şi se adaptează, astfel, reciproc după modelul tradiţional al raţiunii sau al raţionalităţii practice, care îşi aduce la sine şi asimilează condiţiile schimbate ale vieţii, depăşindu-şi pe această cale propria sa limitare anterioară, ca raţiune istoric limitată şi totodată receptivă, nelimitată, aptă să se remodeleze şi dezvolte. În schimb, ridicarea tendenţială a ştiinţei în poziţia de pivot în sistemul forţelor de producţie ale societăţii instituie o problematică de cu totul alte proporţii şi profunzimi, ireductibilă la dimensiunile unor disimetrii şi inadvertenţe resimţite numai în planul eticului, ci remodelînd înseşi profunzimile ontologice ale existenţei sociale. Un asemenea curs al dezvoltării implică evident eticul însuşi într-o diversitate de ipostaze, încă sumar conturate, care îşi fac totuşi loc, persistent, în dezbaterea azi atît de amplă asupra condiţiei, perspectivei, limitelor şi răspunderii morale a ştiinţei.

Dar, poate fi ştiinţa — prin natura ei strict cognitivă — implicată din punct de vedere moral? La prima vedere o asemenea implicare a apărut multor mari gînditori şi autentici oameni de ştiinţă ca exterioară ştiinţei, pe care o vedeau mişcîndu-se autonom într-o sferă proprie, cu totul distinctă de totalităţile sociale, care prelucrează şi re-semnifică prin întrebuinţare produsele sale, socializîndu-le astfel abia pe această cale, într-un demers secund. Întrebarea stăruie, totuşi, vizînd nu *Ştiinţa*, privită abstract — ca o categorie a-istorică, ci conceptul redimensionat, actualizat al ştiinţei contemporane, care îşi asumă în mod obiectiv — fie şi împotriva propriei sale judecăţi despre sine — o poziţie de avangardă în procesul de dezvoltare a epocii. Situaţia este, evident, nouă; gîndul se familiarizează greu cu noua conjunctură şi este uşor de înţeles că punctele de vedere nu coincid. Rămîne totuşi simptomatic interesul stăruitor pe care dezbaterea asupra fenomenului ştiinţific îl arată acestei interogaţii, frecvenţa cu care este abordată tema extinderii răspunderii morale a ştiinţei.

Caracterul acut al acestei problematici s-a conturat în jurul actului fără precedent al unui grup de savanţi americani, atomişti, care — după ce a conceput şi realizat bombele de la Hiroşima — a refuzat să se angajeze în cercetările pentru producerea bombei cu hidrogen, înfruntînd oprobiul unei opinii exaltate sub efectele psihologice ale războiului rece. Refuzul exprimă direct şi tranşant o asumare a răspunderii morale, înţelegerea că ştiinţa este de fapt angajată şi nu se poate eschiva să judece asupra consecinţelor de risc pentru condiţiile de vieţuire sau supravieţuire a civilizaţiei, care derivă din cercetările şi descoperirile sale. Se presupune, în acelaşi sens, că cei cîţiva savanţi germani care ar fi putut ajunge — în timpul războiului hitlerist — pînă la obţinerea fisiunii nucleare, au încetinit mersul cercetărilor pentru a lipsi arsenalul fascismului, care viza înrobirea lumii, de puterea — pe atunci discreţionară — a unei asemenea arme. Sînt împrejurări care au tulburat profund spiritul olimpian tradiţional al cercetării ştiinţifice; ele ar putea fi, totuşi, considerate ca situaţii limită, incapabile să afecteze global modul de a se înţelege pe sine al ştiinţei în chiar intimitatea articulaţiilor sale.

Se deschide, însă, chiar din acest punct, un nou cîmp problematic, care mai curînd amplifică dificultatea problemei decît o simplifică şi soluţionează. Căci, înainte de toate, apare dificultatea extremă de a imagina ca posibile o separare şi izolare a ştiinţei contemporane de întrebuinţarea ei. Max Born pune capăt oricărei iluzii în această conexiune. El constată că „în ştiinţa reală şi în etica ei au intervenit schimbări care fac cu neputinţă păstrarea vechiului ideal de *slujire a ştiinţei de dragul ei*", ideal în care a crezut generaţia sa. „Noi eram convinşi că idealul nostru nu va putea fi pus niciodată în slujba răului, întrucît căutarea adevărului ca atare este un bine. A fost un vis minunat din care ne-au trezit evenimentele mondiale". Această constatare, oricît de dramatică şi tulburătoare, înclină — totuşi — să pună accentul responsabilităţii morale a ştiinţei mai curînd pe *întrebuinţarea ei*, politică şi militară în cazul de faţă, în timp ce ştiinţa, ca travaliu vizînd o cunoaştere nouă, o extindere a graniţelor cunoaşterii în detrimentul ne-ştiinţei, ar rămîne — în puritatea ei — fie neutră, neimplicată şi neimplicabilă moral, fie — cel mult — implicată numai pe latura bună şi fără alte contradicţii posibile, dacă şi întrucît „căutarea adevărului ca atare este un bine".

Rezultă, însă, din chiar urmărirea acestui raţionament, că non-neutralitatea etică a ştiinţei îşi are izbvorul încă înăuntrul pro-

priului său perimetru, în modul de a se articula al propriilor sale elemente constitutive; elemente constitutive care — întrucît știința vizează adevărul și pune adevărul ca condiție a sa — se confruntă continuu și inevitabil cu ceea ce obturează înaintarea spre o cunoaștere adevărată, condiționînd demersul științei de ascuțimea autosupravegherii sale și deprinzînd astfel știința însăși cu canonul contraargumentării, sau — după Popper — al falsificabilității *, ca mijloc apt să contracareze puterea de seducție a pistelor derutante, ca și rezistența propriilor prejudecăți, care învăluie și disimulează drumul ieșirii din impas în orice cercetare științifică. Karl Popper își încheie lucrarea sa, de referință, privind logica intimă a travaliului științific, punînd în lumină această stare dilematică a naturii demersului științific. „Vechiul ideal științific, știința absolut asigurată (episteme) s-a dovedit a fi un idol"[1]. Exigența obiectivității științifice face inevitabil ca orice enunț să rămînă cu necesitate în stare ne-finită. Siguranța absolută nu poate fi decît subiectivă. „Odată cu idolul certitudinii (. . .) cade unul din cele mai mari obstacole care barează calea cercetării. Căci cultul acestui idol afectează nu numai îndrăzneala întrebărilor noastre, dar și rigoarea și onestitatea testelor noastre. Ambiția de a avea dreptate trădează o neînțelegere: căci nu *deținerea* cunoașterii, a adevărului irevocabil îl caracterizează pe omul de știință, ci *căutarea* necontenită și ireverențios critică a adevărului"[2].

Descoperim, așadar, în articulația nucleară a demersului științific, încă înainte de a judeca asupra întrebuințării produselor sale, un focar efervescent al dilemelor și alternativelor, care își generează cu necesitate punctele sale de sprijin, reperele relativ verificate ale cunoașterii și autotestării demersurilor sale, deci comportamentul cel mai adecvat acestui tip de manifestare umană care este activitatea științifică: știința și normele acestui comportament. Este comportamentul care face știința posibilă, adecvat și în continuă adecvare la obiectul ei, un moment al propriului ei metabolism a cărui reproducere îi asigură științei energia interioară și aptitudinea de a se reproduce ca știință: ca producătoare de cunoștințe adevărate.

Să adăugăm, aici, că — așa cum reactualizează Schrödinger o mai veche temă a dezvoltării — comportamentul influențează selecția, se instituie ca un moment al evoluției. Comportamentul necesar al muncii științifice pune în valoare și stimulează selectiv calități altfel numai potențiale ale omului contemporan, latente, mai puțin solicitate în alte activități și supuse într-o mai mare măsură — în celelalte activități — efectelor corosive, derivate ale situațiilor conjuncturale, mercantilismului și corupției. În virtutea acestei legități, comportamentul necesar și ineluctabil al demersului științific se instituie ca principiul generativ al unei etici proprii și necondiționate a actului de știință, etică aptă să modeleze ținuta omului de știință, întrucît este și rămîne om de știință, și să o guverneze spre un asemenea model necesar ai împlinirii sale. Încă la Kant găsim ideea că munca formează, idee pe care Hegel a elaborat-o și înscris-o ca atare, prima în seria determinațiilor care au făcut din om creatorul propriei sale dimensiuni și a civilizației sale. Comportamentul uman solicitat în mod imperativ de articulațiile actului de muncă, plecînd — evident — de la însușiri înnăscute, dar latente și nespecifice, ajunge să direcționeze mecanismul de selecție pe anumite canale — observă Schrödinger — deoarece, „dacă comportamentul profită de pe urma primelor avantaje rudimentare, ulterior numai mutațiile au o valoare de selecție în aceeași direcție". Dar, iată că îi descoperim, acum, științei însușiri similare, ceea ce întărește ipoteza că este pe cale să se transforme într-o varietate a muncii umane în general, acționînd însă formativ asupra omului prin efectul de selecție al propriilor sale legități interioare care impun acest comportament practic, al responsabilității, apt să se confrunte cu sine însuși ca o condiție a propriei sale ființări.

S-a conturat, astfel, tendința de instituire a unei noi dimensiuni generative în procesul de formare a etosului contemporan, Ponderea sa socială ține, însă, de întreaga complexitate a dezvoltării contemporane. Căci nu se poate pierde din vedere natura contradictorie a relațiilor și a stărilor de presiune care acționează asupra științei însăși, din afara ei, dereglîndu-i — cel puțin în parte — articulațiile proprii, afectîndu-i și uneori denaturîndu-i logica propriei sale ființări. Dar, fie și în acest climat neîncurajator, poziția de pivot ocupată de știință în dinamica dezvoltării contemporane o indică ca exprimînd, prin condiția etică a propriei sale dezvoltări, o perspectivă posibilă și necesară, într-un proces care are nevoie de timp și de generații cutezătoare ca să-și dezvăluie valoarea de nesubstituit a contribuției sale necesare la o etică a emancipării umane. Care va recunoaște în etica științei contemporane unul din izvoarele sale și un model de avangardă al propriei sale deveniri.

---

* Falsificabilitatea — metodă de selecție a sistemului cel mai apt să reziste la asaltul contraipotezelor și contraargumentărilor.

[1] Karl R. Popper, *Logica cercetării*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 268—269.

[2] *Ibidem*.

CRONICA IDEILOR

CONCEPTUALIZĂRI FILOZOFICE ÎN SCRIERILE LUI HABERMAS

DE

ANDREI MARGA

Nu cu mulți ani în urmă, atunci cînd lui Jürgen Habermas i s-a decernat premiul Hegel, în 1973, obișnuita *laudatio* remarca îndreptățit că „influența lui Habermas asupra situației teoriei în Germania se află numai în urma celei a lui Heidegger", adăugînd de îndată că ea este „incomparabil mai puțin ambiguă și mult mai fructuoasă decît urmările celui mai important gînditor german al secolului" [1]. Omagiind opera teoreticianului, această *laudatio* nu omitea să releve că ea se află în plină ascendență. „Nu este de celebrat nicidecum vreo încheiere" [2].

Programul teoretic al lui Habermas este „cercetarea sistematică a relației dintre teorie și praxis" în condițiile tehnico-economice și social-politice din perioada postbelică. Fundalul social-politic explicitat al acestui program îl formează fenomenele caracteristice „capitalismului tardiv", precum intervenția statului în economia ce nu mai putea supraviețui în vechiul cadru al *laissez-faire*-ului, transformarea științei în vehicul al dezvoltării economice, constituirea unui curent de critică etico-politică a separării dintre cadrul instituțional în care se iau deciziile relevante pentru mersul societății și voința exprimată democratic a cetățenilor. Aceste fenomene au fost cercetate de Habermas din perspectivă critică, sprijinită de o viziune ce încorporează elemente ale materialismului istoric.

Cercetările lui Habermas sub semnul „teoriei societății în intenție practică" încep în jurul anilor șaizeci. În retrospectiva amintită, el plasa la început cercetarea „aspectului empiric" al relației dintre teorie și praxis. Ea s-a concretizat într-un șir de scrieri consacrate evoluției sferei publice *(Öffentlichkeit)* în capitalismul modern și, cu aceasta, de pași în direcția elaborării unei teorii a capitalismului tardiv.

Se pune întrebarea: ce precedă aceste scrieri elaborate în intenția unei cercetări sistematice? Este vorba de o producție publicistică bogată și de o remarcabilă varietate, răsfirată în diverse publicații de stînga [3]. Sînt scrieri ce prezintă cîteva dintre liniile sistemului teoretic de mai tîrziu, anticipîndu-l prin probleme și, deopotrivă, prin soluții.

Nu demult, Habermas mărturisea existența unei treceri de la Heidegger la Horkheimer cuprinsă în propria biografie intelectuală [4]. Ea poate fi urmărită începînd cu articolul semnificativ intitulat *Mit Heidegger gegen Heidegger denken* (1953), în care tînărul admirator al autorului fenomenologiei existențiale, pe care îl socotea, cu *Sein und Zeit* (1927), autorul „celui mai important produs filozofic de la *Fenomenologia* lui Hegel încoace" [5], este pus pentru prima oară în fața faptului contiguității lui Heidegger cu nazismul. De aici tema articolului: a-l cerceta pe Heidegger nu ca filozof, ci din punctul de vedere al răsfrîngerii politice a concepției sale. Habermas arăta aici că încercarea heideggeriană de

---

[1] Dieter Henrich, *Kritik der Verständingungsverhältniss*. Laudatio *für Jürgen Habermas*, în Jürgen Habermas, Dieter Henrich, *Zwei Reden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 21—22.

[2] *Ibidem*, p. 21.

[3] Astăzi, această publicistică este în mare parte reunită în două volume publicate în Olanda: *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt* (Amsterdam, 1970) și *Arbeit-Freizeit-Konsum* (s'Gravenhage, 1973).

[4] Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen u.a., *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 9.

[5] Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 67.

«ev. filoz., **XXIX**, 1, p.85—94, București, 1982.

depășire a „lumii tehnicizate" suscită efecte ce alimentează psihoza iraționalistă. De aceea, conchide Habermas, „pare a fi sosit timpul să se gîndească cu Heidegger împotriva lui Heidegger" [6].

Dacă „a gîndi cu Heidegger" are o anumită pondere în scrierile lui Habermas și se manifestă în critica „lumii tehnicizate" din perspectiva sensului ei pentru existența oamenilor, o pondere și mai însemnată o are „a gîndi împotriva lui Heidegger". Aceasta a însemnat înaintarea pe terenul analizei raporturilor sociale, pe care Heidegger le tratase în categoriile oarecum vagi de „elită", „popor" etc. Habermas a întreprins cercetarea înstrăinării acolo unde acest fenomen a fost identificat de Marx: în producția industrială modernă. Elocvent este în această privință studiul *Die Dialektik der Rationalisiserung* (1954), în care, după ce delimitează trei trepte ale raționalizării — tehnică, economică și socială,— el formulează una din tezele cardinale ale sistemului său teoretic de mai tîrziu: raționalizarea socială „nu este în nici un caz, după metoda ei, o continuare a primelor două" [7]. Pentru a depăși înstrăinarea, raționalizarea tehnică și economică nu sînt suficiente; devine indispensabil un proces prin care raporturile sociale să fie din nou încărcate cu posibilitatea de liberă decizie.

Cîteva observații formulate în primele scrieri vor constitui un permanent fundal pentru problematizările scrierilor de mai tîrziu. În *Illusionem auf dem Heiratsmarkt* (1956), Habermas repera o tendință de delegare a inițiativei și răspunderii individuale către instanțe ce se justifică apelînd la atributul de „științifice", care se manifestă nu numai în practica vieții sociale din capitalismul tardiv, ci și în programul acelei *social-engineering* propagată de adepții „raționalismului critic" [8]. Într-un alt studiu, *Notizen zum Missverhältnis von Kultur und Konsum* (1956), el semnala un proces de expansiune a *habitus*-ului din procesul muncii industriale dincolo de sfera acesteia, la totalitatea activităților umane [9].

O distincție înfăptuită în primele scrieri rămîne definitorie pentru concepția lui Habermas: cea dintre „comportamentul instrumental" și „comportamentul simbolic". Primul este călăuzit de interesul pentru a dispune de ceva ca de un obiect și caracterizează știința modernă a naturii [10], care interoghează realitatea „ca posibilitate în sensul manipulabilității tehnice". Al doilea este călăuzit de interesul pentru un anume „stil" și caracterizează cultura. De acum, în formulări variate, Habermas va pune continuu întrebarea: „În ce măsură există și astăzi moduri de comportament simbolice?". Răspunsul său se concentrează în observația conform căreia în capitalismul tardiv cultura tinde să nu mai ofere omului reprezentări penetrante asupra realității, ci doar indicații de comportament.

Habermas a căutat încă în scrierile sale timpurii să identifice raporturile sociale relevante, estompate de ideologia „societății de consum". În *Konsumkritik — eigens zum Konsumieren* (1957), el arăta că problema centrală a „societății de consum" nu constă în aceea că masele ar supralicita consumul, ci în faptul că, „consumul satisface în primul rînd nevoile producției și nu ale oamenilor luați ca indivizi" [11]. Apoi, în *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* (1958), Habermas semnala tendința de sciziune în viața socială între o minoritate ce preia, în virtutea competenței profesionale, controlul asupra societății industriale avansate de tip capitalist și cetățeni, arătînd, totodată, că această sciziune trebuie depășită prin scoaterea timpului liber de sub „condiționări" și folosirea lui în vederea instituirii unui control politic asupra societății [12].

Primele scrieri ale lui Habermas au profilat o temă ce avea să beneficieze în opera teoreticianului de o tratare de neobișnuită amploare: critica conversiunii suferită de viața politică, de la forma discuției publice a problemelor de interes general, la forma rezervării elitare a deciziilor și a dispunerii de persoane. El considera că pentru a aborda configurația social-politică a capitalismului tardiv cea mai adecvată strategie teoretică o oferă materialismului istoric. În amplul *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* (1957) el solicita o acțiune teoretică pentru a bara tendințele de „anticarizare" a marxismului și, totodată, pentru punerea în valoare, împotriva dogmatismului și a tendințelor de a face din filozofia marxistă o disciplină pur „academică", lipsită de angajare practic-politică, a substanței umaniste și practice a marxismului.

O temă constantă în primele scrieri ale teoreticianului o formează respingerea înțelegerii marxismului ca „pură filozofie". Habermas a desfășurat aici argumente în favoarea conceperii filozofiei marxiste ca reflexie legată de lupta pentru depășirea înstrăinării. Marxismul este „o filozofie a istoriei revoluționare,

[6] *Ibidem*, p. 75.
[7] „Merkur", 1954, p. 710.
[8] „Merkur", 1956, p. 997 și urm.
[9] „Merkur", 1956, p. 221.
[10] Interpretarea este prezentă la W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität*, Kohlhammer, Stuttgart, 1949.
[11] „Frankfurter Hefte", 9, 1957.
[12] Vezi G. Funke (Hrsg.), *Konkrete Vernunft, Festschrift fütr Erich Rothacker*, Bonn, 1958, p. 230.

care trebuie să se confirme empiric" iar problema sa este „problema unei filozofii a istoriei asigurată empiric și în același timp teorie a societății în forma unei ultime filozofii în general" [43]. Această proprietate a marxismului, de a fi reflexie legată de lupta pentru depășirea înstrăinării, se estompează, arată teoreticianul, dacă nu se trag toate consecințele din „răsturnarea" dialecticii hegeliene de către Marx; aceasta înseamnă respingerea oricărei ipostazieri, a oricărui „prim" (aici Habermas ia pe cont propriu critica așa numitei *Ursprungsphilosophie*, exercitată de Adorno) în favoarea admiterii unei cuprinzătoare procesualități, asigurată de indestructibila negativitate ce vine dinspre subiectivitatea creatoare. „Corespunde mai curînd sensului unei dialectici materialiste — scrie Habermas — susținerea după care filozofia se edifică odată cu reflexia asupra situației în care se află; că ea pleacă de la înstrăinarea experimentată și de la conștiința necesității practice a depășirii ei" [14].

De pe pozițiile unei concepții substanțial nutrite de contactul cu materialismul istoric al lui Marx (în care vedea, dealtfel, reiterînd un punct de vedere formulat pentru prima oară cu cîteva decenii în urmă de Lukács, în *Geschichte und Klassenbewusstsein* 1923), Habermas a intrat în controversele filozofice din Germania federală. El a continuat să susțină criticii poziția heideggeriană de respingere a lumii moderne, sub argumentul că aceasta duce la dominația spiritului tehnicist, arătînd că lumea modernă prezintă nu numai spiritul tehnicist, ci și „corectivul hermeneutic" care trebuie pus în valoare. Într-o intervenție, *Die Gestalten der Wahrheit* (1958), Habermas lua în discuție soluția „comunicării universale" avansată de Jaspers, pentru ieșirea umanității din criza ce se exteriorizase cu putere în război. Fără să o respingă, el formula rezerve cu privire la posibilitatea unei „comunicări universale" care să nu fie ea însăși dependentă, în ceea ce privește șansele de a o exercita, de contexte istorice determinate [15].

O importantă teză a concepției lui Habermas prinde de vreme relief: primordialitatea sensului în realitatea socioumană. În *Philosophische Anthropologie* (1958), el pleca de la premisa după care „existența omului nu poate fi despărțită de sens " și respingea ideea unei antropologii scientiste, în favoarea uneia filozofice, reactivă la cea dintîi, care nu preia totuși rolul *prima philosophie*-i, ci pe acela al unei reflecții asupra științei. Habermas a luat însă ca punct de plecare al demersurilor pentru elaborarea conceptelor antropologice de bază conceptul de „reproducere socială a vieții" și a căutat să delimiteze diferitele acțiuni *(Handlungskreis)* [16] implicate în această reproducere.

Cum se poate imprima în reproducerea socioumană a vieții un sens superior simplei reproduceri biologice? Aceasta se poate realiza nu pe calea resuscitării mitului, căci „remitizarea unei societăți care este legată în instituirile ei de o extremă raționalitate, amplifică evident pericolele deja existente" [17]; mai curînd se realizează aceasta prin resuscitarea criticii inaugurată odată cu iluminismul. Habermas a respins, în *Ein marxistischer Schelling* (1960), poziția lui Ernst Bloch, conform căreia o *prima philosophia* depozitară a irepresibilei aspirații a „lumii ca patrie" ar trebui să fie luată ca apriori normativ al unui praxis emancipator, cu argumentul, ce va fi invocat constant de acum de către teoretician, că trebuie să fie supusă în orice moment „legitimării [18] ". Pe de altă parte, el a formulat continuu critici la teza istoriografiei conservatoare, potrivit căreia criza societății contemporane se înrădăcinează în „critica" începută cu revoluția franceză. Habermas identifica în această teză o opțiune „decizionistă" în ceea ce privește conducerea societății, o încercare de justificare a îngrădirii rolului „opiniei publice" în luarea deciziilor relevante pentru viața socială. O critică a „decizionismului" își începe acum cariera în opera teoreticianului. El pune problema „legitimării" deciziilor și anume a unei „legitimări raționale", în mediul „opiniei publice", ce trebuie înțeleasă drept „comunitate a discuției" și nu ca „opinie a publicului" [19].

Am stăruit asupra scrierilor timpurii ale lui Habermas pentru că studiul lor, ca și în cazul altor teoreticieni, aruncă lumină asupra sensului întregii opere. Teoreticianul se profilează pregnant în filozofia socială din zilele noastre înainte de toate prin critica adîncită a fenomenului de conversiune a vieții politice în capitalismul tardiv de la forma cooperativă a dezbaterii dintre persoane, cum preconiza ideologia liberalismului clasic, la tratarea persoanelor ca obiecte de manipulat. Edificator rămîne în această privință studiul *Zum Begriff der politischen Beteiligung* (1958), care face trecerea spre șirul scrierilor elaborate în intenție sistematică. Aici Habermas atrage atenția asupra tendinței de înlocuire treptată a „democrației liberale" cu o „democrație

[13] Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 424.
[14] *Ibidem*, p. 412.
[15] *Idem*, *Philosophisch-politische Profile*, p. 103 și urm.
[16] *Idem*, *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 89 și urm.
[17] *Idem*, *Philosophisch-politische Profile*, p. 92.
[18] *Ibidem*, p. 165.
[19] *Idem*, *Kultur und Kritik*, p. 357.

plebiscitar-autoritară", care nu mai pune problema pe care liberalismul, o suscita, chiar dacă nu o rezolva: derivarea activității statului din consensul liber exprimat al cetățenilor maturi. Alternativa o constituie pentru teoretician „dezvoltarea democrației de la una formală la una materială, de la una liberală la una socială"[20].

Cea mai mare parte a inițiativelor teoretice ale lui Habermas sînt subordonate preocupării de a articula sistematic o concepție filozofică și sociologică menită să depășească critic orizontul „democrației plebiscitar-autoritare" în favoarea unei „democrații sociale", în cuprinsul căreia deciziile relevante pentru viața socială sînt derivate din consensul exprimat liber al cetățenilor care discută. Aceste inițiative sînt precedate de o considerabilă operă de exegeză asupra filozofiei moderne, cu caracter „propedeutic", menită să delimiteze status-ul „teoriei societății în intenție practică" [21].

Habermas nu ascundea impresia puternică pe care a făcut-o asupra sa scrierea majoră a „hermeneuticii filozofice", *Wahrheit und Methode* (1960), a lui Hans Georg Gadamer, căreia îi atribuie, alături de *Vita activa* (1960), a lui Hanah Arendt, suscitarea interesului său pentru o distincție majoră: distincția dintre tehnică și practică [22], ce reia în fapt vechea distincție aristotelică dintre *techne* și *phronesis*. Această delimitare este luată ca fir călăuzitor al exegezei sale. Teoreticianul contrapune „filozofiei sociale" a epocii moderne, ilustrată de un Hobbes, care concepe politica drept știință asemenea științelor naturii de factură experimentală, „învățătura clasică privind politica", cuprinsă în opera lui Aristotel, în care politica era considerată drept o prelungire a eticii. În timp ce „învățătura clasică" procedează în mod „pedagogic" raportîndu-se la „practică", „filozofia socială" procedează „tehnic", în felul în care se procedează cu obiectele pentru a le controla. Aceasta din urmă reduce problemele reproducerii socioumane a vieții la probleme tehnice ale producerii unor obiecte. Habermas îi opune o concepție care încorporează „problemele practice" ca o categorie de probleme ce nu se reduc la „probleme tehnice". Aici „transpunerea teoriei în praxis stă, spre deosebire de simpla aplicare tehnică a rezultatelor științifice, în fața sarcinii de a pătrunde în conștiința și simțirea cetățenilor dispuși la acțiune " [23]. Această concepție preia distincția dintre „dispoziția asupra proceselor naturii" și „dispoziția asupra proceselor sociale" și ideea, datorată lui Vico, conform căreia „adevărurile bogate în urmări practice necesită consensul atins în mod înțelept" în cadrul „artei convorbirii" [24].

Mai multe studii ale lui Habermas au aprofundat distincția dintre „probleme tehnice" și „probleme practice" și, apoi, dintre diferitele tipuri de acțiuni. „Problemele tehnice", arăta Habermas, în *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »* (1968), se pun în privința organizării raționale în raport cu un scop *(zweckrational)* și a alegerii raționale între mijloace alternative la scopuri date (valori, maxime). Acestea se dezleagă prin „acțiune instrumentală", ce urmărește extinderea stăpînirii noastre asupra naturii, identificînd și punînd în valoare cauzele eficiente. „Acțiunea instrumentală" se obiectivează în forțele de producție. De ea se leagă „acțiunea strategică", care constă în alegerea rațională în funcție de date empirice și de un sistem de valori. Împreună, cele două acțiuni alcătuiesc „sistemul acțiunii raționale în raport cu un scop" *(zweckrationalen Handeln)* sau, pe scurt, într-o echivalare specifică lui Habermas, „munca". Dimpotrivă, „problemele practice ce se pun în privința admiterii sau respingerii de norme, mai ales de norme de acțiune" și se dezleagă prin „acțiunea comunicativă" sau „interacțiunea mijlocită simbolic". Ea se obiectivează în „cadrul instituțional" al unei societăți [25].

Lungi și mereu reluate lanțuri demonstrative din scrierile lu Habermas sînt consacrate întemeierii susținerii după care în viața socială acțiunile emancipative trebuie să plece de la premisa că „procesul dezvoltării forțelor de producție poate fi un potențial de eliberare atunci și numai atunci cînd el nu înlocuiește raționalizarea pe alt plan. Raționalizarea pe planul cadrului instituțional se poate înfăptui numai în mediul interacțiunilor mijlocite de limbă, adică prin înlăturarea limitării comunicării"[26].

---

[20] *Ibidem*, p. 60.

[21] *Idem*, *Theorie und Praxis*, p. 8.

[22] Habermas reia vechea accepție a termenului de *practic*, înțeles ca relativ la norme. De acest termen trebuie distins, potrivit teoreticianului, termenul de *praxis*. Adesea, însă, el înțelege prin *practic* procesul de formare în mediul intersubiectivității ce face posibilă viața socială.

[23] Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 78.

[24] *Ibidem*, p. 83 și urm.

[25] *Idem*, *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, p. 62 și urm.

[26] *Ibidem*, p. 63. Cele două concepte, „munca" și „interacțiunea" au fost formulate de Habermas într-o cercetare rămasă de referință a „prelegerilor de la Jena" ale lui Hegel, intitulată *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes* (1968).

Este neîndoielnic faptul că distincțiile promovate de Habermas în cadrul teoriei acțiunii ating un punct nevralgic al conceptualizărilor de inspirație tehnocratică: reducționismul în ceea ce privește raportul dintre acțiunile asupra obiectelor exterioare și acțiunile sociale. Ceea ce se poate semnala de asemenea este insistența teoreticianului asupra diferenței dintre „muncă" și „interacțiune" și mai puțin asupra conjuncției lor. Criticii au observat în acest sens existența de „forme complexe de acțiune", ca de pildă acțiunea economică, care reunește elemente ale tuturor celor trei tipuri de acțiuni delimitate de Habermas [27].

★

După un șir de cercetări menite să „dezvolte ideea unei teorii a societății în intenția practică", Habermas a urmărit să clarifice „trei aspecte ale relației dintre teorie și praxis: *1*) aspectul empiric al relației dintre știință, politică și opinia publică în sistemele sociale ale capitalismului tardiv; *2*) aspectul epistemologic al legăturii dintre cunoaștere și interese, și *3*) aspectul metodologic al unei teorii a societății care trebuie să poată prelua rolul de critică" [28]. Această precizare datează din 1971, cînd teoreticianul facea o primă retrospectivă a cercetărilor sale și indica sistemul în care ele se înscriu. Valabilitatea ei este relativă. De atunci încoace, Habermas a adăugat noi compartimente sistemului său teoretic. Este vorba de cercetări explorative în direcția unei „reconstrucții a materialismului istoric" și de elaborare a „pragmaticii universale". Ne oprim, în acest studiu, asupra teoriei științei *1*) și „pragmaticii universale" *2*), în care sînt cuprinse conceptualizările filozofice de bază ale lui Habermas.

★

1) Programul cercetărilor sale de teoria științei a fost precizat de Habermas în termenii următori: „Am întreprins cercetări istorice și reflexii explorative atît de departe încît să fie clar programul unei teorii a științei care trebuie să cuprindă sistematic relația de constituire și relația de aplicare a teoriilor științifice" [29]. Problema centrală a acestei teorii este identificarea sensului conceptualizărilor științifice. Dezlegarea ei înseamnă scoaterea în lumină a diferitelor „interese conducătoare de cunoaștere" ce stau la baza conceptualizărilor științifice și în lămurirea implicațiilor epistemologice ale unui „interes de cunoaștere emancipator", din care derivă toate celelalte „interese de cunoaștere". Acestea alcătuiesc „cadrele transcedentale" ale cunoașterii, „în interiorul cărora se organizează apriori experiența și știința, în așa fel încît este prejudiciată, de asemenea, constituirea domeniilor obiect ale științei" [30]. Ele se răsfrîng în alegerea conceptelor fundamentale ale științelor, construcția logică a teoriilor, relația teoriei cu domeniul obiect, criteriile de examinare specifice teoriilor etc.

Să stăruim asupra conceptului de „interes de cunoaștere", care condiționează înțelegerea întregii teorii a științei a lui Habermas. „Interesele de cunoaștere — arată teoreticianul — nu au temei psihologic, sociologic sau ideologic, căci ele sînt invariante". Pe de altă parte, „ele nu se lasă derivate din zestrea biologică, căci sînt abstracte. Ele rezultă mai curînd din imperativele formei de viață socioculturală legată de muncă și limbă" [31]. Caracterul lor este cel al unor „orientări fundamentale", care nu constituie motorul cunoașterii, dar determină „aspectul sub care poate fi făcută experiența . Pentru subiectul capabil de vorbire și acțiune, ele sînt condițiile necesare ale posibilității experienței ce poate ridica pretenții de obiectivitate" [32].

„Interesele de cunoaștere" leagă „condițiile de viață în care este cuprinsă cunoașterea" de strategiile de cercetare. De îndată ce ele sînt scoase în lumină, se poate lămuri sensul acestor strategii și se poate dezvălui mistificarea ce se produce atunci cînd, de pildă, ca în cazul tehnocratismului, se aplică strategii de cunoaștere ce au sens în legătură cu acțiunea de stăpînire a obiectelor la domeniul interacțiunilor sociale. De aceea, este important ca existența „intereselor de cunoaștere" să fie inclusă în „conștiința de sine" *(Selbstverständnis)* a științelor. Principala scriere filozofică a lui Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968), caută să înfăptuiască această includere.

În *Erkenntnis und Interesse*, teoreticianul întreprindea o amplă critică a teoriei neopozitiviste a științei, care consideră cunoașterea obținută după metodele aplicate în științele naturii drept o cunoaștere model sub aspectul obiectivității și sustrage demersul științific reflexiei critice care relevă dependența cunoașterii de interese. „Cînd se uită reflexia — postulează Habermas — se ajunge la poziti-

---

[27] Vezi Guttorm Floistad, *Social Concepts of Action. Notes on Habermas Proposal for a Social Theory of Action*, în „Inquiry", 13, 1970, p. 180—190.

[28] Jürgen Habermas. *Theorie und Praxis*, p. 11.

[29] *Ibidem*, p. 15.

[30] *Ibidem*, p. 15.

[31] *Ibidem*, p. 16.

[32] *Ibidem*, p. 16.

vism" [33]. Recuperarea reflexiei este obiectivul asumat de *Erkenntnis und Interesse*. „Eu întreprind — adaugă teoreticianul — încercarea orientată istoric pentru o reconstrucție a preistoriei noului pozitivism în intenția sistematică a unei analize a relației dintre cunoaștere și interes. Cine reface procesul de dizolvare a teoriei cunoașterii, care lasă în urma lui teoria științei, urcă pe treptele părăsite ale reflexiei. Acest drum refăcut poate ajuta la reactualizarea experienței uitate a reflexiei"[34].

Habermas realizează o analiză în două etape: reconstituirea procesului de dizolvare a teoriei cunoașterii și de înlocuire a acesteia, odată cu ascensiunea mentalității pozitiviste, cu teoria științei; pe urmă, reconstituirea procesului de cuprindere a condițiilor cunoașterii științifice în teoria științei. El reia interogația kantiană privitoare la posibilitatea cunoașterii, dar o soluționează într-un mod nou, luînd drept premisă teza după care „critica radicală a cunoașterii este posibilă numai ca teorie a societății" [35]. O astfel de teorie este indispensabilă pentru a lămuri statutul „intereselor de cunoaștere".

Este de observat că această teorie a societății a fost abordată de Habermas sub aspectul premiselor antropologice. Acestea el le datorează în mare măsură lui Marx. Habermas arăta că, în concepția lui Marx, „munca nu este numai categoria antropologică de bază, ci în aceeași măsură o categorie din teoria cunoașterii. Sistemul activității obiective creează condițiile factuale ale posibilei reproduceri a vieții sociale ca și condițiile transcendentale ale posibilei obiectivități a experienței"[36]. La Marx, adaugă Habermas, s-ar petrece, ca urmare a influenței filozofiei clasice germane, continuu înclinată să caute ceva „prim" „reducerea actului de autoreproducere a umanității la muncă" [37]. Asemenea reducere nu caracterizează „practica cercetării", în care Marx a luat în considerare „munca" și „interacțiunea", ci generalizările teoretice, în care totul ar fi redus la „muncă". Situația s-ar datora faptului că „Marx nu a explicitat niciodată sensul determinat al unei științe promovată ca și critică a ideologiei, spre deosebire de sensul instrumentalist al științelor naturii. Deși el însuși a stabilit știința omului în forma unei critici și nu ca o știință a naturii, Marx înclină permanent să o pună alături de științele naturii" [38]. Acum, este necesar să folosim avantajul celor ulterior născuți și să încercăm o înțelegere a lui Marx mai bună decît el însuși a realizat, cu mijloacele teoretice și orizonturile timpului său, conchide Habermas.

Dacă observăm îndeaproape rezerva critică a teoreticianului față de unele poziții ale lui Marx, este limpede că ea are în vedere interpretări restrictiv-dogmatice, voluntar sau involuntar scientist-tehnocratice, a scrierilor lui Marx, pe care le proiectează înapoi, asupra acestor scrieri. Privind însă, chiar scrierile lui Marx și Engels, se poate remarca faptul că atunci cînd cei doi gînditori au tratat problema conceptelor antropologice indispensabile pentru a reconstitui specificul reproducerii socioumane a vieții, ei au indicat munca, gîndirea și comunicarea verbalizată [39]. O deschidere spre definirea cuprinzătoare a specificului uman apare, așadar, la Marx nu numai în „practica cercetării", ci și în scrieri consacrate generalizărilor teoretice și ea devine, într-adevăr, mereu mai actuală astăzi.

Teoria științei a lui Habermas reprezintă cel mai amplu demers pentru a pune în lumină „apriori"-ul „științelor analitico-experimentale" și al „științelor istorico-hermeneutice". Înfăptuirea sa majoră este relevarea legăturii dintre sensul enunțurilor și „interesele de cunoaștere" ce se constituie în condițiile reproducerii socioumane a vieții. „Condițiile obiectivității experienței posibile, care sînt stabilite prin cadrele transcendentale ale proceselor de cercetare, fie din științele naturii, fie din științele spiritului, explică nu numai sensul transcedental al unei cunoștințe finite, restrînsă la aparențe în general; ele mai curînd preformează, conform cu relațiile de viață obiective din care rezultă structura ambelor direcții de cercetare, un sens determinat corespunzător al felurilor metodei de cunoaștere însăși" [40]. Științele naturii „înțeleg realitatea din punctul de vedere al disponibilității tehnice posibile"; ele sînt subordonate „interesului tehnic". „Științele istorico-hermeneutice" cuprind interpretările realității din punctul de vedere al unei înțelegeri orientatoare de acțiune; ele sînt subordonate „interesului practic".

Angajînd probleme multiple cu răsfrîngeri în ontologie, teoria acțiunii, etică, teoria comunicării, teoria științei a lui Habermas a fost supusă unui examen atent, în care,

---

[33] *Idem*, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 9.

[34] *Ibidem*, p. 9.

[35] *Ibidem*, p. 9.

[36] *Ibidem*, p. 39.

[37] *Ibidem*, p. 58.

[38] *Ibidem*, p. 62.

[39] Vezi, în acest sens K. Marx, Fr. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 26—27; Fr. Engels, *Rolul muncii în transformarea maimuței în om*, București, Edit. politică, 1970, p. 11; Fr. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, București, Edit. politică, 1970, p. 6.

[40] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, p. 241.

alături de relevarea meritului ei fundamental, acela de a fi tratat la o adîncime cu puține precedente, sensul cunoașterii, s-au formulat observații critice. Au mai mare relevanță observațiile referitoare la faptul că teoreticianul nu a indicat deocamdată relația în care se află teoria sa critică bazată pe comunicare cu critica economiei politice, lăsînd deschisă posibilitatea unor interpretări divergente [41]. Dacă astfel de observații sînt de pus în legătură cu stadiul elaborării diferitelor componente ale sistemului lui Habermas, alte observații privesc conceptualizarea ca atare. Cea mai importantă dintre acestea se referă la separarea interesului pentru emancipare de celelalte interese, care face ca, de pildă, „interesului tehnic" să nu-i fie recunoscut rolul emancipator [42].

2) Habermas este cel mai proeminent continuator al „teoriei critice" promovată de Horkheimer și Adorno. El nu numai că a preluat programul „teoriei critice": acela de a asuma idealurile proclamate de burghezia modernă și de a raporta la ele realitățile capitalismului tardiv, dar a și transformat „baza normativă a teoriei critice".

Se știe, ultima etapă a teoriei reprezentată de Horkheimer și Adorno este cea a „criticii rațiunii instrumentale", pe care o exprimă concludent *Dialektik der Aufklärung* (1946). Teza ei centrală, după care „iluminismul" are, în pofida sensului declarat, al realizării libertății și fericirii, drept consecință finală sporirea coerciției și dependenței oamenilor, a dus însă la izolarea teoriei critice de mișcările politice și științele timpului. Habermas încearcă să înlăture această dublă izolare a teoriei critice; el desfășoară, „pe de o parte, o luptă pentru sufletul critic al științei; pe de altă parte, o luptă pentru sufletul științific al criticii" [43]. Ambele se reunesc într-o critică radicală a oricărei metafizici, ce pretinde să întemeieze cunoașterea științifică și într-o critică a scientismului. Originalitatea acestor demersuri constă în faptul că ambele critici au fost întreprinse de Habermas cu mijloacele unei teorii a comunicării în viața socială. Teoreticianul a înfăptuit „cotitura lingvistică a teoriei critice". El consideră cadrul comunicării verbalizate în limbajul curent o bază normativă mai fecundă decît analiza freudo-marxistă a personalității practicată de Adorno și interpretează „concilierea", luată de Adorno ca pivot al „gîndirii critice", ca „structură a convietuirii în comunicarea lipsită de coerciții" [44].

★

2) Habermas este preocupat de încorporarea problemei sensului în teoria societății. Potrivit concepției sale, sistemele sociale se disting de alte sisteme prin proprietatea prelucrării cu sens a realității. Sensul se articulează în mediul comunicării (al limbii), încît problema cu care se confruntă astăzi umanitatea, aceea a luării sub control a procesului reproducerii socioumane a vieții în sistemele industriale complexe, nu se poate dezlega decît asigurînd o „comunicare nedistorsionată". Clarificării condițiilor înfăptuirii acesteia teoreticianul i-a consacrat o altă parte a operei sale, una dintre cele mai originale. Ea culminează cu elaborarea „pragmaticii universale", prin care se pun bazele unei noi teorii a comunicării, alternativă la cea care a cîștigat teren în ultimele decenii, inspirată de semiotica lui Charles Morris, ce interpretează comunicarea după modelul transmiterii de știri.

Habermas recunoaște limbii rolul de „transformator" în sistemul social: ea reorganizează comportamentul sub imperative de intersubiectivitate în raporturile sociale. Din acest rol rezultă structura specifică a limbii: „Comunicarea prin limbă — scrie Habermas — are o dublă structură: comunicarea de conținuturi propoziționale nu este posibilă decît concomitent cu metacomunicarea la nivelul relațiilor interpersonale. În ea se exprimă asocierea specific umană a capacităților cognitive și a motivelor de acțiune cu intersubiectivitatea creată de limbă" [45]. Sondării dependenței comunicării de „metacomunicare" și a condițiilor în care se produce distorsionarea comunicării îi este dedicată „pragmatica universală".

După ce delimitează indiciile „comunicării distorsionate" care, potrivit studiului *Systematically Distorted Communication* (1978), sînt: absența contradicției dintre expresia lingvistică, acțiune, gesturi, recunoașterea regulilor interacțiunii de către toți cei ce participă la comunicare, recunoașterea limbii ca mediu, conștientizarea deosebirii dintre subiect și obiect și a deosebirii dintre aplicarea categoriilor la obiecte și aplicarea lor la lumea subiecților, recunoașterea reciprocă a celor ce comunică — Habermas respinge ontologizarea „comunicării distorsionate". „Structura co-

[41] Vezi Trent Schroyer, *The Critique of Domination*, New York, 1973, cap. 4.

[42] Vezi Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 128—155.

[43] Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 55.

[44] Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, p. 30.

[45] *Idem*, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 21.

municării distorsionate, arată el, nu este ceva ultim; ea se fondează în logica comunicării prin limbă nedistorsionată" [46]. Teoreticianul abordează comunicarea din punctul de vedere al condițiilor pe care ea trebuie să le îndeplinească pentru a se atinge *telos*-ul imanent ei, „înțelegerea". Aceste condiții sînt, în primul rînd, de natura interacțiunii celor ce comunică și sînt, ca urmare, reperabile, cum Habermas avea să arate pe larg, în *Was heisst Universalpragmatik*? (1975), de o „pragmatică universală". În cadrul ei, înțelegerea nu mai este redusă la preluarea exactă a conotației expresiei; ea se extinde și cuprinde acordul celor ce comunică asupra normei interacțiunii lor. Înțelegerea se produce atunci cînd „între membrii unei comunități lingvistice se realizează un acord în privința justeței unei exprimări relativ la un fundament normativ recunoscut în comun" [47].

Valorificînd achiziții ale analizei limbii, de la teoria semnificației ca folosire a lui Wittgenstein, la teoria „actelor de vorbire" elaborată de Austin și Searle, Habermas a supus cercetării „actele de vorbire", concepute ca unități elementare ale comunicării, din punctul de vedere al „pretențiilor lor de valabilitate": *inteligibilitatea* propoziției, *adevărul* enunțului, *veracitatea* vorbitorului, *justețea* normei interacțiunii vorbitor/ascultător. Ideea centrală în acest sector al operei sale este aceea că în orice „act de vorbire" sînt angajate componente extralingvistice, sociale. „În orice act de vorbire — scrie Habermas într-unul din studiile sale fundamentale consacrate comunicării, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* (1971) — este vorba de o exprimare ce este făcută într-o situație determinată atît de condițiile marginale contingente, cît și de structura personalității și de contextul rolurilor vorbitor/ascultător" [48]. În consecință, „competența lingvistică" nu este suficientă pentru a se realiza înțelegerea; inevitabil trebuie angajată o „competență comunicativă", adică o anumită „situație de vorbire", în care vorbitorul/ascultătorul interacționează într-un anumit fel.

Habermas a delimitat între „acțiunea comunicativă" — în care se schimbă informații, dar nu se problematizează normele interacțiunii —, și „discurs" — în care se problematizează normele interacțiunii și nu se schimbă informații — și a căutat să determine condițiile unei „înțelegeri discursive", adică ale unei înțelegeri obținută prin discurs. Aceste condiții el le-a desemnat cu termenul de „situație de vorbire ideală", caracterizată de absența coerciției exterioare în soluționarea „pretențiilor de valabilitate" ridicate cu orice act de vorbire . O asemenea situație nu cunoaște altfel de coerciție decît „coerciția propriu-zis fără coerciție a celui mai bun argument". „Structura comunicării —, adaugă Habermas — nu produce coerciție doar atunci cînd pentru toți participanții posibili este dată o împărțire simetrică a șanselor de a alege și exercita acte de vorbire" [49].

Piatră unghiulară a sistemului lui Habermas, „pragmatica universală" este supusă astăzi celor mai ample discuții și controverse"[50]. Ea a întîmpinat deopotrivă mari elogii și critici. Cea mai sistematică critică a fost adresată de pe pozițiile structuralismului-funcționalist, de către Niklas Luhmann. Acesta emană, însă, din premisa falsă conform căreia a avut deja loc un proces ireversibil de absorbire a oamenilor de către structurile vieții lor sociale: în condițiile de complexitate a vieții sociale de astăzi, problema justeței normelor ce asigură „metacomunicarea" ar fi devenit superfluă. Alte critici sînt însă, adecvate pentru a duce mai departe demersul pragmaticii universale în ceea ce acesta are incontestabil pozitiv: o conceptualizare a domeniului comunicării de pe pozițiile unui umanism critic, activ. Astfel de critici se concentrează asupra statutului situației de vorbire ideală. Teoreticianul înclină să considere această situație ca un regulativ, ca o „pură aparență transcedentală", pe care vorbitorii o asumă inevitabil cînd intră în discurs, dar care este empiric irealizabilă. Susținînd teza irealizabilității în principiu a situației de vorbire ideale, Habermas adaugă conceptualizării sale o componentă sceptic-utopică care nu este indispensabilă din nevoi analitice.

★

Nu vom aborda aici pe larg problema opțiunilor politice ale lui Habermas. Este de subliniat, însă, că el s-a definit drept marxist și a protestat contra licitării scrierilor sale în

[46] *Idem*, *Theorie und Praxis*, p. 23.

[47] *Idem*, *Was heisst Universalpragmatik*?, în K.O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 177.

[48] Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*? *Was leistet Sozialforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 105.

[49] *Ibidem*, p. 139.

[50] Dintre scrierile mai recente, vezi A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Universitätsverlag Konstanz, 1979; Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, F. am Main, 1978; Eve Marie Engels, *Mündigkeit — eine antropologische Kategorie*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Band 33, Heft 3, 1979.

alt sens. Totodată, teoreticianul își declara apartenența la „reformismul radical", practicat în actuala constelație politică din R.F.G. de stînga social-democrată (așa-numiții „*Jungsozialisten*") [51]. Opțiunea caracteristică a acestui curent ideologico-politic este în favoarea schimbării structurilor sociale capitaliste printr-o acțiune din interiorul instituțiilor. Analiza pe care Habermas a consacrat-o capitalismului tardiv ducea la aceleași concluzii de ordin practic-politic. Deoarece este orientat astăzi spre rezolvarea de „probleme tehnice" și nu spre soluționarea de „probleme practice", arăta Habermas, sistemul capitalist prezintă un „punct strategic al vulnerabilității" care trebuie să fie reperul unei mișcări politice emancipative [52]. Aceasta trebuie să se orienteze din primul moment spre „repolitizarea sferei publice", printr-o vastă acțiune de iluminare.

Teoreticianul a fost criticat ca „reformist", care preconizează „discuții", „participarea" la instituții, fără a le depăși însă. Desigur, el continuă să susțină că în condițiile de complexitate a vieții sociale din zilele noastre, strategia adecvată este iluminarea de masă și discuția publică, care să pregătească decizii ce să angajeze schimbarea sistemului. Habermas consideră că terenul de emergență al oricărei soluții trebuie să fie o „comunicare nedistorsionată"; dar el a respins asimilarea concepției sale cu vechiul reformism. „Noi trebuie — scria el — să întreprindem reforme pentru obiective clare și discutate public, chiar dacă consecințele lor nu sînt conciliabile cu modul de producție al sistemului existent" [53].

Fără îndoială, pentru a cuprinde *in extenso* și a supune analizei concepția lui Habermas, desfășurată în legătură cu o neobișnuit de întinsă gamă de probleme, este necesar spațiul monografiei. Vom căuta cu un prilej apropiat să fructificăm astfel de spațiu. Să subliniem, însă, că oricare vor fi înfăptuirile pe care teoreticianul le va adăuga în anii ce vin, se poate spune de pe acum că prin opera sa s-a edificat una dintre cele mai pregnante expresii ale efortului reflexiv întreprins pentru a obține clarificări asupra situației și perspectivelor umanității de astăzi. Dincolo de controversele pe care le poate suscita opțiunea ei majoră în favoarea „formării discursive a voinței politice" ca soluție la problemele sociale complexe de astăzi, este de subliniat faptul că opera lui Habermas contribuie, într-o măsură tot mai greu de apreciat, prin mulțimea demonstrațiilor sale, la a intensifica, într-un moment în care atracția soluțiilor tehnocratice nu este neglijabilă, interesul unor cercuri largi ale opiniei culturale și politice pentru temele dintotdeauna ale gîndirii umaniste. De aici și importanța ei în configurația socioculturală de astăzi și, totodată, importanța unui autentic dialog cu ea pentru dezvoltarea și înnoirea gîndirii marxiste în zilele noastre.

Estudios Filosoficos

(Spania)

Nr. 83/1981

Din sumar : SERGIO ROMEO RABADE, Kant : atitudinea criticistă ; ELADIO CHAVARRI, Incursiunile Logicii în Critica rațiunii pure ; JAVIER DE LORENZO, Matematica și critica ; ALFONSO PEREZ DE LABORDA, Știința lui Newton în critica lui Kant ; JOSÉ MARIA ARTOLA, Limitarea și transcendența cunoașterii în filozofia lui Kant ; MAXIMILIANO FARTOS MARTINEZ, O bibliografie privitoare la *Critica rațiunii pure*.

Nr. 84/1981

Din sumar : J. L. IZQUIETA ETULAIN, Agresivitatea : date și teorii antropologice ; D. SABIOTE NAVARRO, Regulile „hermeneutice" în înțelegerea lui Fromm și Marcuse ; A. CORTABARRIA, Originile *(fuentes)* lui Albert cel Mare. Albumasar ; S. VEGAS GONZALES, Interesele istoriei filozofiei. Paradigma husserliană ; C. DIAZ, Vitalism etic și teism la Ortega y Gasset.
PAG. 94

[51] *An Interwiew*, în „Theory and Society", november, 1973.

[52] Jürgen Habermas, *Kultur und Kritik*, p. 79—80.

[53] *Idem*, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, p. 49.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

(R.D.G.)

Nr. 7/1981

Din sumar: H. KORCH, Socialismul și unitatea științelor; A. LEMMNITZ, Formă și valoare în filozofie; M. LESKE, Abordarea sistemică și dialectica; G. BARTSCH, Dezvoltare-contradicție-muncă; la a 200-a aniversare a lui Bernard Bolzano; D. PASEMANN, Cercetare asupra spiritului conservator; G. SATTLER, H. WEINHOLD, Colocviu asupra problemelor de metodologie în filozofie și economie politică; E. LANGE, F. LINDER, Întîlnirea specialiștilor în istoria filozofiei din R.D. Germană și R.P. Polonă; P. KROH, CH. NAUMANN, Probleme ideologice cu privire la cooperarea comuniștilor și creștinilor; F. FIEDLER, CH. IVASAKI, Filozofia marxistă în Japonia; E. ALBRECHT, Ontologia în filozofia burgheză actuală; G. TERTON, Conceptul de sistem la Wundt referitor la structura logicii.

Nr. 8/1981

Din sumar: E. ALBRECHT, Despre interpretarea teoretică a revoluției științifice și tehnice și despre forțele motrice socioeconomice; N. HELLMANN, Raportul dintre forțele productive și nevoi; R. MUNTSCHAJEW, Probleme legate de definirea noțiunii de „conștiință socială" în cadrul materialismului istoric; G. REDLOW, Progresul cunoașterii în domeniul materialismului dialectic; W. EICHHORN, Despre muncă în cadrul materialismului istoric; H. HÖRZ, W. VIEBAHN, Despre dezvoltarea cercetărilor pe tema: probleme filozofice ale evoluției științei; E. LANGE, F. LINDNER, Rezultate și sarcini ale activității de cercetare în domeniul materialismului istoric; S. HEPPENER, A X-a reuniune a Comisiei comune a filozofilor din R.D. Germană și U.R.S.S.

Archives de la Philosophie

(Franța)

Nr. 2/1981: HEGEL 1831—1981

Din sumar: P.-J. LABARRIÈRE, Hegel după 150 de ani; G. JARCZYK, O aproximare a adevărului logic la Hegel; E. BRISTO, Hegel în „Teoria estetică" a lui T. W. Adorno; P.-J. LABARRIERE, Buletin de literatură hegeliană.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

MODESTIE, ORGOLIU ȘI CONȘTIINȚĂ DE SINE

DE

CORNEL POPA

Modestia este o virtute morală a unora dintre cei harnici și eficienți în acțiune. Ea izvorăște din existența unui decalaj între nivelul de performanță și modul de autoevaluare. Cel modest, chiar avînd performanțe înalte, își apreciază cu zgîrcenie și cumpătare rezultatele proprii. El este pătruns de conștiința drumului nesfîrșit al aspirației spre perfecțiune și este tentat să-și compare împlinirile de astăzi cu obiectivele de mîine și nu cu realizările de ieri. Cel modest este mistuit de setea de desăvîrșire, este cu sine critic și exigent, intră în dialog cu valorile comunității, le prețuiește și le cultivă.

Două ambiguități majore pîndesc modestia autentică. Confundarea ei cu mediocritatea sau cu ipocrizia. Ni se face uneori elogiul unor persoane al căror atribut de bază este lipsa de culoare și perfecta contopire cu imaginea de fond. Și pentru a fi convinși de iminența promovării lor, se adaugă termenul miraculos, care ne înduioșează: „Este un om *modest*".

Numai că în acest caz se face, subtil, un sofism. Ni se propune să confundăm modestia aptitudinilor și realizărilor persoanei în cauză cu virtutea morală a modestiei. Cel mediocru este doar mediocru; el nu poate fi modest, căci în cazul lui nu are cum să apară un decalaj stenic între nivelul ridicat al performanțelor și nivelul exigent al autoaprecierilor.

Cea de a doua ambiguitate ce vizează conotația termenului de modestie este mimarea modestiei. Cel ce joacă rolul modestului știe, pe de o parte, că modestia este prețuită de obște și dorește să adauge imaginii sale publice o calitate în plus. Dar mai presus decît aceasta, el este ros de neîncrederea în sine și cere, perfid, ajutorul colegilor să contribuie prin elogii supradimensionate la reechilibrarea sa psihică și la dobîndirea de prestigiu social nemeritat. În cazul falsei modestii, ambițiile și obiectivele asumate depășesc, de regulă, disponibilitățile operaționale; se încearcă completarea fictivă, psihosocială, a distanțelor care n-au fost străbătute de fapt. Orgoliosul și veleitarul ține să afișeze social o imagine supradimensionată a propriei sale făpturi psihice. Joacă rolul broaștei din fabula lui Esop. Se dă, adesea inconștient, ceea ce nu este. Se transpune într-un rol pe care îl joacă cu aplomb și pasiune și în loc să-și pună de acord imaginea despre sine și autoaprecierea cu nivelul performanțelor cere și impune obștei să-și deregleze cumpăna judecăților și să-l califice după dimensiunile vanității proprii. Orgoliul și vanitatea generează fenomene de alienare, de pierdere a simțului realității. Contactul cu aerul proaspăt al criticii lucide și la obiect poate duce deopotrivă la reacții de furie neputincioasă, ca și la surparea lăuntrică a resorturilor personalității.

Falsa modestie și orgoliul au ceva în comun: setea de elogii nemeritate. Și una și alta sînt dereglări ale mecanismului de autoevaluare; în prima, personajul se judecă aparent sever, din dorința de a provoca reacția de protest a interlocutorului; el ne cerșește, printr-o stratagemă, elogiile; în cea de a doua, ni le pretinde arogant și imperativ ca un drept al său. Lipsit de simț autocritic și de regulă și de simțul umorului, orgoliosul este pro-

Rev. filoz., **XXIX**, *1*, p. 95–102, București, 1982.

tejat de un adevărat blindaj față de orice observații critice. Nu poți discuta o aserțiune sau o apreciere a sa fără a fi bănuit de atac la persoană: ceea ce-l caracterizează este totala incapacitate de a se desubiectiviza, de a-și concentra atenția asupra unei probleme sau conținut informațional dincolo de persoana și interesele sale. Orgoliosul posedă și un metabolism intelectual aparte: filtrează și asimilează numai ceea ce îi întreține și amplifică viciul și respinge orice stimul și informație care l-ar trezi la realitate.

Modestia nu trebuie să se manifeste la nivelul aspirațiilor și nici la cel al realizărilor: ea trebuie să fie în exclusivitate un atribut al autoevaluărilor. Din punct de vedere social este preferabil eșecul parțial al celui ce îndrăznește, decît tihna celui lipsit de rîvna zborului.

Adecvarea altitudinii proiectelor la nivelul abilităților este o proprietate pe care individul o dobîndește cu timpul. Nu este deci de mirare că, mai ales în tinerețe, ne propunem, din nobilă aspirație, scopuri care ne depășesc. Travaliul pentru atingerea unui scop înalt nu este niciodată inutil, cu condiția de a-ți evalua lucid, în fiecare etapă, nivelul de realizare și de a converti eșecurile parțiale în premise pentru succese viitoare. Nu există muncă novatoare și performanțe autentice fără asumarea riscului unor eșecuri. Încercările și riscurile sînt ale individului temerar animat de înalte aspirații, realizările sînt deopotrivă ale individului și ale comunității umane.

Esențial este într-o epocă de competiție economică și spirituală să instituim un mediu social permeabil la îndrăzneală creatoare, să nu lăsăm să se instaleze în conștiința oamenilor sentimentul de resemnare și defetism. Tinerețea ființei umane nu este atît un dat calendaristic cît o atitudine față de lume și față de viață, prospețime și sensibilitate în receptarea evenimentelor și mai ales prezența durabilă în conștiință a proiectelor și programelor de acțiune, energie și încredere în capacitatea proprie de a inova și produce. Măsura autentică a tinereții este amploarea proiectelor și a energiei depuse pentru realizarea lor. Simptomul îmbătrînirii nu este înălbirea tîmplelor, ci absența aspirațiilor, scăderea intensității adeziunii la valori, împăcarea cu rutina, lîncezirea sufletului. Condiția unei sănătăți morale este angajarea deplină, cu calm și cu luciditate, dar și cu pasiune și ardoare, în înfăptuirea unor obiective și programe avînd o temeinică motivație valorică. Personalitatea autentică își soarbe satisfacția din bucuria creației și nu din afișarea orgolioasă a rezultatelor obținute. Creatorul știe că mai devreme sau mai tîrziu vine și momentul omologării sociale a performanțelor obținute. El nu are nevoie să grăbească prin mijloace artificiale, prin tobe și surle, venirea momentului recunoașterii, așa cum nu are nevoie de demersuri și protecții pentru venirea primăverii. El are conștiința datoriei împlinite și răbdarea marinarului de cursă lungă. El nu are nevoie nici de falsa pudoare a mimării modestiei, căci chiar acceptînd că a dobîndit anumite realizări el are în față piscuri mai înalte care îi reclamă priceperea și energia. Cercetătorul lucid, ca și artistul lucid, trăiește tensiunea și satisfacția actului creator, dar nu are nevoie să-și strige în patru vînturi bucuria împlinirii; el știe să aștepte bucuria semenilor săi prin propria-i creație, convertirea travaliului individual într-un bun sau valoare socială. Așteptînd acest moment, el nu este dominat de angoase, chiar dacă este străbătut uneori de fiorul îndoielii. El știe de unde vine și încotro se duce; are steaua lui polară, încredere în utilitatea și demnitatea muncii pe care o prestează.

A avea conștiința de sine și a valorii operelor produse nu înseamnă a fi lipsit de modestie. Chiar de ești pătruns de valoarea rezultatelor obținute este ridicol să încerci să le impui altora. Selecția valorilor este opera specialiștilor și a obștei, în timp. Există o sobrietate și o pudoare a conștiinței de sine a celui angajat în creație, încît cu greu poate îndura impietatea elogiului fățiș, chiar dacă încearcă din plin satisfacția utilității sociale și nu-i displace statutul de animator al spiritelor. Conștiința de sine este diferită de infatuare și exhibiționism; ea îl ajută pe creator să-și păstreze calmul și echilibrul, să depășească momentele critice, să-și regleze raporturile cu ambianța, să-și urmărească cu ardoare țelurile.

Este un atribut al vieții înțelepte adecvarea autoevaluării la nivelul performanțelor proprii și în pas cu recunoașterea și omologarea socială a acestora, fără falsă modestie, dar și fără orgolii găunoase, păstrînd întreagă și neștirbită încrederea în forțele proprii, încercate mereu, în fiecare etapă a vieții, prin țeluri și obiective demne de a fi înfăptuite.

UN GÎND DESPRE SIMBIOZA ARTEI CU ȘTIINȚA LA PRESOCRATICI

DE

ION IANOȘI

Orice titulatură „pre" insinuează în ecuație un „post"! Începuturile se destăinuie, anume, în prezența unor urmări reproiectate. Cum fuseseră „presocraticii", nu numai înainte de a fi fost explicați de către comentatorii moderni sau antici tîrzii, dar înainte de a fi fost „presocratici"? Iată o întrebare absurdă în chiar îndreptățirea ei. S-au pierdut atîtea texte inițiale și au ajuns în posesia noastră doar prin interpuși ulteriori, nesiguri ca orice mijlocitor, care se mai mijlocește și pe sine însuși. Dar chiar și unele fragmente indubitabile par lipsite de limpezime, ele sînt originale mai puțin în litera lor originară cît prin semnificațiile dobîndite, inclusiv prin suprapunerea rezonanței tîrzii peste cea timpurie. Un mai complicat ca de obicei joc de oglinzi ne întîmpină în confruntarea, mereu reînnoită, cu acești „presocratici", un joc ce ar putea să fie potențator de miracol. Într-un spațiu cultural suprasaturat de timp, fiecare segment devine beneficiarul întregii istorii, care se infiltrează în fiecare component al său infinitezimal, de unde se răsfrînge apoi asupra întregului, cu putere înzecită.

Tot Evul mediu și, pînă tîrziu, chiar și epoca modernă le-au acordat o prioritate absolută lui Platon și lui Aristotel, ca împlinind o trudnică maturizare prin construcții pe deplin mature. Ei au fost văzuți ca spirite directoare ale unui viitor care, iată, a ajuns să le aducă prinosul recunoștinței pentru diversele merite presupuse cu mai multă sau mai puțină îndreptățire; dar, totodată, și ca spirite tutelare ale trecutului lor, pe care, mai mult decît că-l puseseră în lumină în relativa sa autonomie, îl și implicaseră ca posibile puncte de pornire și ca materie primă pentru propriile generalizări. Adevărul este că acest din urmă procedeu, pe cît fusese de firesc în omogenizări enciclopedice, se răzbunase tot pe atît de inevitabil asupra numitei autonomii relative, restrîngînd-o și ciuntînd-o dincolo de limitele unei supraviețuiri — oricum, parțiale — ale unor prime texte. Platon amestecase visător predecesori autentici și inventați, Aristotel probase cunoașterea lucidă a unei autenticități, prelucrate însă, pînă la urmă, în retorta propriei metafizici și de dragul acestei.a Ei își luaseră bunurile de unde putuseră, adică din cele două secole premergătoare, pe care cu un orgoliu involuntar le degradaseră însă din posibil mijloc meditativ de-sine-stătător în mijloc ajutător pentru articulații propriuzis platoniene și aristotelice. În raport cu Socrate, cel din dialoguri, se va putea la nesfîrșit rediscuta măsura dintre componentele autentic socratice și cele mascînd proprii opinii și opțiuni platoniene, căci evidența celor din urmă se va păstra intactă, ca inalterabilul alterărilor înseși. Gratitudinea fostului elev față de maestrul său fusese față dă a exproprierilor atotdevoratoare și a unei împroprietăriri de sine atotbiruitoare. Iar în comparație cu cele rostite despre Parmenide și Heraclit, într-un pătimaș chip partizan, în succesivele dialoguri, cu totul altfel aveau să fie tentativele secolului nostru de a decela imaginea dreaptă a unui Platon „parmenidian" sau/și „heraclitian", întrucît, pînă la această operație și pentru ca ea să ajungă credibilă, fusese în prealabil necesară restabilirea unei drepte imagini a îndelung hulitului Heraclit Obscurul. . .

Ca stadiu intermediar a fost, astfel, cît se poate de binevenită întoarcerea cu fața către „presocratici", produsă cu tot mai multă pregnanță în cursul secolului trecut, în cadrul anumitor orientări din filozofia germană. Sigur că și respectivii filozofi aveau motivele lor, nu lipsite de partizanat, în a prefera lui Socrate și iluștrilor săi urmași pe acei mai mult sau mai puțin ignorați sau maltratați predecesori ai lor, în care refuzau tocmai să mai vadă simpli predecesori și pe care se străduiau să-i autentifice în deplina lor originalitate. Din „coordonarea principială" dintre un ultim interes filozofic și un prim posibil temei al său putea, în orice caz, să rezulte și a chiar rezultat revigoarea cercetării gînditorilor din acele îndepărtate secole — secole identificate ca al șaselea și al cincilea „dinaintea" erei noastre, tot printr-o reproiectare a ceea ce se petrecuse „după" inaugurarea ei.

Care să fi fost adînca motivație a preferinței lui Nietzsche pentru „presocratici", comparativ cu adeziunea mărturisită a lui Hegel față de Aristotel? Lăsînd pentru alt prilej detaliile acestei situații și ale cauzelor sale, se cuvine totuși să identificăm la temelia ei mutația de la spiritul precumpănitor *științific și în știință încrezător, propriu* raționalismului iluminist, la spiritualitatea romantismului cu dominante estetice. Situația lui Hegel e paradoxală, întrucît acest îndrăgostit de o antichitate elenă subsumată frumuseții ca factor dominator în toate sferele vieții, inclusiv în cea filozofică, s-a tot străduit să și depășească „faza" estetică a umanității către presupusa ei împlinire științifică modernă, în posesia unei instrumentații conceptuale care îi asigura superioritate și pe care în chiar zorii artistici ai civilizației europene o confi-

gurase cu neasemuită luciditate și vigoare, autonegator, organonul aristotelic. Nietzsche, la antipod, este consecvent propriei sale febrile propensiuni „dincolo" de valorile unei epoci decăzute prin știința și moralitatea meschin legiferate, ceea ce din capul locului îl îndrepta „dincoace" de ele, într-o primă antichitate greacă, lăudată pentru o liberă expansiune și supremație artistică; extinsă, în această interpretare, nu numai asupra întregii vieți din acea vreme, prea puțin segmentată și segmentabilă în etică, estetică ori filozofică, autoexprimîndu-se jubiliator într-o viață din plin și pe deplin artistică în oricare dintre manifestările ei, dar proiectată, ca ideal model, asupra tuturor exprimărilor autentice pe care omenirea tîrzie ar trebui să le redobîndească întru întinerirea și salvgardarea sa, nu fără aportul decisiv al ilustrului ei fiu și maestru.

Este interesant că se pot aduce cuiva prejudicii nu numai de către cei predispuși să-l desconsidere sau să-i minimalizeze meritele, ci uneori tocmai de către cei hotăriți a-i acorda întreaga adeziune și a-i celebra meritele. Cu Nietzsche însuși, în treacăt fie spus, avea să se întîmple această întîmplare a falsificării prin supralicitare. Filozofii ar putea și ei cîteodată pretinde istoriei privilegiul de a fi apărați față de anumiți prieteni ai lor. Înfocat mărturisita bunăvoință nu le putea dăuna prea mult „presocraticilor", îndepărtați în timp de vremurile predispuse manipulării cît mai pedestre a chiar sublimatelor împătimiri. Și totuși, predispoziția de a ridica în manieră iraționalistă în slăvi o stare a cugetării care, dimpotrivă, se străduise din răsputeri să reducă — să ignore — distanța dintre intuitiv și logic, se putea răsfrînge negativ asupra acestei mișcări mediatoare, imobilizînd-o și estompîndu-i sincretismul. Cel pornit să identifice valorile estetice pe care istoria culturii le-a cumulat chiar și în afara domeniului lor privilegiat, poate nimeri într-o dilemă deconcertantă: să fie tentat ca pe măsura augmentării esteticului să restrîngă raționalul sau, dimpotrivă, îndemnat să renunțe la a mai celebra esteticul în măsura în care nu se simte în stare să proscrie raționalul. Acumulată și exacerbată pe parcursul unor limpeziri analitice la antipodul efortului sintetic sau resintetizator, această moștenire dilematică e resimțită ca o povară ce apasă conștiința și conștiința de sine europeană. Cu timpul, ea a ajuns să nu se mai recunoască în oglinzile fermecate chiar de ea decît dedublată într-o imagine de un fel și alta de alt fel, comunicînd între ele mult prea firav. Spațiul nostru cultural ne somează la o aliniere potrivit acestui terorizant „sau-sau". Cum l-am putea înlocui printr-un mai echitabil „și-și", rămîne întrebarea care e bine că a început să-i neliniștească pe mulți.

Ar fi totuși neînțelept dacă am eluda de la început o posibilă dublă afinitate chiar în cazul unei prin excelență nefisurate meditații filozofice. Înseși interpretările partizane trebuie să fi fost înlesnite prin ceva din interiorul obiectului interpretat; am putea de aceea răsturna demonstrația de mai sus în sensul lui „spune-mi cine-ți sînt prietenii și îți voi spune cine ești". Complexitatea oricărei posterități infidele constă în dramul de fidelitate pe care aceasta îl conține, ca atare cel asupra căruia se exercită interpretarea „abuzivă" ar putea el însuși nimeri printre „vinovații fără vină", postură lunecoasă și plină de capcane. Probabil că „presocraticii" nici n-ar fi atît de incitanți dacă n-ar fi inaugurat de timpuriu, anume ei, această pendulare între certitudini — ale noastre, negreșit, dar întrucîtva și ale lor. Am spus că „presocraticii" s-au străduit să acopere distanța dintre intuitiv și logic. Cum însă? Fiindcă se poate în mai multe feluri: de la ignorarea ei pînă la efectiva ei traversare. Nediferențierea e altceva decît tentativa de a apropia diferențele specifice odată sesizate. Nici nu există o propriu-zisă „nediferențiere", decît ca o negare întoarsă de la înălțimea unei dobîndite afirmații. După cum pentru sine acești gînditori nu puteau fi „presocratici", tot astfel nu puteau fi nici „nediferențiați" în gîndire — decît cel mult pentru umașii care au ajuns să diferențieze cu precizie, cu prea multă precizie, una de alta, de pildă știința de artă. „Unitatea" n-are sens dacă nu se distinge de nimic din exterior și dacă nu își recunoaște, oricît de palid, diversitatea lăuntrică, aceea care e adusă la coerență sau omogenitate. Indistincția e doar absența instituirilor; o negativitate rea. Dacă Thales n-ar fi fost *altfel* decît Homer, ce ne-ar îndreptăți să-l numim „filozof", sau măcar să ne întrebăm dacă nu cumva a sosit momentul istoric pentru această inedită titulatură?! Homer însuși fusese *altfel* decît cei ce nu elaboraseră „poeme"; o distincție de care putea să nu fi fost pe deplin conștient, el sau cei ce se ascund sub numele lui, dar pe care noi avem tot dreptul s-o folosim. Pentru om nu există efectiv vreo stare paradisiacă anterioară actelor sale civilizatorice, prin definiție delimitatoare. Lipsa de limite se suprapune lipsei de umanitate. „Vîrsta de aur" se situează doar iluzoriu *înaintea* „vîrstei de fier", de fapt ea a fost inventată *după* aceasta și pe baza ei ca o regresiune salvatoare. Să nu ne încredem, deci, într-o fostă „perfecțiune" ideală decît ca într-o reproiectare a imperfecțiunilor reale; la modul absolut, ea este neutră, amorfă, haotică. Și să luăm act de începuturile unei civilizații care, chiar dacă incipientă, tot civilizatorie fusese, supusă, așadar, „căderii în păcat" a umanizării, a creației și gîndirii.

Cît priveşte acel „şi-şi" pe care ni l-am fixat ca obiectiv, el indică părţi distincte, este un compus, o compoziţie, nu ceva simplu, ci complex, sau un „simplu" obţinut la capătul complexităţii. Fundamentalul procedeu al elaborării sale istorice este reducţionist, de restringere, concentrare, unificare a Unicului, îndelung dăltuit apoi în splendida sa esenţialitate. Genetic, unitatea descinde din varietate, şi numai după îndelungi avataruri. Parcurgîndu-le, omul cunoscător se familiarizează pe îndelete cu fenomenele, pînă şi pentru a le putea gîndi substanţa. Impresia inversă se datorează şi în cazul „presocraticilor" situării lor iluzorii la început de drum. Nimic mai fals decît această zăvorîre a perspectivei, care blochează gestaţia şi o înlocuieşte prin cîte o „generaţie spontanee". Pentru ca Pallas Atena să fi ţîşnit cu zale şi arme din capul lui Zeus, fusese necesar şi acest cap şi nenumăratele capete care să fi ajuns a-l gîndi altminteri decît pe Uranus şi pe Cronos. Nimic nu ţîşneşte de-a gata din nimic, nimicul nu este un bun conducător de energii spirituale. „Presocraticii" sînt şi ei legaţi printr-o perspectivă de urmaşi, iar prin alta de cei care le-au premers şi i-au pregătit. Într-o filiaţie ei sînt „vechi", într-alta — „noi", cum însuşi Zeus fusese recunoscut ca zeitate nouă, comparativ chiar cu precursorii lui imediaţi, pe care i-a înfrînt şi cărora le-a luat locul. Nu ai cum nesocoti mileniile coborîtoare în adîncul istoriei, înţelepciunea ni se va mărturisi întotdeauna în decantările ei, împovărată de o respectabilă vîrstă a devenirilor. Şi nu va fi obligatoriu să enumerăm toate izvoarele cunoscute, răsăritene, egiptene sau feniciene, pentru a nu mai vorbi de propriile rădăcini elene, ca acel început al cugetării filozofice din secolul al şaselea să ni se destăinuie în efectiva lui situare tîrzie, urmînd multor secole şi milenii pregătitoare, la răscrucea unei lungi istorii de pînă atunci şi a alteia de după. . .

Într-adevăr, cum ar putea cineva să-şi imagineze colosalul efort de strîngere a firelor disparate într-un unic gînd asupra unei unitare lumi, cum şi l-ar putea imagina ca situat într-o zodie umană incipientă, paradisiacă, nevinovată?! Dimpotrivă, pentru propria sa îndelungă maturizare el nu poate fi gîndit decît ca ultim rod al gîndirii, încrustînd în fibrele sale întreaga povară a tatonărilor, îndoielilor şi anevoie descoperitelor certitudini. S-a spus despre lumea elenă că aparţine copilăriei sau adolescenţei omenirii. Fără îndoială — dacă omenirea va fi, vrînd-nevrînd, limitată la spaţiul european şi la timpul scurs în perioada lui „modernă" de vreo trei milenii. Extinzînd însă cu hotărîre şi acest spaţiu şi acest timp, fermecătorii noştri adolescenţi vor întoarce spre noi feţele unor moşnegi ai lumii şi ai lumilor, încărunţiţi în rele, printre toate încercările ce se pot abate asupra unor indivizi şi popoare şi din care îşi pot ele forja — cu vremea şi sub vremi, în sudoarea frunţii şi cu preţul vieţii — personalitatea şi înţelepciunea. Cum să fi fost adolescenţi Priam şi Oedip — şi fizic chiar de-ar fi fost, precum Oreste sau Antigona, spiritual cum ar fi putut ei rămîne tot astfel, de vreme ce fuseseră implicaţi în tragedii cumplite, grăbind şi forţînd maturizarea?! S-ar putea să fie convenţională şi această perspectivă, răsturnată faţă de cea îndeobşte acceptată, dar cu nu mai puţină acoperire reală, cel puţin din unghiul pe care îl urmărim. Oare calitatea filozofiei de fruct tîrziu să poată fi acceptată numai cu condiţia de a fi probat şi „timpuriul" acestui „tîrziu"?! Ca, de pildă, în cazurile mai mult decît grăitoare ale lui Platon şi Aristotel, gîndirea cărora nu a coincis cu deplina înflorire a Atenei, ci i-a urmat acesteia, într-o epocă a crizei începute şi generalizate treptat?! Desigur, nu este vorba de o schemă pe care s-o putem aplica oricînd şi oriunde, dovadă că cei mai mulţi dintre „presocratici" au fost şi „prepericleeni" — urmaşi, în schimb, ai înfloririi propriilor lor cetăţi şi desfăşurîndu-şi activitatea în momente de răstriştе pentru el . Se pare că şi acest „fruct" dă în pîrg numai după căderea cîte unei „flori" vestitoare; căci, simplu spus, problematizarea nu şi-ar avea rostul în absenţa problemelor, iar soluţiile n-ar avea pentru ce fi căutate dacă ar fi la îndemîna tuturor şi integral puse în aplicare.

De fapt, nu este nici o incompatibilitate între situarea acestor gînditori într-un punct înalt al devenirii şi considerarea lor ca vestitorii unui inedit adevăr. Mult invocata mirare în faţa tainelor existenţei, care să le şi poată favoriza înţelegerea, nu e sigur că i-ar fi proprie mai degrabă imaturităţii decît anume maturităţii; nici mirarea plină de îndurerare a lui Ghilgameş în faţa descoperirii propriei iminente dispariţii nu s-a instalat decît după multe neştiutoare experimentări, iar naivitatea ei posesoare de cunoştinţe terifiante n-ar mai trebui confundată cu vreo naivitate a neprihănirii. Naiv poţi fi şi înainte şi după recunoaşteri esenţiale, din pricina golului ori prea plinului înţelegerii. Iar dacă şi „presocraticilor" li se poate atribui o specifică naivitate, în rînd cu mai toţi cugetătorii şi artiştii eleni, specificul ei decurge poate tocmai din acea înaltă privire pentru care substanţa să fie mai presus de amănunte. Să concedem, oricum, că o mirare asociată înţelepciunii şi o naivitate integratoare de spirit tragic nu mai pot fi atributele stării feciorelnice, şi că însăşi ideea „concepţiei imaculate" trebuia să fi apărut la cei temeinic familiarizaţi cu în fapt născătoarele maculări. Numai aşa se explică putinţa comentatorilor de a fi ataşat elenităţea, concomitent sau succesiv, ambilor

termeni ai alternativei: și celui „naiv", „apolinic", și celui „sentimental", „dionisiac".

Cît privește vîrsta „artistă" a omului și a omenirii, ea se lasă variat localizată. Copilul și adolescentul sînt și se simt „artiști" grație unei spontaneități care nu lasă încă suficientă pondere liniilor demarcatoare, ci scoate în evidență mai degrabă contururile jucăuș sau fantezist globale. Există însă și o „artă" a totalizărilor redobîndită întru tîrziu, aflată în posesia multor acumulări, și anume sub oblăduirea conștiinței. Aceasta este o „artă" a maturității predispusă chiar îmbătrînirii în care nu alta decît seriozitatea deplină, desprinsă de grijile mărunte, să reclădească „jocul" și al contemplării și al făuririi universului bine pătruns în articulațiile lui. Cred că numai dacă vom devansa „presocraticii" de la presupus copilăreasca lor naivitate către o vreme a cumpănitelor încîntări, pline de prospețimea redescoperirilor totale și reașezărilor totalizatoare, vom putea explica „filozofia" lor ca simbioză dintre „știință" și „artă", printr-o unire a cărei organicitate să-și surclaseze componentele.

O gîndire cantonată în opozițiile ei „moderne" va evita cu dificultate dilema, echivalentă unei capcane, de a acorda precumpănire „artei" în detrimentul „științei", sau invers. Dar, în fapt, tensiunile estetice inerente gîndirii „presocratice" n-ar putea fi circumscrise prin minimalizarea acumulărilor logice consubstanțiale, devreme ce factorul logic, rațional, științific se dovedește mobilul decisiv al propulsărilor. Orice trecere sub tăcere a dominantei în cauză va retrograda textele dezbătute, cu sau fără voința comentatorului, într-o premergătoare stare de nebulozitate, într-o „artisticitate" a nelimpezimii sau de-a dreptul a confuziei. Și dacă din nou se va invoca modernitatea tîrzie ca legatara spiritului propriu-zis științific, atunci din „știința" întregii antichități nu vor rămîne decît palide aproximări. Modernizarea aceasta anistorică nu are pentru ce fi îmbrățișată. Fiecare epocă se relevă în raport cu proprii contexte, în temeiul obiectivelor pe care le formulează și le poate formula. Or, într-o atare raportare a „presocraticilor" la tot ceea ce le precedase și îi înconjura, la tot ceea ce urmăreau ei să obțină prin inconfundabile eforturi de clarificare, propensiunea lor către știință și o atitudine efectiv științifică nu numai că nu li se va putea refuza, dar ea, și mai ales ea, va trebui reliefată ca validîndu-le noutatea și originalitatea. Desigur, există o trecere istorică de la „mitologie" la „știință", acestea nu au fost însă extreme ireconciliabile, mitologia a acumulat în figurările ei infuzii de tip științific, știința a făcut să supraviețuiască în elaborările ei reziduuri ale aproximării mitice — și împreună cu ele, iată un accent indispensabil, a fost pe cale de a se identifica și de a fi identificată ca știință. Ar fi simplu și irelevant să cantonăm „arta" gîndirii elene numai în rămășițele ei mitologice, atîtea cîte există și atîta vreme cît mai există. Ar fi simplu și irelevant de a atribui logicii lipsa de intuitivitate, iar sensibilitatea — numai situării dincolo de rațional. Desigur, avea să vie și un timp al împlinirilor riguroase, expurgate în mare măsură de nemijlocirea estetică: Aristotel avea să-și găsească *Poetica* într-o manieră nepoetică! Pînă la Platon însă (Platon despre care se va spune că fusese cel mai mare poet al filosofiei!), una dintre caracteristicile inconfundabile ale filozofiei elene a fost capacitatea articulării poetice a însuși discursului științific. Mai simplu spus, de la Thales și pînă la Platon gînditorii au avut obsesia unui adevăr în același timp frumos. A gîndi frumosul este altceva decît a gîndi frumos: estetica (chiar și fără a purta acest nume) va apărea cu mult mai tîrziu decît esteticul, inclusiv esteticul ideii. Căci dacă Homer descoperise poezia, cu geniu mijlocită, a vieții, Thales și urmașii lui au ajuns să descopere poezia gîndirii, care în ultimă instanță tot mijlocire a vieții este. Să nu ignorăm împrejurarea de a fi fost „fizicieni" acești primi propriu-ziși filozofi; principalul lor interes se adresa lumii reale, celei mai materiale cu putință lumi reale, gîndită în ultima ei substanțialitate. Chiar prin acest obiect al lor preferat se vede cît de categoric „oameni de știință" se vroiau ei în indiscutabila lor calitate de gînditori. Miraculoasă este această istoric inedită joncțiune între real și ideal, realul cel mai real gîndit prin ideea „cea mai ideală"; miraculos mai este însă și caracterul prin definiție și prin excelență patetic al întîlnirii, care presupune încă o întîlnire, aceea cu o poezie revigorată de unde nici nu te-ai mai putea aștepta. Că poeții epici sau lirici premergători lor sau contemporani cu ei au fost poeți, pare o tautologie, deși, în virtutea unui sens diferit de cel ce se va institui mai tîrziu, nu este totdeauna. Este în schimb mirabil ca înțelepții și înțelepții cetăților să fi purces la poezie, ca la ea să fi dobîndit acces beneficiarii în gînd ai colonizărilor în fapt, cei ce au adunat în cîte o idee fundamentală nenumărate meserii și călătorii, experimentări și expediții. Dar iată că acest gînd de profunzime s-a păstrat încîntător pe întreaga lui suprafață, de fapt s-a păstrat încîntător în însuși teribilul său efort scrutător, asemenea unui efectiv cînt al unui rapsod efectiv.

Filosofia boltită peste înfrățitele științe și arte echivala cu un patos al cunoașterii, la cumpăna dintre ceea ce fusese și ceea ce avea să fie parcurs, dintre cumpănire și extaz, cumpătare și frenezie. Nemărginirea cerului și nemărginirea mării au putut fi adunate, în acest fericit ceas al istoriei unei seminții alese, în chiar gîndul nemărginirii, înțeles ca de

fiecare dată un gînd, adică prins între și surprins în marginile lui. Iată nesfîrșitul agățat în cîte un vîrf de ac al minții lor bine ascuțite. Cum să nu fi uimit și entuziasmat ideea pornită *în turnirurile ei chiar pe cei capabili de a o* desfereca și stăpîni?! Se simțeau, de bună seamă, în postura maestrului de ceremonii căruia nu-i mai este interzisă nici o regie; la al cărui semn se vor avînta în scenă oricîți interpreți, grație autotputerniciei sale atotputernice; *sub bagheta vrăjitorului* aceștia îi vor face pe spectatori să priceapă vraja luciditații înseși. Ce feerie, să poți disciplina stihiile și să te disciplinezi prin ele, cuvîntul să-ți fie lege, lege a logicii și logică a legii, ordine stăpînitoare pe dinafară și pe dinlăuntru — ce feerie, și miracol, și vrăjitorie. cîtă culoare și tonalitate și dramă aparținătoare acestei nicicînd pînă atunci exprimabile rigori, exprimată, iată, cu forță și cu suplețe, violent și nuanțat, cu inflexiunile inflexibilității ! Gîndirea era pe drept încîntată de ineditele ei performanțe, abstracte, din ce în ce mai abstracte, foarte abstracte, care însă contrar tuturor viitoarelor prescripții și interdicții se metaformozau în arhitectură și muzică și poezie, în poezie epică, lirică și mai cu seamă dramatică, artă de bună seamă concretă prin ceva, de bună seamă prin patetismul inerent ideii, inexpugnabil alcătuirii sale.

De la Nietzsche încoace s-au propus destule apropieri între primii tragedieni și primii filozofi greci. Părintele tragediei, Eshil, a purces într-adevăr de la aceeași unificare esențială a lumii umane ca și cea operată de către părinții milesieni ai filozofiei în raport cu lumea materială; și a privit această unitate ca în și pentru sine sfîșiată, după cum și ceilalți au înțeles-o în profundele, din ce în ce mai profundele ei contrarietăți. Derulările spirituale urmau, fratern, doi timpi: mai întîi totul se concentra în ceva anume, care apoi se deschidea către întreg. Dar această succesiune putea fi surclasată printr-o concomitență bivalentă, căci însuși substanțialul era conceput în fisurările lui interne, ceea ce diversifica pînă și ultimul „punct", sugerînd devenirea nemișcării. Dialectica, iată cuvîntul de căpetenie al acestor înțelegeri, cel din care aveau să fie derivate toate celelalte cuvinte pline de înțelesuri și limpezi și tainice: faptul că unicul mai închide în cutele lui și o derutantă varietate, dar și mobilitatea dezvăluirilor de sine, războinice în pacea lor afișată și instituind calmul rupturilor înseși. Dialectica l-a servit pe om în trecerea sa din haos în cosmos, un cosmos ordonat în propriile sale dezordini, care nu mai pot fi reduse la inițiala „dezordonare", ce nici nu-și merită *numele întrucît stă înaintea oricărei posibile* numiri. Cuvîntul de căpetenie este și cuvînt de ordine, dezordinea aparține ordinii, altminteri fapta lui Oreste n-ar mai fi pusă în cumpăna areopagului, și el n-ar mai putea fi osîndit de unii și — în cele din urmă — achitat de alții. Oedip își pronunță propriul verdict cu bună știință, fiindcă știința bună i s-a raliat și aliat omului, ca bună și rea, bună în a dezvălui răul și relele. Orice înțelegere este mai degrabă cruntă decît „paradisiacă", de aceea a fost raiul retroactiv imaginat ca anterior păcatului cunoașterii. Orice înțelegere a omului și a lumii, a infinitului mic și mare, seamănă unui cîmp de bătălie, încă Homer intuise acest inconfortabil adevăr, dar i-a rotunjit colții în măsuratele sale versuri, aveau să se păstreze și versurile (chiar la mulți filozofi!), și măsura, și rotunjimea, doar colții vor fi tot mai decis asumați, în rînd cu energii, tensiuni, neliniști, lupte, cele mai cumplite cu putință olimpiade, ale cugetului cu sine însuși, în și întru cunoaștere. Căci de adevărul confortabil nu mai puteau beneficia nici tragedienii și nici filozofii fără asumarea inconfortului său, adică fără să se fi recunoscut dramaturgi ai Cosmosului!

Magyar filozofiai szemle

(R. P. Ungară)

Nr. 3/1981

Din sumar : MÁTÉ SZABÓ, Stat, oraş, capitalism (ambivalenţele lui Max Weber în lumina liberalismului şi a şcolii istorice) ; LÁSZLÓ KOVÁCS, Dovada dialecticii. Evoluţia viziunii istorice în biologie ; ALBERT MIHÁLY, Spaţiu estetic-spaţiu al producţiei-spaţiu social ; ISTVAN SZERDAHELYI, Semantica ritmului poetic (cu privire la implicaţiile de conţinut ale formelor abstracte) ; KÁROLY REDL, Amintirea lui Avicenna ; BÉLA BACSÓ, De la platonismul filozofic la fenomenologia transcendentală (amintirii filozofului profesor — Szilasi Wilmos) ; ÉVA ANCSEL, Referat la disertaţia de candidat în ştiinţe a lui Lopez Soria *De la tragic la utopic* ; DÉNES ZOLTAN, Referat la disertaţia de candidat în ştiinţe a lui José Ignacio Lopez Soria *De la tragic la utopic — Evoluţia spirituală a tînărului Lukács* ; JOSÉ IGNACIO LOPEZ SORIA, Răspuns la referate ; ANDRÁS HAAS, Izvoarele antimaterialismului în microfizică ; ISTVAN FEHER, Ofensivă împotriva absolutului : Lukács şi Heidegger ; ISTVAN CSÖRÖGI, Limba ca mediu în filozofia lui Lukács şi a lui L. Wittgenstein.

Nr. 4/1981

Din sumar : JÓZSEF BAYER, Valoare şi ideologie (Disputa asupra valorilor în sociologia vest-germană) ; GYÖRGY ANDRÁSSY, Negarea negaţiei în filozofia istorici a lui Marx ; BÉLA BACSÓ, Problema receptării în scrierile de la Heidelberg ale lui G. Lukács ; ERVIN ROZSNYAI, Despre logica formală şi logica dialectică ; AGNES KAPITÁNY, GÁBOR KAPITÁNY, Cum se reflectă în limbă particularităţile personalităţii ?

The British Journal of Aesthetics

(Mare Britanie)

Nr. 3/1981

Din sumar : J. W. MEILAND, Semnificaţiile unui text ; K. C. BENNET, Eliberarea *(the purging)* de catarsis ; M. MORAN, Despre semnificaţia constantă a *Esteticii* lui Hegel ; J. MARGOLIS, Meyer Schapiro şi ştiinţa despre viclenia istoriei ; A. T. WINTERBOURNE, Obiectivitatea în ştiinţă şi în estetică ; A. WHITTICH, Controlul estetic al mediului înconjurător.

OPINII DESPRE CĂRŢI

GÎNDIRE FILOZOFICĂ — ACŢIUNE REVOLUŢIONARĂ

DE

GH. EPURE

Este un adevăr fundamental al societăţii noastre faptul că realizările de importanţă istorică dobîndite de poporul român în revoluţia şi construcţia socialistă, în edificarea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, îşi au izvorul şi temeiul în linia politică a partidului nostru, a cărei esenţă o constituie aplicarea creatoare a principiilor materialismului dialectic şi istoric, a adevărurilor universal-valabile ale concepţiei despre lume şi viaţă a clasei muncitoare, la condiţiile concrete, istorice şi naţionale, ale ţării, răspunzînd în permanenţă necesităţilor practice de organizare şi conducere a întregului proces al dezvoltării sociale socialiste. Această implicare directă, imediată a teoreticului în practic, a gîndirii şi acţiunii sînt elemente definitorii ale procesului istoric în condiţiile revoluţiei şi construcţiei socialiste, în devenirea social-istorică socialistă.

Culegerea de texte, *Concepţia materialist-dialectică, baza ideologică a politicii şi activităţii Partidului Comunist Român*, care a inaugurat *noua serie tematică* din opera secretarului general al partidului, purtînd titlul: *Din gîndirea filozofică a preşedintelui României, Nicolae Ceauşescu*, apărută sub egida Editurii politice, şi-a propus să reliefeze, în primul rînd,

Rev. filoz., XXIX, 7, p. 103—114, Bucureşti, 1982.

noile funcţii ale teoriei sociale materialist-istorice, ale concepţiei despre lume şi societate a clasei muncitoare, radical diferite în raport cu alte teorii şi concepţii social-politice, funcţie care derivă atît din caracterul propriu al procesului socioistoric de transformare socialistă şi de edificare a noii societăţi, cît şi din esenţa ştiinţifică, revoluţionară, adînc prospectivă a teoriei materialist-dialectice şi istorice. În viziunea profund materialist-dialectică şi istorică a tovarăşului Nicolae Ceauşescu, acţiunea practică este punctul de pornire şi, în acelaşi timp, scopul final al gîndirii teoretice, aceasta trebuind să ridice practica constructivă a noii societăţi pe trepte noi. Şi tocmai această deschidere permanentă spre realitatea obiectivă, interconexiunea esenţială, genetică şi funcţională a practicului şi teoreticului, constituie sursa principală, condiţia primară a capacităţii permanente de înnoire şi îmbogăţire a concepţiei materialist-dialectice şi istorice şi, totodată, a originalităţii şi creativităţii partidului nostru în domeniul teoriei şi practicii, a întregii opere şi activităţi desfăşurate de secretarul său general.

Cel de-al doilea obiectiv al culegerii la care ne referim este acela de a evidenţia contribuţiile originale, înnoitoare în cîmpul gîndirii materialist-dialectice şi istorice contemporane, pe care le-a adus tovarăşul Nicolae Ceauşescu, rezultat al unor profunde analize teoretico-ideologice a celor mai complexe probleme ale dezvoltării istorice a României socialiste, ale lumii contemporane.

În *prima secţiune* a volumului este pusă în evidenţă viziunea profund dialectică a secretarului general al partidului nostru privind *statutul şi funcţiile filozofiei marxiste*, caracterul ei revoluţionar, capacitatea sa de îmbogăţire şi înnoire continuă.

În viziunea tovarăşului Nicolae Ceauşescu, concepţia despre lume şi societate a clasei muncitoare este o „învăţătură vie care se reînnoieşte continuu" (p. 14), acest caracter revoluţionar constînd „tocmai în faptul că se îmbogăţeşte permanent cu toate concluziile ştiinţifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile, date odată pentru totdeauna, ci ajută la cercetarea şi înţelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiţii economice, sociale, naţionale şi istorice" (p. 14). „Necesitatea imperioasă a înnoirii şi dezvoltării continue" (p. 15) a concepţiei materialist-dialectice şi istorice, a socialismului ştiinţific rezultă din funcţia de „călăuză în acţiune" (p. 16) a acestor teorii, ele trebuind să ofere forţelor sociale progresiste ale contemporaneităţii, clasei muncitoare în primul rînd, o orientare limpede în noile condiţii social-istorice, deosebit de complexe, în soluţionarea sarcinilor luptei revoluţionare.

Materialismul dialectic şi istoric constituie şi trebuie să constituie fundamentul teoretic al acţiunii sociale în socialism. Abordarea problemelor noi ale luptei revoluţionare, în special a construcţiei socialiste în condiţiile istorice concrete diferite de la o ţară la alta, nu se poate face însă decît într-un *spirit creator*, ceea ce implică cerinţa „prelucrării de-sine-stătătoare a teoriei" (p. 16), a tezaurului adevărurilor fundamentale ale marxismului tocmai în procesul aplicării lor. Orice copiere a vreunui model teoretic sau transpunere mecanică a principiilor şi adevărurilor generale, orice ignorare a condiţiilor şi particularităţilor concrete proprii, a cerinţelor etapei date a luptei revoluţionare, pot aduce prejudicii, în primul rînd de ordin practic.

În acest context demonstrativ, tovarăşul Nicolae Ceauşescu face numeroase referiri la marii teoreticieni ai proletariatului — Marx, Engels, Lenin —, care au considerat întotdeauna teoria revoluţionară drept o călăuză în acţiune, un instrument de luptă, cerînd îmbogăţirea ei în raport cu schimbările neîntrerupte ale vieţii, ale practicii luptei sociale, ale cunoaşterii umane. „A fi un adevărat marxist-leninist — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu, sintetizînd spiritul acestei poziţii principiale — înseamnă a fi un explorator îndrăzneţ şi experimentat al drumului nou pe care îl deschide omenirii socialismul şi comunismul, un cutezător vizionar al zilei de mîine pornind de la realităţile şi cerinţele arzătoare ale zilei de azi, precum şi de la concluziile, generalizate pe plan teoretic, ale experienţei de ieri şi de azi" (p. 14).

În numeroase pagini ale operei sale, tovarăşul Nicolae Ceauşescu analizează caracterul obiectiv necesar al unităţii dialectice, al interacţiunii dintre general şi particular, rolul şi ponderea specificului, particularului în procesul istoric contemporan, în construcţia socialistă, fapt care impune aplicarea creatoare a teoriei revoluţionare la condiţiile concrete: „În revoluţia şi construcţia socialismului, generalul şi particularul formează o unitate dialectică inseparabilă. Cunoaşterea şi aplicarea adevărurilor generale ale socialismului ştiinţific este o condiţie obligatorie a unei politici principiale juste. Generalul exprimă legile sociale obiective; el nu poate reflecta însă multitudinea şi diversitatea particularităţilor fenomenelor" (p. 30). Succesul liniei politice generale a unui partid comunist depinde într-o măsură importantă de înţelegerea particularului, de luarea în consideraţie a împrejurărilor concret-istorice, naţionale, economice, politice.

O idee preţioasă pe care o afirmă şi argumentează tovarăşul Nicolae Ceauşescu în acest context ideatic este aceea a *istoricităţii legilor dezvoltării sociale*. Practica socială a ridicat noi probleme, care cer răspunsuri concrete, a

impus noi forme și metode în lupta revoluționară, în construcția noii societăți, elaborarea acestora fiind îndatorirea fiecărui partid revoluționar, și el este cu adevărat revoluționar numai în măsura în care își asumă această sarcină, aducîndu-și astfel o contribuție proprie la îmbogățirea experienței comune, a teoriei revoluționare. Aceasta cere receptivitate față de tot ce este nou, față de tot ceea ce semnifică progres. Pentru ca teoria să întemeieze o practică revoluționară eficientă, ea trebuie să îmbrățișeze realitatea în toată complexitatea ei, uneori contradictorie, sub toate laturile și aspectele sale, atît pozitive, cît și negative, pentru a avea o imagine științifică exactă asupra fenomenelor și tendințelor ce caracterizează stadiul în care se găsește dezvoltarea societății la un moment dat, pentru a fixa etapa respectivă și formele, direcțiile noi de acțiune.

Partidul Comunist Român, secretarul său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, au studiat întotdeauna cu atenție particularitățile specifice țării noastre, căutînd soluțiile adecvate pentru problemele construcției socialiste, corespunzătoare situației din România, stadiului de dezvoltare în care se află țara noastră. Ca rezultat al acestei atitudini teoretice consecvent revoluționare, tovarășul Nicolae Ceaușescu a formulat ideea și a elaborat strategia *noii etape de dezvoltare a construcției socialiste în țara noastră*, obiectiv determinată de condițiile istorice concrete — — *societatea socialistă multilateral dezvoltată*, care constituie cea mai prețioasă contribuție a secretarului general al partidului la dezvoltarea creatoare a teoriei marxiste a evoluției societății socialiste, pornind de la particularitățile proprii societății noastre.

În diversele capitole și paragrafe ale culegerii la care ne referim sînt urmărite pe larg, prin cele mai reprezentative texte, modul în care politica partidului nostru dă viață cerințelor legilor dialecticii materialiste, principiilor generale ale teoriei revoluției socialiste: în crearea și dezvoltarea bazei tehnico-materiale și a celei economice, în realizarea rolului conducător al partidului revoluționar al clasei muncitoare, ca necesitate obiectivă a revoluției și construcției socialiste, în asigurarea rolului istoric al clasei muncitoare, ca forță socială principală în transformarea socialistă a societății, în organizarea și conducerea științifică a societății, în procesul formării și dezvoltării continue a conștiinței socialiste, a omului nou etc. Ne-am putea opri îndelung asupra fiecărui capitol și paragraf pentru a evidenția ceea ce tovarășul Nicolae Ceaușescu aduce nou, creator în aplicarea și, implicit, în dezvoltarea teoretică a concepției materialist-dialectice și istorice asupra dezvoltării sociale socialiste, pornind de la realitățile și experiența proprie a construcției noii societăți în țara noastră.

Desigur, în volumul de față nu au putut fi reținute, prin forța împrejurărilor, ultimele contribuții ale tovarășului Nicolae Ceaușescu privind formele și sensurile noi ale creșterii rolului conducător al partidului, prin prisma raporturilor sale cu clasa muncitoare, sau problemele direcțiilor de evoluție a statului socialist ș.a. Ele au fost abordate și teoretizate în cuvîntări ale secretarului general al partidului nostru ulterioare datei alcătuirii acestui volum de texte, dar unele elemente teoretice ale noilor dezvoltări sînt deja cuprinse în volumul de față.

Am menționa aici problemele adîncirii democrației economice, care trebuie să se bazeze pe autoconducerea muncitorească și autogestiunea economico-financiară, democratizarea continuă a vieții politice, asigurarea împletirii tot mai strînse a activității organelor de stat cu noile organisme și forme ale democrației socialiste, muncitorești.

O ultimă problemă pe care vrem s-o relevăm — și care explică preocuparea constantă a tovarășului Nicolae Ceaușescu pentru *problemele dezvoltării conștiinței socialiste* — privește raportul dintre existența socială și conștiință în condițiile societății socialiste. „Adeseori — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu —, deficiențele existente în activitatea noastră ideologică, politică și cultural-educativă, fenomenele negative care apar în viața socială, în comportamentul unor oameni se încearcă a fi justificate prin teza despre rămînerea în urmă a conștiinței față de dezvoltarea vieții materiale. A accepta o asemenea justificare pentru lipsurile noastre înseamnă a încuraja o atitudine pasivă, defetistă, cu profunde repercusiuni negative asupra dezvoltării societății" (p. 96). Concluzia este tranșantă: „Fără a nega cîtuși de puțin rolul esențial al forțelor de producție în dezvoltarea societății, noi pornim de la teza, de asemenea marxistă, că la rîndul ei conștiința poate exercita o puternică înrîurire asupra mersului înainte al societății, că ideile înaintate cucerind masele, devin o uriașă forță materială a progresului" (p. 96). Conștiința este necesar, deci, să devanseze transformările din existența socială, nu să le succeadă, și această transformare poate avea loc în primul rînd prin *adîncirea laturii ei politico-ideologice*. Desfășurarea unei ample, sistematice activități politico-ideologice și cultural-educative, intensificarea și diversificarea formelor acesteia, constituie, în viziunea partidului nostru, a tovarășului Nicolae Ceaușescu, o *necesitate obiectivă* în întreaga perioadă de construire a socialismului și comunismului. În fond, aceasta înseamnă a situa, și pe această direcție, în centrul politicii partidului nostru, *omul* și nevoile sale, afirmarea deplină a *umanismului nou, revoluționar*.

În obiectiv:

Petre Datculescu

EDUCAȚIA MATERIALIST-ȘTIINȚIFICĂ A TINERETULUI.
cercetări psihosociale

BUCUREȘTI, EDITURA POLITICĂ, 1980, 199 p.

O CERCETARE PSIHOSOCIALĂ A FENOMENULUI RELIGIOS

DE

OCTAVIAN NISTOR

Realizată de un talentat cercetător de la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, de pe lîngă C.C. al U.T.C., lucrarea *Educarea materialist-științifică a tineretului. Cercetări psihosociale* reflectă rodul unor preocupări îndelungate în domeniul educației materialist-științifice, rezultatele unor sistematice cercetări psihosociale efectuate asupra tineretului și, nu în ultimul rînd, o bună cunoaștere din interior a specificului activității în rîndul tinerei generații.

Concepută în două părți: *Contribuții la fundamentarea teoretică a definirii și cercetării psihologice empirice a religiozității* și *Cercetări privind cauzele, structura și consecințele religiozității*, cartea lui Petre Datculescu realizează o reușită îmbinare a aspectelor teoretice cu cele practice.

Partea întîi a volumului debutează cu o trecere în revistă a teoriei marxiste cu privire la esența religiei (p. 17—21). Regretăm faptul că acest capitol, poate din cauza spațiului restrîns, are mai mult un caracter tezist, nereușind să aprofundeze, în suficientă măsură, problemele abordate. Dealtfel, autorul însuși va simți nevoia să revină pe parcurs asupra unor probleme doar enunțate în acest prim capitol. În schimb, capitolul al doilea, despre *Definiția și direcțiile cercetării psihologice empirice a fenomenului religios* (p. 22—50) demonstrează solida documentație a autorului, o aprofundată cunoaștere a literaturii de specialitate, precum și un ascuțit simț de discernămînt critic față de diversitatea teoretică existentă în domeniul definirii și interpretării psihologice a religiozității.

Autorul relevă existența a patru tendințe în psihologia nemarxistă a religiei: orientarea *biopsihologică*, din perspectiva căreia religia apare ca un impuls izvorît din potențialul biofiziologic al individului; orientarea *subiectiv-psihologică*, în care religia este derivată din conștiința individului, închisă și autonomă față de determinările social-culturale; orientarea *comportamentistă*, care interpretează religia ca fenomen al interacțiunii sociale, punînd accent pe religiozitatea obiectivată sub forma practicilor de cult și a instituțiilor religioase; orientarea *psihosocială*, care interpretează religia ca un fenomen social complex alcătuit dintr-o stare lăuntrică particulară și din comportamente exterioare specifice.

Aceste orientări sînt integrate de autor în două modele teoretice. Primul, de tip *„individual-subiectivist"* derivă religia și religiozitatea din „trebuințe cognitive, emoționale, etice și axiologice ale individului aflat deasupra oricăror determinări istorice, sociale, economice sau culturale" (p. 24). În acest model se încadrează orientările biopsihologice și subiectiv-psihologice. Al doilea model, de natură *„sociofuncționalistă"* deduce religia și religiozitatea din „așa-zise « trebuințe ale comunității sociale », adică din postularea unei aspirații genetice și a capacității sociale a oamenilor de a crea sisteme generale de interpretare a experienței" (p. 24) și cuprinde

orientarea comportamentistă și unele teorii psihosociale.

Criticînd absolutizările teoretice nefondate sau empirismul excesiv, obiectivismul precum și teoriile care ignoră bazele sociale ale religiei, autorul nu subestimează valoarea cercetărilor psihosociale realizate în cadrul acestor orientări; el subliniază că acestea au oferit „numeroase construcții conceptuale și metodice, date empirice și principii explicative care au îmbogățit înțelegerea etiologiei și structurii psihologice a religiozității individuale și de grup, a relației dintre religiozitate și atitudinile sociale, precum și a mecanismelor psihosociale care intervin în procesul accentuării, la scară socială, a indiferentismului religios în lumea capitalistă contemporană" (p. 25).

Confruntîndu-se cu diferitele orientări nemarxiste din psihologia contemporană a religiei, Petre Datculescu încearcă să fundamenteze o definiție psihosocială a religiozității de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric. Astfel autorul face o primă distincție între religie și religiozitate, între „religie ca fenomen social și ca formă a conștiinței sociale" și ceea ce „la nivelul conștiinței individuale și de grup, adică pe planul psihologiei" (p. 46) consemnăm ca religiozitate. El precizează că această distincție „nu desemnează o relație de succesiune istorică, ci permite circumstanțierea raportului dintre religie ca instituție socială și religie ca trăire și comportament uman" (p. 22).

În final, autorul propune următoarea definiție psihosocială a religiozității: „Religiozitatea este o atitudine instrumental-funcțională generată în procesul interacțiunii dintre condiții interne, subiective, și condiții externe, obiective, alcătuită din raportări cognitive, afective și comportamentele unificate prin credința în existența supranaturalului și orientată în direcția compensării iluzorii, cu ajutorul unui sistem de referință religios, a unor inadecvări și dizarmonii reale sau presupuse pe plan subiectiv și în viața socială a individului" (p. 49—50). Deși conceptul de religiozitate păstrează în unele pagini din lucrare un conținut ambiguu * (delimitările față de religie nefiind totdeauna suficient de riguroase), considerăm că avem de-a face cu o încercare originală de a construi un model teoretic care să stea la baza cercetării psihosociale a fenomenului religios și care, în investigațiile efectuate de autor, s-a dovedit a fi operațional. Nici autorul nu pretinde mai mult, afirmînd că „această definiție nu reprezintă decît cadrul principial-teoretic pentru abordarea psihologică a fenomenului religios" (p. 50). În concepția lui Petre Datculescu, religiozitatea, cuprinzînd atitudinile cognitive, afective și comportamentele unificate prin credința în existența supranaturalului, evidențiază caracterul complex al fenomenului religios ireductibil doar la statutul de formă a conștiinței sociale, la o reflectare falsă și denaturată a realității. Așa cum sublinia și Ion Tudosescu, „religia ca formă a conștiinței sociale este deopotrivă *mod de reflectare* (are o dimensiune cogn tivă și una ideologică) și *mod de trăire* (are o dimensiune psihică și una socială), se man festă ca *mod de conceptualizare* (este concepție despre lume și viață) și totodată ca *mod de existență* al oamenilor (se structurează ca tip de relații socio-umane), este determinată și are o *finalitate axiologică* și *praxiologică* (fiindu-i specifice anumite criterii valorice și principii acționale)"[1].

În conceptul de religiozitate, Petre Datculescu include, cu îndreptățire, și funcția religiei de compensare iluzorie a unor inadecvări și dizarmonii reale sau presupuse pe plan subiectiv și în viața socială a individului, ceea ce explică parțial persistența concepțiilor mistico-religioase în societatea socialistă, răspunde într-o măsură întrebării formulate de autor: „cum este posibil ca, în condițiile unui cadru social-politic și instrucțional formativ întemeiat pe valorile superioare ale științei contemporane și ale umanismului socialist să existe tineri care iau în serios și se simt atrași de perspectivele himerice ale credințelor în forțe supranaturale?" (p. 9—10).

Un răspuns complet la această întrebare necesită cunoașterea cauzelor concrete care determină persistența religiei în societatea noastră, reproducerea religiozității la nivelul individului, relevarea formelor specifice prin care se manifestă înstrăinarea religioasă, studierea științifică a religiozității. Aceste deziderate pot fi realizate prin folosirea, alături de cercetările sociologice, a unor aprofundate investigații psihologice și psihosociale. Ce metode folosim, care sînt avantajele și limitele

---

* Analiza acestui concept o întreprinde și Petru Berar în recenzia publicată în „Era socialistă" nr. 16/1980, p. 50—51.

[1] I. Tudosescu, *Construcție valorică și acțiune sistemică în procesul dezalienării religioase*, în „Revista de filozofie" nr. 5/1980, p. 583.

diferitelor metode de cercetare, gradul lor de eficiență — iată doar cîteva aspecte cărora autorul încearcă să răspundă în capitolul II, *Metodele de cercetare psihologică a religiozității. O analiză calitativă* (p. 51—60).

Înainte de a trece la analiza rezultatelor cercetărilor proprii, autorul consideră necesar să se refere la cadrul social-politic în care muncesc și trăiesc cei cărora le este dedicată lucrarea de față (cap. IV — *Noul context social-politic în România și problematica religiei și a religiozității la tineret* (p. 61—78). Aceasta oferă autorului posibilitatea de a prezenta cititorilor poziția Partidului Comunist Român, a statului socialist față de religie, biserică și credincioși. Totodată, Petre Datculescu simte nevoia să arunce o privire istorică asupra cercetării psihosociale a religiozității tineretului în România în perioada antebelică și postbelică.

Semnalînd, în perioada actuală, intensificarea cercetărilor sociologice, autorul atrage atenția asupra rămînerilor în urmă a cercetărilor psihosociale, asupra faptului că în cadrul acestora „includerea insuficientă a variabilelor psihoindividuale și psihosociale a îngrădit posibilitatea elaborării unor teorii explicative valide asupra etiologiei fenomenelor religioase, ca fundamente pentru o acțiune socială și educațională cît mai eficientă" (p. 78).

Cercetarea psihosocială trebuie să aprofundeze analiza sociologică, să explice cauzele care determină menținerea și reproducerea religiozității la nivelul indivizilor. Iată ce încearcă să realizeze, într-o manieră originală, Petre Datculescu în partea a II-a a lucrării, intitulată *Cercetări privind cauzele, structura și consecințele religiozității*. În această parte a lucrării *principalul obiect* al cercetărilor îl constituie *religiozitatea*, psihologia religiozității în rîndul unor tineri din țara noastră.

Ipotezele, obiectivele, metodologia cercetării, precum și populația investigată sînt judicios, științific alese și stabilite (cap. I, *Ipoteze, obiective și metodologie*, p. 81—90). Valorificînd studiile și cercetările anterioare, investigațiile psihosociale realizate de autor depășesc elementele descriptive, urmărind, pe baza unei interpretări plurifactoriale, modul în care se formează atitudinile religioase la unii tineri din țara noastră (cap. II, *Etiologia religiozității la tineret*, p. 91—118). Dar cercetarea psihologică a religiozității poate fi eficientă numai atunci cînd, pe baza studiului etiologiei atitudinilor religioase, a cunoașterii cauzelor care determină aceste atitudini, sînt evidențiate dimensiunile și variabilele psihologice componente ale acestor atitudini și măsura în care sînt stabilite influențele pe care le exercită religiozitatea asupra altor atitudini sociale și asupra personalității în ansamblu. O tratare integrală a acestor aspecte o găsim în cap. III, *Structura și consecințele religiozității* (p. 118—173).

Deosebit de valoros, atît din punct de vedere teoretic, cît mai ales practic, este capitolul final — *Concluzii și considerații educaționale privind formarea atitudinilor ateiste* (p. 174—185). Autorul redă în mod succint principalele direcții în formarea convingerilor ateiste: „*lărgirea mișcării pentru știință, tehnică și tehnologie în rîndul tineretului, cuprinderea mai mare a tinerilor în cercuri de creație cultural-artistice și tehnico-științifice, dezvoltarea concursurilor profesional-științifice, amplificarea informării științifice prin toate canalele, stimularea preocupărilor pentru îndeletniciri tehnico-științifice și exerciții mentale cu caracter extraocupațional, în timpul liber, educarea interesului pentru cultură, formarea curiozității epistemice, creative, a spiritului critic, a obișnuinței de a căuta legități cauzale, cultivarea relațiilor de solidaritate și întrajutorare umană în colectivele de tineri, stimularea sociabilității, a altruismului, înfrîngerea tendințelor individualiste și a absolutismului egocentric, educarea atitudinilor opuse conformismului conservator, deschise față de inovație și progres*" (p. 184—185). Toate acestea înscriu educația materialist-științifică între componentele esențiale de formare a omului nou, militant activ pentru transformarea revoluționară a lumii.

În obiectiv:

Titu Maiorescu

PRELEGERI DE FILOZOFIE

CRAIOVA, SCRISUL ROMÂNESC, 1980, 329 P.

DESPRE CURSUL LUI TITU MAIORESCU DE ISTORIA FILOZOFIEI CONTEMPORANE

DE

SIMION GHIȚĂ

Este cunoscută marea influență exercitată de Maiorescu asupra culturii române. Cu toate acestea, la peste un secol de la formarea concepției sale, au rămas nepublicate sau netraduse în românește cele mai multe din scrierile lui filozofice. Ne referim mai cu seamă la *Das Verhältnis* (*Relația*, 1859), *Einiges philosophisches*. (*Considerații filosofice*, 1860) și alte scrieri din tinerețe, la *Epistolar* (mai importante pentru cunoașterea gîndirii sale filozofice fiind scrisorile din 1859—1861) și la *cursul de istoria filozofiei* ținut la Universitatea din București între anii 1884—1909. Este adevărat că manuscrisele maioresciene au fost aduse în țară abia în timpul celui de-al doilea război mondial, iar prezența lor în biblioteci datează doar de aproximativ două decenii. Totuși, publicarea lor s-a făcut cu mare întîrziere: *Epistolarul* a apărut în 1975 (vol. I), 1978 (vol. II) și 1980 (vol. III), Cursul de istoria filozofiei în 1980, iar *Scrierile din tinerețe* (1858—1862) abia la sfîrșitul anului 1981. Or, fără cunoașterea temeinică a scrierilor filozofice nu poate fi înțeleasă gîndirea lui Titu Maiorescu și nici natura influenței pe care a exercitat-o asupra culturii române.

Apariția recentă a *„cursului de istoria filosofiei"* [1] a constituit un adevărat eveniment editorial. Cercetătorii și cititorii au acum posibilitatea să cunoască ce concepții filozofice a promovat Titu Maiorescu timp de un sfert de veac la Universitatea din București, care era poziția sa în principalele probleme filozofice și ce atitudine a luat el față de curentele dominante în acel timp. Cum gînditorul nostru concepea filozofia ca „expresiunea cea mai completă a spiritului omenesc la un moment dat al dezvoltării sale" [2], cunoașterea cursului de istoria filozofiei — care era audiat nu numai de studenți, ci și de mulți oameni de cultură din afara universității — va contribui la o mai bună înțelegere a naturii influenței maioresciene asupra culturii române în perioada bucureșteană.

Cercetarea cursului de *Istoria filosofiei contimporane* (secolul al XIX) [3] duce la concluzia că gîndirea filozofică a lui Titu Maiorescu a evoluat față de etapa ieșană. În locul influenței lui Herbart, Feuerbach și, într-o mică măsură, a lui Hegel, prezentă în scrierile din tinerețe, constatăm acum influența filozofiei kantiene, cu tendința de a stabili punți

[1] Titu Maiorescu, *Prelegeri de filozofie*, ediție îngrijită, note, comentarii și indici de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, Cuvînt înainte de Grigore Traian Pop, Craiova, Edit. Scrisul românesc, 1980.

[2] Lecția de deschidere a cursului de istoria filozofiei din 1889.

[3] Titlul de pe coperta cărții nu corespunde conținutului și nici titlului dat de Maiorescu acestui curs. Așa cum precizează dealtfel îngrijitorii ediției, titlul corect este *Curs de istoria filosofiei contimporane* și nu *Prelegeri de filosofie*. Probabil că inițial volumul cuprindea și *Prelegerile de logică*, fapt care a dus la formularea unui titlu mai cuprinzător.

de legătură cu pozitivismul comtean și cu evoluționismul spencerian. „În cursul de istoria filozofiei — îi scria Maiorescu lui Du-Bois Reymond — mi-a fost de mare importanță să stabilesc legătura, parțial trecerea de la «*Das Ding-an-Sich*» a lui Kant și cele trei forme intuitive *(Anschauungsformen)* — spațiu, timp și cauzalitate — la pozitivismul lui Comte și la aplicarea *(Anwendung)* teoriei evoluționiste a lui Spencer, cu acel element de «incomprehensibilitate» — exact în sensul științei moderne a naturii"[4].

Prin „Cursul de istoria filosofiei contimporane" (germane, franceze și engleze), Maiorescu nu urmărea atît expunerea evoluției istorice a filozofiei europene, cît mai ales desprinderea și analiza sistemelor și a curentelor dominante din secolul în care trăia: filozofia clasică germană, cu accentul pe raționalismul critic kantian, filozofia franceză reprezentată de pozitivismul lui Auguste Comte, și filozofia engleză dominată de empirismul lui John Stuart Mill și mai cu seamă de evoluționismul lui Herbert Spencer, celelalte concepții fiind expuse doar pe scurt. În acest fel, Maiorescu căuta să introducă la noi marile curente filozofice ale vremii, spre a integra cultura română în cultura europeană. În vederea pregătirii spiritelor creatoare de mai tîrziu, el considera necesar să le familiarizeze cu concepțiile și cu metodele filozofice ale vremii. „*Jurare in verba magistri* — spunea Maiorescu la inaugurarea cursului de istoria filozofiei (1884) — a fost pururea o piedică în dezvoltarea inteligenței studenților. A da metoda sigură în căutarea adevărului, aceasta este datoria unui profesor, căci esențialul stă tocmai în libera argumentare lăsată studenților (. . .) Numai în acest caz vom simți cu plăcere că progresul nu s-a curmat în calea sa, că generațiunile noi tind să întreacă pe cele ce sînt pe cale de apus" [5].

Prin cursul de istoria filozofiei Titu Maiorescu a reușit să formeze o școală filozofică românească, să inițieze o importantă direcție de gîndire cu orientare raționalistă legată de știință, direcție ce se va prelungi pînă la al doilea război mondial: C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Ion Petrovici, Mircea Djuvara, Mircea Florian, N. Bagdasar. Aceeași orientare raționalistă favorabilă științei au avut și revistele „Studii filosofice" și „Revista de filosofie", ambele conduse de C. Rădulescu-Motru.

Dar cursul lui Maiorescu nu are importanță numai pentru filozofie, ci și pentru întreaga cultură. Aceasta atît pentru locul pe care-l ocupa filozofia în cultura vremii, cît și pentru legăturile pe care le stabilea gînditorul român cu literatura și cu știința. Astfel, la cursul de istoria filozofiei germane, Titu Maiorescu dădea o mare dezvoltare esteticii, „fiindcă în propria noastră mișcare literară găsim pentru aceasta mai mult material". În timp ce filozofiei lui Schopenhauer i-a acordat doar o lecție, esteticii sale i-a consacrat (în 1885) șase lecții, în care făcea interesante aplicații la literatura română. Probabil că unele articole — *Comediile lui Caragiale* (1885), *Eminescu și poeziile lui* (1889), *Asupra personalității și impersonalității în artă* (1892), *Contraziceri?* (1892) etc. — nu sînt străine de aceste prelegeri asupra esteticii lui Schopenhauer [6].

Ținînd prelegeri de istoria filozofiei, Titu Maiorescu nu uita de problemele culturii române și de interesele oamenilor de litere care-l audiau. „Adeseori, în rotunjimea frazelor lui — își amintește Eugeniu Speranția — intercala cîte o strofă a unui poet mai prețuit, mai cu seamă de ale lui Eminescu" [7].

Legătura dintre filozofie și cultură la Titu Maiorescu a fost pusă în lumină și de Mircea Djuvara, unul din discipolii săi, care de bună seamă i-a audiat cursurile. „Pentru Maiorescu, filosofia era cultura, erau valorile spirituale organizate într-un tot armonios (. . .) Spre a face filosofie , nu e deajuns a ne mărgini la anume probleme teoretice. Ele trebuiesc integrate în estetică, cu toate manifestările frumosului" [8].

Datorită strădaniilor lui Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu, cursul de istoria filozofiei este pus acum la dispoziția cercetătorilor și a cititorilor, la aproape un secol de la inaugurarea lui. Meritul editorilor este cu atît mai mare cu cît au întîmpinat mari și numeroase dificultăți. Manuscrisul, adesea greu de descifrat, se află la Biblioteca Academiei R.S.R. în două variante. Varianta mai dezvoltată a fost completată, la fiecare reluare (din trei în trei ani), cu texte noi sau cu lecții

---

[4] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II, București, 1975, p. 368.

[5] „România liberă — număr literar", nr. 6, din 21 octombrie 1884, p. 66.

[6] Prelegerile lui Maiorescu aveau referințe și la știința românească. În cursul vorbit, el dădea exemple din lucrările lui Poni și ale altor oameni de știință români, iar la cursul de istoria filozofiei engleze, înainte de a vorbi despre evoluționismul lui Spencer, ținea cîteva prelegeri despre darvinism. În ianuarie 1903 a provocat dezbaterea în jurul darvinismului dintre dr. N. Leon și dr. N. Paulescu (Cf. dr. N. Leon, *Amintiri*, partea I, 1922).

[7] Eugeniu Speranția, *Titu Maiorescu — profesorul?* (cit. după *Amintiri despre Titu Maiorescu*, antologie și prefață de I. Popescu-Sireteanu, Iași, Edit. Junimea, 1973, p. 189).

[8] Cit. după *Amintiri despre Titu Maiorescu*, *ed. cit.*, p. 61.

refăcute, menținînd totodată și variantele mai vechi. Această metodă a dus la apariția unor repetări, suprapuneri și chiar contradicții, fapt care creează mari dificultăți în calea publicării unei scrieri unice și unitare.

Autorii au studiat cu minuțiozitate manuscrisul, oferind cititorului numeroase informații cu privire la structura cursului, la evoluția acestei structuri în diferite cicluri în care a fost reluat, au adus unele clarificări și precizări. Volumul cuprinde numeroase note și comentarii (p. 241—318) în care, pe lîngă explicații, precizări, comparații etc., se reproduc însemnări marginale făcute de Maiorescu pe diverse manuscrise și volume, adăugiri și observații ale lui, făcute de-a lungul anilor, precum și unele decupări din ziarele și revistele vremii, în care profesorul publicase fragmente, ori reflecții legate de cursul său.

Cercetătorii amintiți încearcă să reconstituie cursul de istoria filozofiei, așa cum a fost ținut în fața studenților, pe baza celor două manuscrise — 1520 și 1521 — existente la Biblioteca Academiei R.S.R., completate cu notele de curs ale lui I. S. Floru și ale Alexandrinei Anastasescu și cu rezumatele unor lecții inaugurale publicate de unii redactori ai revistelor „Fîntîna Blanduziei" (1889), „România liberă — număr literar" (1884) și „Literatura și arta română" (1898).

Cu toate completările aduse de editori manuscrisului, volumul publicat nu cuprinde toate prelegerile cursului de istoria filozofiei ținute de Maiorescu. Lipsesc șase lecții consacrate esteticii lui Schopenhauer — cu interesante aplicări la literatura română (XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV și XXV). În manuscrisul 1520 — publicat de Alexandru Ionescu în „Convorbiri literare" din 1944 —, Maiorescu, ajungînd la prelegerile despre estetica lui Schopenhauer, notează: „De aici fără rezumat scris, fiindcă am publicat prin «România liberă», în timpul prelecț<iunilor> traducerea *Esteticii* lui Schopenhauer din vol. I al *Welt als Wille und Vorstellung*, fără partea muzicii. *Prelegerile erau o explicare orală a părților mai importante din Estetică*"[9].

Lipsesc, de asemenea, prelegerile despre darvinism pe care le ținea la cursul de istoria filozofiei engleze, înainte de cele despre Spencer. „În cursul meu de istoria filosofiei contimporane — îi scria Maiorescu biologului N. Leon în ianuarie 1903 — , de cîte ori am să tratez despre Spencer, încep cu cîteva lecții de expunere a selecției naturale și a luptei pentru existență după teoria lui Darwin" [10]. Desigur mai lipsesc și alte prelegeri, mai ales din cele publicate (de exemplu articolul *Din experiență* a constituit baza lecției inaugurale a cursului de istoria filozofiei germane din 1887).

După cum am mai spus, un merit al editorilor îl constituie folosirea și a altor surse, prin care completează mai multe lecții ce lipsesc în manuscrisele maioresciene. Era bine să se facă însă o distincție clară între sursele folosite, pentru ca cititorii să poată ști care prelegeri fac parte din manuscrisele maioresciene autentice și care sînt cele completate de editori, folosind izvoare de categoria a doua sau a treia.

O altă problemă pe care o ridică volumul editat este respectarea cu strictețe, reproducerea cît mai fidelă a textelor, fără nici un fel de omisiuni, adausuri, ori restructurări. Or, prelegerea despre viața lui Kant a fost scoasă din structura cursului și plasată în notele de la sfîrșitul volumului. Sînt interesante și plauzibile observațiile editorilor privitoare la data cînd a fost scrisă. Știind că Maiorescu a predat, încă din 1863—1864, la Iași un curs special despre Kant (vezi *Anuarul general al Instrucțiunii publice din Iași pe anul școlar 1863—1864*), era normal ca la București să folosească textul vechi. Oricum, nimic nu justifică amputarea cursului. Nu avem dreptul să dăm o altă organizare cursului decît cea dată de autorul ei.

Pentru o corectă informare a cititorului, semnalăm unele inadvertențe și la *Lecția introductivă la cursul de istoria filosofiei germane din secolul al XIX-lea*. Mai întîi, nu este vorba de o singură lecție, ci de două. În manuscrisul publicat de Alexandru Ionescu în „Convorbiri literare", nr. 2/1944, începînd „lecțiunea a 3-a de joi 1/13 noiembrie 1884", Maiorescu menționează: „Am terminat, în cele *două lecții* trecute, expunerea rezumată a metafizicei lui Kant" [11]. Dealtfel, chiar în textul publicat de editori, Maiorescu marchează începutul lecției a doua. „Filosofia lui Kant, în partea care a fost expusă în *prima lecțiune* . . . "[12]. Remarcînd acest lucru, editorii îl corectează pe autor în nota 6: „În sensul de «*prima parte a lecțiunii*»"[13]. Că au fost două lecții consacrate filozofiei lui Kant, rezultă și din *Însemnările zilnice*: „Vineri 19/31 oct. (deci a doua zi după ținerea primei lecții — n. ns.). Timp frumos. Ieri de la 5 — $6^1/_2$, în sala arhiplină, întîia prelegere la Universitate despre istoria filosofiei germane în secolul al 19-lea (explicat Estetica transcendentală a lui Kant)"[14]. Or, din textul

---

[9] „Convorbiri literare" nr. 5/1944, p. 597 *(subl. ns.)*.

[10] Cf. N. Leon, *Amintiri*, partea I, Iași, 1922, p. 222—223.

[11] „Convorbiri literare", nr. 2/1944, p. 201.

[12] *Prelegeri de filosofie*, p. 9.

[13] *Ibidem*, p. 248.

[14] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II, p. 268.

„lecției introductive" rezultă că Maiorescu a tratat nu numai *Estetica transcendentală*, ci și *Logica transcendentală*, căci, în partea a doua, vorbește pe larg despre „psihologia rațională" (vezi p. 9—14).

Precizăm, de asemenea, că textul lecțiilor despre Kant n-a fost publicat doar în nr. 6, din 21 oct 1884, p. 65—80 din „România liberă — număr literar" (cum menționează editorii în nota 2 de la p. 247), ci în nr. 6, p. 65—68 și nr. 7 din 28 octombrie, p. 76—79. Dar, ceea ce este mai important, nici în numărul 7 nu se termină lecția a doua. La sfîrșitul textului din „România liberă — număr literar" nr. 7 este menționat în paranteze: „(Încheierea lecțiunii [15] în numărul viitor)" (p.79). Or, în numărul viitor, adică nr. 8, nu este publicat nimic din lecția lui Titu Maiorescu, iar numărul 9 și celelalte n-au mai apărut. Nu este exclus ca restul lecției a doua să fi fost publicat în ziarul „Romînia liberă" de la începutul lunii noiembrie 1884. Că o parte din lecția a doua despre Kant n-a mai fost publicată rezultă și din mențiunea făcută de Maiorescu la începutul lecției a treia: „Am atins, la sfîrșitul lecțiunii precedente, raportul dintre știință și religiune" [16]. Or, în textul publicat nu se vorbește de „raportul dintre știință și religiune", adică despre „teologia rațională" criticată de Kant, ci numai de „psihologia rațională".

Tot la „lecțiunea introductivă", remarcăm faptul că editorii au intervenit în text, introducînd titluri de paragrafe — „I. Momentul istoric al apariției apriorismului", „II — Criticismul kantian și psihologia rațională" — lucru nepermis într-o ediție științifică.

Tot în capitolul despre filozofia lui Kant se cer unele precizări:

1) Paragraful *Critica rațiunii pure. Introducere* (vezi volumul analizat, p. 17—19) este — așa cum precizează dealtfel și Maiorescu (vezi p. 16) — „un rezumat al tuturor ideilor din *Introducerea* lui Kant") [17]. Deși în textul maiorescian nu este precizat, și paragraful următor — *Doctrina elementară transcendentală partea întîi. Estetica transcendentală* (vezi p. 19) — este tot un rezumat din Kant, și anume § 1 [18].

2) Paragrafele despre spațiu și timp (p. 20—28) reprezintă traducerea integrală a primelor două secțiuni (capitole) — §§ 2—6— din *Estetica transcendentală* [19]. O spune Maiorescu însuși în introducerea lecției: „Vom traduce <editorii au descifrat: « vom trece »> apoi, în întregul lor, celebrele două capitole despre spațiu și timp" (vezi *Prelegeri . . .*, p. 16).

3) La începutul analizei *Criticii rațiunii pure* făcute de Maiorescu, editorii țin să menționeze, în nota 10 (p. 248): „Punctul de plecare al *Criticii rațiunii pure* este ceva mai explicit <în mss. 1521 (f. 18)> la lecția a treia, de simbătă 24 oct. /5 nov. 1887: « Încercarea de a înțelege punctul de plecare al *Criticii rațiunii pure* pe temeiul pozitivismului modern »". Citatul este corect, dar interpretarea poate da naștere la confuzii. Tot Maiorescu preciza în 1885 că a predat cursul de istoria filozofiei germane „pe temeiul problemei rezolvate de *Critica rațiunii pure* de Kant" [20]. Din conținutul cursului, ca și din scrisoarea către Du-Bois Reymond, reiese, într-adevăr, tendința lui Maiorescu de a face legătura, de a găsi unele tendințe comune între agnosticismul kantian, pozitivismul comtean și evoluționismul spencerian. Totuși, nu se poate susține că el ar fi privit kantianismul din perspectiva pozitivismului, căci Titu Maiorescu a rămas apriorist și a criticat, de pe poziții kantiene, pozitivismul, care respinge metafizica. În spiritul acestei interpretări vorbesc și foștii săi studenți: P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, Mircea Djuvara și alții. Acesta din urmă mărturisește: „Venisem la facultate pătruns de pozitivismul științific, la modă în acea vreme ca și azi <1940>. A fost de ajuns o singură lecție a lui Maiorescu asupra concepției lui Kant despre spațiu și timp pentru ca să-mi schimb, ca printr-o revoluție spirituală, întreaga direcție intelectuală" [21]. O analiză temeinică — în cadrul amplului și interesantului *Cuvînt înainte* de Grigore Traian Pop — asupra orientării kantiene a cursului de istoria filozofiei germane ar fi fost binevenită pentru cititori.

Dar ce reprezintă manuscrisul cursului de istoria filozofiei, despre care studiul introductiv și notele lui Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu ne dau informații și precizări atît de prețioase? Este o lucrare de filozofie sau cursul, așa cum a fost ținut de Titu Maiorescu în fața studenților? În *Cuvînt înainte* se apreciază că „ne aflăm în fața celei mai importante scrieri filosofice a lui Titu Maiorescu" (p. XXIX). Afirmația se repetă și la p. LII.

Or, cercetînd cursul de istoria filozofiei cu atenție și obiectivitate, constatăm că nu este vorba de o lucrare elaborată, care

---

[15] Este vorba de „lecțiunea a doua".

[16] „Convorbiri literare", nr. 2/1944, p. 201.

[17] Vezi Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Edit. științifică, 1969, p. 41—61.

[18] Vezi *loc. cit.*, p. 65—67.

[19] Vezi ediția din 1969, p. 67—78.

[20] „Convorbiri literare", nr. 1/1885, p. 48—49.

[21] Mircea Djuvara, *Titu Maiorescu — profesor de filosofie* (1940), Cit. după vol. *Amintiri despre Titu Maiorescu, ed. cit.*, p. 58—59.

presupune un grad minim de unitate în conținutul de idei, precum și în forma redacțională; întîlnim repetări dese, lacune mari, numeroase fragmente neelaborate, precum și lungi texte traduse sau rezumate din filozofii clasici, fără comentarii proprii (peste 30% din volumul manuscrisului). Atunci cînd sînt aprecieri personale, pasagiile respective sînt marcate cu o acoladă și semnate **T.M.**

Avem de-a face, oare, cu un curs integral, așa cum a fost ținut de Maiorescu în fața studenților? Nici acest lucru nu se poate susține. Dimensiunile mici ale lecțiilor (5—6 pagini nu pot acoperi o oră și jumătate de curs) și procentul mare de texte traduse ori rezumate — uneori peste jumătate — iar de cîteva ori întreaga lecție (de pildă, introducerea și lecțiile despre spațiu și timp la Kant) și existența a numeroase adnotări și mențiuni neelaborate, indicînd doar idei ce vor fi dezvoltate la cursul vorbit, ne conving că nu poate fi vorba de cursul așa cum a fost ținut de Maiorescu în fața studenților. Mai elaborate, deși tot de mici dimensiuni, par a fi notele de curs reproduse după revistele vremii (vezi lecțiile inaugurale ale cursului de istoria filozofiei germane din 1884 și cea a cursului de istoria filozofiei engleze din 1889), precum și notele lui I.S. Floru (vezi de pildă *Tranziținea la Schopenhauer*) în comparație cu textul lecțiilor din manuscrisele maioresciene. În orice caz, manuscrisele maioresciene nu reprezintă stenograma cursului așa cum a fost ținut în fața studenților. Se știe că Maiorescu vorbea liber și făcea interesante și uneori avîntate considerații filozofice proprii, cursul său constituind o „mare atracție intelectuală". „Cu toată metoda lui severă și alura sa pozitivistă — scrie un fost student al său — , nu arareori se lăsa condus de suflul elocinței sale încălzite și de zborul unei poezii autentice. Aici, Maiorescu se dezvolta mai slobod ca oriunde și cînta pe toate clapele bogatei sale personalități"[22].

Or, în manuscrisul cursului său de istoria filozofiei nu se simte nimic din farmecul elanului speculativ și poetic de care vorbesc cei care l-au audiat[23].

Atunci ce reprezintă acest manuscris? Ținînd seama de faptul că cea mai mare parte din lecții o formează rezumatele și extrasele din operele fundamentale, precum și expunerea succintă a conținutului lecțiilor, considerăm că manuscrisul constituie, așa cum l-a caracterizat Torouțiu — doar scheletul cursurilor sale universitare" [24]. Textele acestor lecții schematice și concentrate — „rezumate", cum le numea Maiorescu — erau oferite studenților înainte sau după lecții. „Lecțiilor orale le urmau apoi rezumate scrise pentru studenți", îi scria Maiorescu sorei sale Emilia la 3 aprilie 1885 [25]. Faptul este confirmat și în *Însemnări zilnice*: „După fiecare oră de istoria filozofiei, dau rezumatul scris al ei, 8 pînă la 14 pagini în quarto" [26]. Această finalitate a manuscrisului lecțiilor explică structura lor, caracterul lor didactic, precum și marele spațiu pe care-l ocupau traducerile și rezumatele din operele fundamentale ale marilor filozofi. Atunci cînd rezumatele unor lecții erau publicate de unii redactori în presa vremii sau cînd el însuși publica traduceri din lucrări filozofice pe care le analiza și le comenta la curs, Maiorescu nu mai dădea rezumate studenților. Astfel se explică faptul că nu găsim în manuscris textele pentru studenți la prelegerile inaugurale din 1884, 1887 și 1889, și nici la cele șase prelegeri despre estetica lui Schopenhauer. Astfel, după ce a predat concepția lui filozofică, ajungînd la prelegerile despre estetică, Maiorescu notează: „De aici, fără rezumat scris, fiindcă am publicat prin « România liberă », în timpul prelecț<iunilor> traducerea Esteticii lui Schopehauer, din vol. I al *Welt als Wille und Vorstellung*, fără partea muzicii. Prelegerile <ținute> erau o explicare orală a părților mai importante din Estetică" [27].

---

[22] Ion Petrovici, *Titu Maiorescu (1840—1917)*, 1940, p. 58.

[23] Și alți cercetători care au examinat manuscrisul 1521 consideră că acesta nu reprezintă cursul vorbit, așa cum era ținut de profesor în fața studenților. „Nu e, desigur, de închipuit că mss. 1521 ar coincide în total cu prelegerile reale (. . .) nu e vorba decît de însemnări, ce-i drept foarte amănunțite, pe care cursul rostit le dezvoltă (. . .) chiar dacă nu puține din paginile mss. 1521 fac impresia unor redacțiuni definitive, le lipsește acea armonie a părților, ca și a întregului de care au vorbit toți auditorii cursurilor" (Nicolae Manolescu, în „Luceafărul", nr. 8 (556), din 22 februarie 1969).

[24] I. E. Torouțiu, *Din ineditele lui Titu Maiorescu*, în „Convorbiri literare", nr. 1, ianuarie 1944, p. 13: „Un alt volum compact, inedit, cuprinde *scheletul* cursurilor sale universitare".

[25] Cf. *idem*, *Studii și documente literare*, vol. VI, p. 58.

[26] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II, p. 277.

[27] „Convorbiri literare", nr. 5/1944, p. 597. Maiorescu a avut intenția să publice traducerea capitolelor de estetică din lucrarea fundamentală a lui Schopenhauer în volum. Astfel, în pagina precedentă, la rubrica scrierilor lui Schopenhauer traduse în românește de el, notează: „3. Estetica (Din *Lumea ca voință și reprezentare*). Se publică în 1885, la Socec București". (Convorbiri literare", nr. 5/1944, p. 396).

★

Deși nu constituie o operă elaborată și nici cursul așa cum a fost ținut de Maiorescu în fața studenților, manuscrisul cursului de istoria filozofiei prezintă o importanță inestimabilă. El circumscrie orizontul filozofic al lui Maiorescu în etapa bucureșteană, indică orientarea gîndirii sale spre kantianism, cu simpatie pentru pozitivism și evoluționism, dar mai ales spre știință, odată cu susținerea autonomiei relative a filozofiei. Comparînd cursul său cu lucrări din tinerețe ale unor filozofi ca Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, M. Dragomirescu, Ion Petrovici, Mircea Djuvara, Eugeniu Speranția, constatăm influența exercitată de Maiorescu asupra lor. Din acest curs aflăm, de asemenea, metoda maioresciană de stimulare a gîndirii filozofice a studenților, și mai ales direcția în care a orientat mișcarea filozofică pe care a întemeiat-o. Nu mai puțin importantă este legătura pe care o făcea Maiorescu între filozofie și problemele culturii române.

Este limpede că, după publicarea cursului și a celorlalte scrieri maioresciene necunoscute sau aproape necunoscute, se impune o nouă lectură a întregii sale opere și o regîndire a viziunii sale filozofice, privită în evoluția ei.

Kant-Studien

(R.F. Germania)

Nr. 2/1981

Din sumar : W. G. BAYERER, Observații la o foaie volantă, descoperită recent, din *Opus Postumus* al lui Kant ; G. LEHMANN, Observații ale lui Kant pe un exemplar de lucru al *Criticii rațiunii pure* ; H. ROBINSON, Intuiție și multiplu în deducția transcendentală ; H. HOLZ, Nemediere mediată. Unitatea dintre principiu și aplicare în filozofia practică a lui Kant ; S. AXINN, Ambivalență : Viziunea lui Kant asupra naturii umane ; J. WILLER, Raportarea la Husserl în opera timpurie a lui Scheler ; J. MITSCHERLING, Noțiunea de intuiție la Kant : în replică cu Hintikka.

Nr. 3/1981

Din sumar : V. NOWOTNY, Structura deducției la Kant ; R. RIEMAN, Postulatele sintetice *a priori* ; G. PRAUSS, Problema unității rațiunii teoretice și practice la Kant ; B. TUSCHLING, Sînt oare judecățile logicii „în întregime sintetice" ? W. BALZER, Despre enunțuri de observație la Quine ; TH. MAUTNER, Metafizica moravurilor a lui Kant : Însemnări pe text ; P. ROHS, Filozofia transcendentală ca teorie a interpretării ? O confruntare cu *Introducere în teoria cunoașterii* a lui G. Praus.

CONSULTAŢII
PENTRU EXAMENELE DE GRAD ŞI DEFINITIVAT DIN ÎNVĂŢĂMÎNTUL MEDIU

TRĂSĂTURI, DIRECŢII DE DEZVOLTARE ŞI FUNCŢII ALE CONŞTIINŢEI SOCIALISTE

DE

ION MORARU

Dintr-un anumit punct de vedere, conştiinţa socialistă reprezintă nivelul superior al dezvoltării conştiinţei individuale şi sociale în societatea noastră. Conştiinţa socială devine conştiinţă socială socialistă atunci cînd cvasitotalitatea membrilor societăţii noastre înţeleg cu deplină claritate principiile şi dezideratele societăţii socialiste, aderă raţional şi afectiv la ele, acţionează perseverent şi eficient, cu o înaltă responsabilitate individuală şi socială, pentru realizarea lor, trăiesc cu o profundă satisfacţie şi mîndrie patriotică marile izbînzi ale socialismului sau, dimpotrivă, au sentimente de insatisfacţie, mîhnire şi nemulţumire pentru unele neîmpliniri, lipsuri personale sau colective, aducîndu-şi din plin contribuţia la remedierea lor.

1. TRĂSĂTURI DEFINITORII ALE CONŞTIINŢEI SOCIALISTE

Conştiinţa socialistă se cere înţeleasă dintr-o *perspectivă pluridimensională şi sistemică*: ea este simultan o conştiinţă politică, economică, filozofică, etică, estetică, ştiinţifică, juridică şi ateistă.

În cadrul formelor conştiinţei sociale socialiste, conştiinţa politică, fundamentată pe filozofia materialismului dialectic şi istoric şi pe ideologia politică a Partidului Comunist Român, constituie *nucleul* în jurul căruia gravitează şi din unghiul căruia se configurează toate celelalte forme ale conştiinţei sociale socialiste. Ele se cer înţelese dintr-o perspectivă autentic dialectică [1], în unitatea lor, fiind supuse devenirii, acumulărilor cantitative şi transformărilor calitative. Uneori se pot constata decalaje între aceste forme ale conştiinţei socialiste: unele pot să rămînă în urmă faţă de altele, cît şi faţă de cerinţele existenţei sociale socialiste. Într-o perioadă sau alta a construcţiei socialiste, accentul se poate pune pe unele forme ale conştiinţei socialiste, ca apoi să se deplaseze pe altele, în funcţie de nevoile reale ale existenţei socialiste, cît şi ale conştiinţei însăşi. De pildă, accentul pus pe dimensiunea cognitiv-explicativă a conştiinţei filozofice şi ştiinţifice, care a jucat un rol deosebit la începutul revoluţiei socialiste, s-a deplasat treptat spre dimensiunile normativ- acţionale (comportamentale) ale conştiinţei politice, juridice şi morale, în actuala etapă de dezvoltare a ţării noastre.

De asemenea, conştiinţa socialistă presupune *unitatea dintre cunoaştere, valorizare şi acţiune* [2]. Rămînînd preponderent un fenomen de cunoaştere, conştiinţa este, totodată, instanţa supremă de valorizare: deschidere la lumea valorilor, asimilare şi ierarhizare valorică, atitudine pozitivă faţă de valoare şi negativă faţă de nonvaloare. Transformarea unui act de cunoaştere într-unul de conştiinţă presupune o decantare şi o selecţie valorică,

[1] Vezi şi Ana Katz, *Conştiinţa socială, dialectica ei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979.

[2] Vezi şi I. Florea, I. Moraru, *Dezvoltarea multilaterală a conştiinţei socialiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1973, p. 27.

Rev. filoz., XXIX, 1, p. 115–120, Bucureşti, 1982.

în funcţie de anumite criterii, şi mai ales o adeziune bazată pe convingeri, pe împărtăşire raţional-afectivă. Valorile asimilate şi sedimentate la nivelul conştiinţei socialiste se metamorfozează în motive, scopuri şi idealuri ca impulsuri interioare spre acţiune. Personalitate cu o conştiinţă socialistă plenară presupune drept cunoscute şi asimilate organic valorile fundamentale ale umanismului socialist şi, totodată, acţiune eficientă în consens cu sistemul de valori şi norme ale societăţii. La nivelul conştiinţei socialiste se presupune o unitate dialectică între cunoaştere, valorizare şi acţiune, între idee, convingere-atitudine, vorbă şi faptă. Conştiinţa socialistă este o dimensiune valorică a umanismului socialist. Principiile şi valorile umanismului socialist sînt asimilate conştient, contribuind la configurarea conţinutului de idei şi convingeri, proprii conştiinţei socialiste.

Formarea conştiinţei socialiste urmăreşte astfel să dezvolte la toţi oamenii muncii un *ansamblu de însuşiri esenţiale* care să devină tot atîtea trăsături definitorii ale acesteia, ale omului nou ca personalitate multilateral dezvoltată, corespunzătoare societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Fără a stabili deocamdată vreo ierarhie între ele, aceste trăsături ale conştiinţei socialiste alcătuiesc o configuraţie sistemică complexă de *elemente care o definesc*:

a) disponibilităţi spre cunoaşterea multilaterală. Conştiinţa socialistă presupune o largă deschidere la cuceririle revoluţiei ştiinţifico-tehnice contemporane, receptivitate maximă la spiritul ştiinţific şi tehnic, capacitatea şi deprinderea de a rezolva problemele profesionale prin aplicarea celor mai înaintate cunoştinţe ale ştiinţei şi tehnicii. Conştiinţa socialistă nu are nimic comun cu dilentantismul. Ea presupune o arie largă de informare în ştiinţă şi tehnică şi, în acelaşi timp, înaltă specializare profesională, practicarea cu pricepere şi dăruire a profesiunii alese, capacitatea de a practica meseria cu măiestrie profesională, cu deplină dăruire şi dragoste. *Conştiinţa profesională* cere înclinaţii, capacităţi şi deprinderi bine formate şi consolidate, într-un anumit domeniu de activitate. Cu cît cunoştinţele ştiinţifico-tehnice sînt mai largi şi mai profunde, cu atît conştiinţa socialistă se distanţează de conştiinţa comună, devenind cu adevărat o conştiinţă sistematizată. Desigur, conştiinţa socialistă este străină interpretărilor înguste, tehnocratice. Orizontul ştiinţific-tehnic al conştiinţei socialiste nu înseamnă, cum pretind unii adepţi ai curentului tehnocratic, „dezideologizarea" conştiinţei („sfîrşitul ideologiei"), depolitizarea ei, căci asimilarea informaţiilor şi deprinderilor ştiinţifico-tehnice nu se realizează pe seama ori cu excluderea valorilor politico-ideologice, respectiv a principiilor şi convingerilor ce definesc ideologia politică a Partidului Comunist Român;

b) un nivel ridicat de cultură umanistă, care presupune asimilarea selctivă a ceea ce au creat mai valoros arta şi literatura universală, a valorilor, simbolurilor şi mesajelor literar-artistice ale propriului popor, depozitate în panteonul culturii naţionale. Cultura umanistă temeinică, asimilată în armonie cu valorile politico-ideologice şi tehnic-ştiinţifice ale societăţii noastre, înnobilează spiritul şi personalitatea umană cu trăsături ce devin tot atîtea valenţe şi premise pentru formarea ei multilaterală, pentru dezvoltarea unor alese trăsături de caracter şi comportament;

c) înalte virtuţi politice şi morale, conştiinţa socialistă presupunînd cu necesitate asimilarea aprofundată a materialismului dialectic şi istoric, a principiilor, normelor şi valorilor politice ale documentelor programatice ale Partidului Comunist Român. Nu se poate vorbi de un nivel calitativ al conştiinţei politice socialiste fără cunoaşterea aprofundată a acestor principii, fără adeziunea raţional-afectivă la ele, pînă la convertirea lor în convingeri ideologice-politice proprii, capabile să mobilizeze personalitatea pentru transpunerea lor în viaţă.

Virtuţile politice ale conştiinţei socialiste sînt în deplină armonie cu exigenţele şi virtuţile moralităţii, ale eticii şi echităţii socialiste. Principiile, normele şi structurile politice ale societăţii noastre socialiste asigură un larg cîmp de acţiune pentru normele eticii şi echităţii socialiste, vizînd să le transforme în modalitate de fiinţare, dezvoltare şi afirmare a conştiinţei sociale socialiste în aria comportamentului moral [3], a relaţiilor practice dintre indivizi, cît şi dintre ei şi societate. Conştiinţa socialistă este în esenţa ei o conştiinţă politică-morală, comunistul fiind întotdeauna un „comunist de omenie" atît în planul teoriei, cît şi al practicii;

d) pasiune pentru muncă şi creaţie, în cadrul societăţii socialiste *munca avînd un rol determinant* în formarea şi dezvoltarea omului nou, a conştiinţei socialiste. În societatea noastră socialistă, munca este singura activitate umană creatoare de valori materiale şi spirituale. În muncă şi prin muncă se plămădesc calităţile fizice, intelectuale şi morale ale personalităţii multilateral dezvoltate, trăsăturile înaintate ale omului nou, ale conştiinţei socialiste şi comuniste. Munca este o virtute supremă, o datorie de onoare pentru fiecare şi pentru toţi. Conştiinţa socialistă este, în esenţa ei, o conştiinţă a preţuirii muncii, a practicării ei permanente şi perse-

[3] I. Moraru, *De la normă morală la caracter şi comportament moral,* în „Revista de filozofie", nr. 6/1979, p. 689—695.

verente, a înțelegerii clare că progresul nostru social și național nu sînt posibile decît pe calea muncii înfrățite, lipsite de exploatare și asuprire, a tuturor în folosul tuturor. „Munca este uriașul laborator în care se plămădesc personalitățile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît în planul creației materiale, cît și al culturii"[4].

Conștiința socialistă este, de asemenea, o conștiință a creativității și creației ce se obțin în muncă și prin muncă. Ele sînt însușiri esențiale ale conștiinței socialiste, atribute fundamentale ale personalității multilateral dezvoltate;

e) îndrăzneală în gîndire și acțiune, căci omul societății noastre socialiste este un *explorator*, un permanent căutător al noului, un promotor al progresului social în toate domeniile de activitate. Acțiunea de căutare a soluțiilor noi și originale, de rezolvare creativă a problemelor sociale complexe și dinamice presupune îndrăzneală, cutezanță ideativă și acțională. Înlăturarea vechiului și promovarea noului cer, de asemenea, efort, gîndire creativă, acțiune eficientă. Societatea socialistă plămădește un om de acțiune, obișnuit să înfrunte riscul, să se confrunte cu greutățile, optimist și temerar. Latinii considerau că soarta îi ajută pe cei îndrăzneți: *Audaces fortuna iuvat*. Dacă vom interpreta soarta drept complex probabilistic de împrejurări, vom spune că *împrejurările îi favorizează pe cei îndrăzneți*. Desigur, timiditatea, frica, reținerea, prudența excesivă, pe de o parte, cît și acțiunea hazardată, nefundamentată logic și științific, spiritul de aventură, pripeala etc., pe de altă parte, sînt poziții extreme și erori comportamentale simetrice. Îndrăzneala creatoare în gîndire și acțiune se înscrie în perimetrul moderat, ce evită aceste exagerări. Ea este o valoroasă trăsătură de conștiință a omului societății socialiste;

f) cutezanță în promovarea noului. Lupta dintre nou și vechi, ca lege generală a dezvoltării societății socialiste (și în genere a oricărei societăți) cere omului societății noastre, cu o conștiință înaintată, criterii ferme de depistare a noului, cît și strategii eficiente de a-i deschide cîmp larg de manifestare. Conștiința socialistă este de partea noului și a valorosului și împotriva vechiului, a tot ceea ce este perimat, lipsit de valoare.

Conștiința socială și individuală a contemporanilor se cere sensibilizată la faptul că mersul nostru înainte, în momentul de față, progresul social în țara noastră sînt dependente de promovarea cutezătoare a noii calități în toate domeniile vieții noastre materiale și spirituale, în consens cu tezele și deziderateie Congresului al XII-lea al P.C.R. În această ordine de idei, se cere o nouă calitate chiar și în planul formării și dezvoltării conștiinței individuale și sociale socialiste. Atitudinea favorabilă față de nou și împotriva vechiului se cere să devină o trăsătură caracterială a personalității multilateral dezvoltate, un atribut esențial al conștiinței socialiste la nivel individual și social;

g) fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr. Printre deziderateie sale fundamentale, orînduirea socialistă l-a înscris și pe acela de a lupta neabătut pentru dreptate și adevăr. Dreptatea și adevărul sînt valori perene ale umanității, pe care socialismul le-a ridicat pe noi trepte și le-a conferit semnificații inedite. Comuniștii, toți oamenii muncii au datoria de a lupta perseverent și permanent pentru dreptate și adevăr. Aceste valori, chiar și în condițiile societății noastre, societate care le-a deschis cîmp larg de manifestare, nu se impun de la sine. Promovarea lor presupune o luptă permanentă la nivel individual și social. Dreptatea și adevărul sînt atribute importante ale conștiinței socialiste individuale și sociale;

h) colectivismul și umanismul. Sociabilitatea, spiritul colectivist, generozitatea, opuse individualismului și egoismului sînt nobile trăsături ale personalității omului societății noastre socialiste, atribute ale conștiinței socialiste. În societatea socialistă, colectivul și individul se dezvoltă în deplină armonie. Colectivul devine mediul favorabil de educare, formare și dezvoltare a personalității. Omul societății socialiste se făurește în colectiv, pentru a munci și conviețui în colectiv. În acest sens, el este educat în spiritul dragostei și respectului față de semenii săi, în spiritul umanismului revoluționar, al sentimentelor de simpatie și cooperare cu semenii, de întrajutorare și afecțiune, de sensibilitate și receptivitate la nevoile și greutățile celorlalți. Se cere ca individul să nu se izoleze de colectiv, să-și dezvolte deprinderi de a trăi și munci în colectiv, iar colectivul să-i ofere individului condiții optime de manifestare a personalității, de afirmare plenară a disponibilităților sale creatoare, de dezvoltare și progres;

i) patriotismul și internaționalismul. Sentimentul patriotic al iubirii de țară, dorința profundă și statornică de a o vedea cît mai prosperă, stimată și apreciată de către celelalte țări ale lumii este unul dintre cele mai nobile sentimente, individuale și sociale, un sentiment peren și înălțător, care înnobilează ființa umană. Dragostea fierbinte de țară constituie suportul declanșator al marilor energii individuale și sociale, imboldul de a munci mai mult și mai bine pentru propășirea țării, a patriei noastre socialiste.

[4] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 87.

În orînduirea noastră socialistă, patriotismul și internaționalismul se află în deplină armonie. Iubirea de țară, grija față de viitorul ei socialist și comunist, pentru apărarea integrității și suveranității patriei se îmbină cu respectul și prețuirea tuturor țărilor și popoarelor, cu sentimentele de solidaritate și simpatie față de toate țările socialiste, de țările în curs de dezvoltare, de mișcările progresiste, față de lupta antiimperialistă, colonialistă și neocolonialistă, cu dorința de a coopera cu toate țările lumii.

2. DIRECȚIILE PRINCIPALE ALE ACTIVITĂȚII IDEOLOGICE ȘI MUNCII POLITICO-EDUCATIVE DE FORMARE ȘI DEZVOLTARE A CONȘTIINȚEI SOCIALISTE

În documentele programatice ale partidului nostru este subliniată, cu deplin temei, teza potrivit căreia formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste este un proces *anevoios, contradictoriu* și de *lungă durată*, ce necesită o continuă și perseverentă muncă politico-ideologică și cultural-educativă. Deși conștiința socialistă se înfăptuiește în condițiile existenței socialiste, ca factor prim și determinant, formarea și dezvoltarea ei întîmpină totuși o serie de dificultăți. De pildă, există și încă va continua să existe un decalaj între conștiința teoretică și conștiința practică, reală. Uneori, modelul teoretic are tendința să exprime idilic realitatea practică, fără a sesiza diferența dintre sine și realitate. Pentru a corecta și redimensiona această imagine este necesar să punem în evidență, în formă riguroasă, o serie de indicatori cantitativi și calitativi ai conștiinței socialiste, care să fie cuantificați și testați într-o manieră științifică, controlabilă. Unele din trăsăturile conștiinței socialiste menționate mai înainte ar putea să constituie premise pentru stabilirea acestor indicatori; există și va continua să existe un decalaj și o contradicție dialectică între conștiința socială socialistă și conștiința individuală socialistă. Aceasta din urmă manifestă o anumită inerție, tendința de a se abate statistic de la normele și valorile conștiinței sociale socialiste, de a se manifesta duplicitar și antitetic, sub forma acceptării teoretice a unor norme și valori, dar a nesocotirii și chiar încălcării deliberate a lor în planul comportamental-practic; se menține încă un anumit decalaj și se manifestă o deosebire, ca aspect al contradicției dialectice, între componenta ideologică, mai înaintată, a conștiinței sociale și individuale socialiste și componenta psihologică, rămasă în urmă. Dimensiunea psihologică a conștiinței manifestă tendințe conservatoare în aria moravurilor, deprinderilor, obișnuințelor, stărilor de spirit, obiceiurilor, care se transmit din generație în generație, exercitînd (cele negative) o anumită frînare a dezvoltării conștiinței individuale practice. Este necesar să se găsească modalități de a se acționa mai eficient asupra acestei componente. Acest lucru se poate realiza prin cercetarea atentă și aprofundată a universului psihic al personalității umane care, uneori, din motive nejustificate, a fost scăpat din vedere.

O anumită frînare a formării și dezvoltării conștiinței socialiste o exercită religia și propaganda din afară, ostilă orînduirii noastre socialiste, ale căror efecte, în planul teoretic și practic, nu trebuie minimalizate, ci prompt și eficient contracarate, prin argumente consistente, în consens veridic cu realitățile vieții noastre noi, în continuă perfecționare pe toate planurile.

Trăsăturile definitorii ale conștiinței socialiste consemnate mai înainte constituie tot atîtea direcții principale ale acțiunii pentru formarea și dezvoltarea ei. Conștiința socialistă se cere înțeleasă dintr-o perspectivă procesuală, fiind mereu perfectibilă pe diferitele ei laturi și aspecte, aptă de acumulări cantitative și de prefaceri calitative. Obținerea unor calități noi pe planul conștiinței individuale și sociale este o sarcină mereu actuală și niciodată încheiată, pentru toți factorii educativi, pentru toate instituțiile și organizațiile. În formarea conștiinței socialiste se conturează următoarele direcții principale ale activității ideologice și muncii politico-educative [5]:

— Utilizarea în mai mare măsură a *muncii*, ca modalitate formativă de perfecționare calitativă și dezvoltare a conștiinței socialiste individuale și sociale;

— Perfecționarea propagandei și a muncii politico-educative, ca instrumente principale de ridicare a conștiinței socialiste. Propaganda, instituțiile instructiv-educative, opinia publică sînt chemate să-și sporească combativitatea împotriva mentalităților și concepțiilor înapoiate, a tendințelor de parazitism social și căpătuială, a oricăror influențe ideologice străine, să contribuie eficient la manifestarea plenară a principiilor eticii și echității socialiste în toate domeniile de activitate;

— Formarea și dezvoltarea spiritului patriotic al oamenilor muncii, a nobilului sentiment al iubirii de țară, a atașamentului nemărginit pentru prosperitatea ei multilaterală, pe calea socialismului și comunismului;

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1979, p. 80—89.

— Lărgirea orizontului de cunoaștere, asimilarea celor mai înaintate cuceriri ale culturii, științei și tehnicii moderne, formarea concepției științifice despre materie și univers, despre natură și societate, combaterea concepțiilor mistice, retrograde din gîndirea și comportamentul unor oameni, afirmarea plenară a cuceririlor revoluției științifice și tehnice contemporane;

— Îmbinarea, în cadrul Festivalului „Cîntarea României", a manifestărilor politico-culturale cu munca creatoare în producție, pentru realizarea marilor obiective social-economice ale României socialiste;

— Perfecționarea activității în domeniul literaturii și artei, a mijloacelor mass-media, a tuturor instituțiilor și factorilor educativi, sporirea contribuției acestora la formarea omului nou, cu o conștiință socialistă, a promovării valorilor societății noastre socialiste, a umanismului nou, revoluționar.

3. PRINCIPALELE FUNCȚII ALE CONȘTIINȚEI SOCIALSTE

Conștiința socialistă, constituindu-se pe baza materialismului dialectic și istoric și a ideologiei politice a Partidului Comunist Român, are ea însăși o *funcție politico-ideologică*, fiind o conștiință pe deplin angajată în construirea noii societăți, socialiste și comuniste. De asemenea, conștiința socialistă are o *funcție reflectorie-cognitivă*, de lărgire a orizontului de cunoaștere a naturii și societății. Ea are o *funcție axiologic-normativă*, de asimilare și promovare a valorilor fundamentale ale societății noastre socialiste, de instituire a normelor și principiilor eticii și echității socialiste. Conștiința socialistă are o puternică *funcție motivațională*, de mobilizare și declanșare a potențialului creativ al indivizilor și colectivităților. În strînsă legătură cu această dimensiune, se manifestă *funcția sa praxiologică*. Conștiința socialistă nu este o reflectare pasivă a existenței socialiste, ci ea acționează ca o puternică forță spirituală asupra existenței socialiste. Conștiința socialistă are o *funcție prospectologic-orientativă*, de configurare a viitorului, de orientare în sistemul de norme și valori, de opțiune și angajare motivate rațional, față de anumite obiective ce vizează prezentul și viitorul. Pe lîngă faptul că ea nu trebuie să rămînă în urma existenței socialiste, se adaugă cerința ca, pe dimensiunea ei ideologică, conștiința socialistă să devanseze existența socialistă, să elaboreze, într-o manieră prospectologică, strategiile de construire a societății comuniste. Conștiința socialistă îndeplinește o puternică *funcție instructiv-educativă*, de formare și dezvoltare a omului nou, constructor devotat și conștient al socialismului și comunismului. Dintr-o perspectivă sistemică, conștiința socialistă este un element esențial, sub raport calitativ al personalității multilateral dezvoltate, axul în jurul căruia se configurează dimensiunile valorice ale acestei personalități. În fine, conștiința socialistă îndeplinește o *funcție euristică*, de căutare și promovare a noului, originalului și valorosului în toate domeniile de activitate. Ea este o conștiință a creativității și creației eficiente, pe toate planurile, la nivel individual și social.

Revue de Métaphysique et de Morale

(Franța)

Nr. 3/1981

Din sumar: J. MANZANA, Unitatea doctrinei științei și filozofia practică în ultima etapă a gîndirii lui Fichte; M. ZARADER, Ființă și transcendență la Heidegger; J. PARK, Nietzsche după perspectiva taoistă; H. PARRET, Chestionare și demers: către o teorie antropologică a actului de a pune o problemă (II); G. ROULET, O hermeneutică a subversiunii; H. BARREAU, Metafizica lui B. d'Espagnat; F. ARMENGAUD, Modele și interpretare.

Analysis

(Marea Britanie)

Nr. 2/1981

Din sumar: RICHARD ROBINSON, *Petitio principii* în 1981; STEPHEN READ, Ce este greşit în cazul silogismului disjunctiv?; ROD BERTOLET, Referinţa vorbitorului la Kripke; GRAEME HUNTER, WILLIAM SEAGER, Farmecul discret al teoriei contrapărţilor; PETER H. HESS, Acţiuni, motivaţii şi cauze humeiste; DOUGLAS EHRING, Despre noua explicaţie dată de Mackie priorităţii cauzale; J. L. MACKIE, Prioritatea cauzală şi direcţia condiţionalităţii; W. S. ANGLIN, Cauzalitatea retrospectivă; JOHN BISHOP, Peacocke despre acţiunea intenţională; RODERICK M. CHISHOLM, Definirea valorii intrinseci; DON LOCKE, Absolutism v. consecvenţialism: nici o contestare; FREDERICK KROON, Un paradox utilitarist.

Nr. 4/1981

Din sumar: HERBERT HOCHBERG, Procedura Wiener-Kuratowski şi analiza ordinului; CAROLINE J. SIMON, Plantinga despre esenţa esenţei; P. T. GEACH, Operatorul *N* la Wittgenstein; IAN HACKING, A existat vreodată o greşeală radicală de traducere?; JAMES HUDSON, MICHAEL TYE, Replică lui Yu; WAYNE WASSERMANN, Despre Yu, despre Hudson & Tye; PHILIP HUGLY, CHARLES SAYWARD, Expresii şi semne; JOHN K. SLANY, „Implicaţia" supravieţuieşte la analiza lui Lewy; B. H. SLATER, Demonstraţii directe prin intermediul tablourilor; PETER M. SIMONS, Brand despre identitatea evenimentelor; ALBERT CASULLO, Russell despre reducţia particularilor; PETER SMITH, Hess despre naţiuni şi cauze; CHRISTOPHER BRYANT, Despre asasinii condiţionali; ERIC STIFFLER, Din nou despre problema lui Butler; PATRICK WILSON, Steiner despre Nozick şi dreptul la constrîngere; DAVID MILLER, Steiner despre drepturi şi puteri; ROBERT E. KIRK, O versiune fără negaţie a paradoxului lui Berry.

Filosofia

(Italia)

Fasc. IV/1981

Din sumar: HANS GEORG GADAMER, Sîntem cu toţii tineri; HERVÉ A. CAVALLERA, Despre cercetarea primatului moralei în gîndirea lui Erminio Juvalta; GIOVANNI SANTINELLO, Filozofia şi arhitectura la patricianul veneţian Daniele Barbaro; LUIGI VILLA, Metafizica în pictură? Cu privire la „Tempesta" lui Giorgione; GIOVANNI SOLINAS, La moartea lui Cecilia Dentice d'Accadia; GIUSEPPE MARIA PIZZUTI, Dialectica existenţialistă a lui *deesse* în filozofia lui Pietro Piovani; AUGUSTO GUZZO, Hegel în Italia; GIULIANA CAVALLO, Congresul *Hegel* (Stuttgart, 25–29 iunie 1981).

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

METODOLOGIA CERCETĂRILOR ISTORICO-ŞTIINŢIFICE ÎN DEZBATERILE UNUI CONGRES INTERNAŢIONAL

Una dintre cele mai recente încercări de determinare a statutului teoretic al istoriei propune următoarea formulare: „Istoria ştiinţei reprezintă echivalentul pentru ştiinţă, neglijat, al criticii literare" (Eric G. Forbes). Această definiţie reflectă, într-o modalitate condensată, noul profil teoretic şi metodologic al cercetărilor de istoria ştiinţei, aşa cum s-a conturat în numeroasele comunicări, referate şi intervenţii din cadrul recentului Congres internaţional de istoria ştiinţei, care şi-a desfăşurat lucrările între 26 august şi 3 septembrie la Bucureşti. Noul rol asumat de istoricul ştiinţei constituie atît rezultatul firesc al unei evoluţii interne a acestei discipline, cît şi o exigenţă impusă de noul cadru organizaţional internaţional în care sînt coordonate marile programe de cercetare din acest domeniu şi care solicită participarea istoricilor ştiinţei nu numai la reconstrucţia unor momente din trecutul ştiinţei, ci şi la efortul constructiv de dezvoltare a ştiinţei actuale şi de difuzare a rezultatelor ei în lumea contemporană. Istoricul ştiinţei de astăzi se străduieşte să înlocuiască imaginea tradiţională asupra disciplinei sale, ca una ale cărei interese s-ar referi exclusiv la trecutul ştiinţei, fără a avea vreun impact asupra problemelor actuale ale dezvoltării ştiinţei.

Noua istorie a ştiinţei se orientează îndeosebi asupra momentelor recente ale evoluţiei ştiinţei, reconstrucţia acestora vizînd în mod fundamental determinarea unor linii sau direcţii principale ale progresului cunoaşterii în vederea prognozării dezvoltării ei ulterioare. Necesitatea apelului la ştiinţă în rezolvarea marilor probleme care confruntă lumea contemporană în întregul ei şi-a pus amprenta şi pe „stilul" cercetărilor istorico-ştiinţifice, rezultatele acestora nemaifiind concepute ca aparţinînd exclusiv domeniului „valorilor culturale" generale, ele dobîndind o funcţie „instrumentală" evidentă, sporind eficienţa şi relevanţa noilor programe de cercetare ştiinţifică. În strînsă legătură cu necesitatea participării istoriei ştiinţei la promovarea ştiinţei şi tehnologiei în întreaga lume contemporană, îndeosebi în ţările aflate în curs de dezvoltare, s-au manifestat pregnant la recentul congres iniţiativele extinderii ariei tematice a cercetărilor atît pe linia cunoaşterii şi valorificării unor tradiţii de ştiinţă ignorate de viziunea „europocentristă" anterioară (secţiuni speciale au fost dedicate dezvoltării ştiinţei şi tehnologiei în Orientul îndepărtat, evoluţiei matematicii şi fizicii în ţările arabe în timpul Evului mediu, istoriei ştiinţei şi tehnologiei în Africa), cît şi pe linia investigării relaţiilor complexe dintre ştiinţă, tehnologie şi progresul social, sau a problemei păstrării şi utilizării moştenirii culturale şi naturale.

„Recursul la istorie" se dovedeşte, pe de altă parte, unul dintre elementele definitorii pentru noul „profil epistemologic" al ştiinţei contemporane, una dintre determinările noului „stil" al cunoaşterii ştiinţifice. Avem în vedere aici nu doar rolul pe care istoria ştiinţei, ca disciplină metaştiinţifică, îl are în raport cu diferitele interpretări epistemologice, rol îndeajuns recunoscut în ultimul timp, mai ales sub influenţa crescîndă a „Şcolii istorice din filozofia ştiinţei" (Th. S. Kuhn, St. Toulmin, P. K. Feyerabend ş.a.), cît mai ales importanţa unei perspective istorice în însuşi cadrul ştiinţei actuale, rolul consideraţiilor istorice în alegerea problemelor, interpretarea teoriilor sau validarea ipotezelor ştiinţifice, participarea istoriei ştiinţei la formularea şi justificarea marilor programe şi direcţii de cercetare.

Pentru a-şi putea îndeplini acest rol, istoricul ştiinţei trebuie să se dedice, alături de filozoful ştiinţei, problemelor teoretice şi metodologice ale evoluţiei ştiinţei, ale organizării activităţii ştiinţifice, inclusiv celor ce privesc factorii logici, psihologici şi sociali ce influenţează descoperirea şi creaţia ştiinţifică. În felul acesta, istoria ştiinţei trebuie să păstreze o legătură permanentă cu ştiinţa actuală.

Această legătură s-a manifestat în cadrul recentului congres în mod deosebit, atît prin participarea la lucrările sale a unui mare număr de remarcabili oameni de ştiinţă, creatori ai unor ipoteze sau teorii din ştiinţa actuală (O. Onicescu, G. E. Palade, D. D. Ivanenko, I. Murgulescu, Ş. Ţiţeica, I. A. Hadjialoff, U. Hoyer, A. Miller, A. Russo ş.a.), cît şi prin abordarea unor probleme ce vizau

dezvoltarea recentă a științei (evoluția biologiei celulare în ultimii ani — G. E. Palade; dezvoltarea teoriilor în biologia moleculară —, R. Hohfeld; relația dintre fizică și matematică în secolul al XX-lea — A. Corciovei; istoria teoriilor unificate — D.D. Ivanenko; dezvoltarea fizicii particulelor elementare în secolul nostru — V. Mukherji; geneza mecanicii invariantive — O. Onicescu, dezvoltarea matematicii aplicate după 1930 — R. Rieder; nivelul clasic și cel cuantic în explicarea valenței — V.I. Kuznețov; restructurarea relației dintre fizică și biologie după 1930 — A. G. Pnina ș.a. Pe aceeași linie s-au înscris și preocupările legate de determinarea condițiilor creației și descoperirii științifice, cărora li s-au consacrat simpozioanele „Creativitatea științifică și problemele progresului" și „Necesitate și întîmplare în descoperirea științifică" (prezidat de R. Taton, autorul cunoscutei monografii *Reason and Chance in Scientific Discovery*).

Urmînd o sugestie din comunicarea lui Seiki Shia (*O nouă perspectivă asupra istoriei științei*), am putea spune că istoricii științei prezenți la acest congres au încercat să degajeze cîteva dintre elementele caracteristice ale noii etape în care a intrat dezvoltarea generală a științei începînd cu deceniul al șaptelea al secolului nostru. Ne referim la: maturizarea cvasisimultană a unui mare număr de domenii sau discipline științifice, indicată de sporirea ponderii teoretizării în cadrul lor și de modificările metodologice, intensificarea cercetărilor de tip pluri- și interdisciplinar, matematizarea intensivă a cunoașterii, folosirea în cercetare a calculatoarelor electronice etc. Pe această bază știința a intrat nu numai în noi relații cu societatea și cultura, solicitînd noi sisteme de organizare (potrivite „industrializării" masive a cercetării), ea a dobîndit însă și noi criterii de relevanță și selecție (corespunzătoare „finalizării" ei crescînde).

Apropierea istoriei științei de știința contemporană presupune de aceea o restructurare metodologică profundă, metodele ei tradiționale neputînd fi direct aplicate evenimentelor recente din știință. Tocmai de aceea se poate observa o „teoretizare" sporită a cercetărilor istorico-științifice (ce se desfășoară paralel cu procesul „istoricizării" științei actuale și a epistemologiei), întrebuințarea unor instrumente analitice superioare în reconstrucția evoluției științei. În acest sens este important să se sublinieze, în primul rînd, „repertoriul" lărgit de „tehnici" la care trebuie să apeleze cercetătorul în studiul unor etape recente ale dezvoltării științei (pe lîngă cele tradiționale: manuscrise, corespondență etc.), în care un rol important îl au interviurile (vezi opera importantă a lui Th. S. Kuhn și J. L. Heilbron asupra genezei teoriei cuantice), fișele calculatoarelor, fotografiile imaginilor camerelor cu bule (vezi celebra lucrare a lui N. R. Hanson, *The Concept of the Positron*) preprinturile, corespondența „internă" a unei comunități științifice, simulările pe calculator ș.a. Remarcabilă în acest sens a fost comunicarea lui P. Galison, *Este posibilă o istorie a fizicii contemporane? Descoperirea curenților neutrali slabi*. În al doilea rînd, este extrem de importantă întemeierea cercetărilor istorico-științifice pe explicații sau modele logico-epistemologice ale devenirii științei, singurele ce permit prognoze realiste ale viitorului științei pe baza formulării legilor ei de evoluție. În acest sens amintim aplicarea modelului creșterii teoriilor, formulat de „Școala de la Starnberg" (G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn), la biologia moleculară (R. Hohfeld, *Evoluția teoriei în biologia moleculară*. Reconstrucții istorice ce se întemeiază pe modele teoretice explicative ale structurii și dinamicii științei au fost propuse de asemenea și în comunicări cum au fost: B. Hoppe — *Nivelul epistemologic al chimiei în secolul al XIX-lea*; M. Feher — *Galilei și idealul demonstrativ al științei*, I. Pârvu — *Secretul metodologic al fizicii moderne în perspectiva cercetărilor metateoretice comparate*, Mario și Cosmin Georgescu — *Un model logic-sistemic al creșterii disciplinei științifice*"; ș.a.

Noul gen de practicare a istoriei științei a impus încercări de stabilire a *metodologiei teoretizării* în acest domeniu. Unor asemenea proiecte i-a fost dealtfel consacrată cea mai cuprinzătoare secțiun tematică a congresului (**A 13**: *Probleme metodologice în istoria și filozofica științei*). Dintre comunicările pe această temă amintim: Șt. Bălan, R. Pantazi — *Istoria științei ca disciplină științifică*; V. Cerniak — *Teoretic și empiric în cercetarea istorică*; S. Marcus — *Istoria științei ca istorie a paradoxelor*, L. Markova — *Asupra posibilității unei istorii generale a științei*; A. Botez — *Istoria științei și schimbarea paradigmelor epistemologice*; P. Galison — *op. cit.*; Qiu Renzong — *O abordare preliminară a factorilor interni și externi în dezvoltarea științei*, G. Schubring — *Probleme metodologice ale istoriei sociale a matematicii*; M. Marcovici — *Raționalitatea științei și regulile metodologice*; I. Timofeev — *Problemele metodologice ale cercetărilor istorico-științifice*; A. Polikarov — *Dominanții cercetării științifice și istoria științei*.

O lungă perioadă din istoriografia științei — așa cum arăta I. Timofeev — a fost absolutizat așa-numitul principiu al „realității istorice", persistînd încrederea în cunoașterea nelimitată a „evenimentelor petrecute" prin colectarea faptelor și generalizări inductive. Această tendință istoriografică a fost numită „realist-naivă" (iar, în acord cu metoda utilizată, „tendința factologică"); ea reprezintă o reminiscență (sau „convertire istoriografică") a empirismului clasic și a inductivismu-

lui, care-și pierduseră influența în filozofia științelor naturii, dar și-o mențineau în metodologia sociologiei și a „științelor comportamentului", precum și în istoriografia științei (așa cum încercase să demonstreze J. Agassi în cartea sa *Towards an Historiography of Science*, 1963). Treptat, istoriografia științei a progresat la nivelul metateoretic (istoriologic), reușind să „convertească" în programe metodologice ale cercetărilor istorico-științifice și alte doctrine epistemologice (raționalismul critic — J. Agassi, I. Lakatos; raționalismul dialectic — G. Bachelard, Al. Koyré; fenomenologia — J. Kochelmans, P. Heelan; teoria „constructivistă" a științei — J. Mittelstrass; modelul structuralist al teoriilor (Sneed-Stegmüller), prin R. Hohfeld (comunicarea amintită) sau R. H. Wattstein ș.a. (Despre această problemă vezi I. Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologia*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981).

Marele număr de comunicări pe teme de metodologia istoriei științei a contribuit substanțial la elucidarea unor importante aspecte legate de natura teoriilor și explicațiilor istorico-științifice, impunînd, pe de altă parte, noul stil de practicare a istoriei științei și discreditînd modul ei tradițional, empirist, „crud" factologic-descriptiv. Se poate considera ca un rezultat major al recentului congres de istoria științei conturarea mai clară a unui profil metodologic și teoretic al cercetărilor istorico-științifice, cercetări ale căror obiectiv nu se mai reduce la relevarea realității istorice sub forma unor „evenimente unice" ci presupune formularea unor explicații *sui generis* pentru procesul științific și a unor legi determinate ale evoluției cunoașterii științifice. Repovestirea producerii unor evenimente nu epuizează fenomenul istoric al științei, logica lui internă și legitatea devenirii lui devenind, în noua etapă a dezvoltării istoriei științei, temele ei dominante. Pentru realizarea acestui obiectiv — așa cum subliniau numeroși cercetători —, istoria științei trebuie dublată de o reflecție epistemologică explicită, de o „metateorie a istoriei științei", ale cărei probleme principale par a fi: elaborarea unei concepții generale asupra dezvoltării științei, construirea unei teorii a cunoașterii istorico-științifice (care să releve trăsăturile și condițiile ei specifice), analiza instrumentelor logico-metodologice utilizate în asemenea cercetări (formale explicației, interpretării, argumentării, reconstrucției etc.). În acest scop, istoria științei trebuie să accepte o unire efectivă cu filozofia științei, și nu doar o „căsătorie de convenință".

Această schimbare metodologică în curs de înfăptuire în istoriografia științei este în acord cu alte transformări importante ale naturii cercetărilor istorico-științifice: ridicarea nivelului lor teoretic, atenția acordată dimensiunilor „tematice" ale științei (vezi comunicarea trimisă de G. Holton: *The Orchestration of Accidentals in Scientific Advance*, și cea prezentată de M. Flonta: *Ipoteze filozofice și judecăți de valoare științifice în perspectivă istorică*), reconstrucția dezvoltării științei plecînd de la abordarea unor probleme mai generale, care vizează cunoașterea științifică ca un sistem integral ce se dezvoltă istoric, știința ca un tot, situată într-un context cultural și social structurat. (Vezi, în acest sens, Simion Ghiță, *Orizonturi filozofice în evoluția științei moderne*, București, Edit. Academiei, 1981). În același timp se manifestă pregnant tendința „sociologizării" istoriei științei, paralelă cu aceea a „istoricizării" sociologiei științei (vezi, în acest sens, comunicările amintite ale lui Qiu Renzong și G. Schubring), a explicării devenirii științei ținînd seama de influența factorilor socioeconomici, organizaționali etc. asupra structurilor cognitive ale științei. Pe scurt, se poate astfel constata o remarcabilă convergență a celor mai importante metadiscipline în cadrul cărora a fost teoretizată știința ca fenomen de cunoaștere: *filozofia*, *istoria* și *sociologia* științei.

Ilie Pârvu

PERSPECTIVE ISTORICE ȘI FILOZOFICE ASUPRA DINAMICII ȘTIINȚEI

Care au fost momentele de răscruce ale istoriei științei? Cînd și cum s-au produs revoluții în procesul cunoașterii? Ce paradigme cognitive au impus acestea și în ce mod s-a realizat progresul științific prin schimbarea lor? Sîntem astăzi în fața unei noi revoluții științifice, la începerea, sau în miezul ei? Iată cîteva întrebări în jurul cărora, în cadrul Congresului internațional de istoria științei ținut la București, s-au formulat o multitudine de puncte de vedere de mare interes și originalitate, cu profunde semnificații pentru filozofia științei, chiar atunci cînd ele s-au exprimat cu referire la un domeniu de strictă specialitate științifică. În fiecare din cele 13 secțiuni ale congresului, în cele 11 simpozioane, la cele 7 mese rotunde și cu ocazia celor patru aniversări ale unor mari personalități ale științei s-au prezentat anumite comunicări care au emis păreri asupra temelor amintite, esențiale după părerea noastră, atît pentru cunoașterea istoriei științei, cît și pentru închegarea unei perspective epistemologice asupra dinamicii științei.

Progresul științei a fost abordat într-o viziune globală care include știința în cadrele generale ale culturii și activității umane și ca

atare în istoria generală a omenirii, corelîndu-se strîns aspectele cognitive cu cele sociale și axiologice ale creșterii științei. Putem afirma că la acest congres s-a mai parcurs o etapă pe calea demonstrării existenței istoricității în chiar esența cunoașterii științifice, pe calea surprinderii istoriei științei în unitatea dintre perioadele evolutive și cele revoluționare, care face posibilă desprinderea din cele mai vechi timpuri și pînă astăzi a succesiunii unor paradigme cognitive în cadrul cărora chiar imaginea științei s-a schimbat. De remarcat că două secții speciale și numeroase intervenții care au avut drept temă specificul științei vechi au descris o perspectivă asupra istoriei științei, ferită de europocentrism. Preocupările pentru știința indiană, chineză, arabă, africană din cele mai vechi timpuri au scos în evidență faptul explicit exprimat de profesorul japonez Seiki Shia că anumite stadii ale dezvoltării științei, care n-au apărut în Europa, se cer mai atent luate în considerare în istoria și filozofia științei. După opinia sa, știința se împarte în știința clasică și știință modernă, prima apărută în China, India și Grecia secolelor VI—II î.e.n., printr-o adevărată revoluție culturală euroasiatică, a doua în lumea arabă și islamică, în China secolelor VIII—XII ale erei noastre. Știința modernă dezvoltată în Europa parcurge în viziunea profesorului Seiki, trei stadii: *1)* pînă în secolul al XVII-lea; *2)* secolul al XIX-lea; *3)* secolul al XX-lea pînă în 1970, cînd se încheie epoca modernă și începe o nouă perioadă de dezvoltare a științei.

A stat în atenția unor comunicări, precum: *Interesul filozofic pentru cuantificarea calităților și efectele lui asupra concepției aristotelice în mecanică* (Smart Patricia — Marea Britanie); *Un model istoric epistemologic al mutațiilor anumitor concepte din fizica aristotelică* (Ionescu Palas și Liviu Sofonea — R.S. România), caracterizarea științei de tip aristotelic.

Revoluția modernă în știință și paradigma cognitivă impusă de ea au făcut obiectul altor interesante intervenții, precum: *Modernitatea operei lui Galilei* (Yamagata J. — Japonia); *Galileo și idealul demonstrativ al științei* (Martha Fehér — R.P. Ungaria); *Logica științei și retorica științei în optica lui Kepler* (Shea William — Canada); *Revoluția științifică modernă și umanismul* (S. Ghiță — R.S. România).

Știința secolului al XX-lea, cu revoluția ce a produs-o în științele fizico-matematice, dar mai ales cu schimbările petrecute în ultimele decenii datorită revoluției în biologie, datorită dezvoltării cercetărilor interdisciplinare de tip cibernetic și a rezultatelor științelor sociale, au prilejuit un alt grup de dezbateri care a cuprins comunicări de mare interes: *De la Boltzman la Plank* (Hoyer U. — R. F. Germania); *Asupra istoriei teoriilor unificate* (D. D. Ivanenko — U.R.S.S.); *Geneza mecanicii invariantive* (O. Onicescu — R.S. România); *Asupra descoperirii lui Einstein* (Miller N. — S.U.A.); *Evoluția teoriei în biologia moleculară* (Hohfeld Rainer — R.F. Germania); *Dezvoltarea gîndirii cu privire la natura materiei vii* (Eug. Macovschi — R.S. România); *Restructurarea relațiilor între fizică și biologie în 1930* (Abiram G. Prina — S.U.A.); *Asupra paradigmei teleologice a științelor sociale* (Kazimierz F. — R. P. Polonă), *Liniamentele unei logici a științelor umane* (Crizantema Joja — R.S. România). Revoluția produsă în biologia secolului al XX-lea a constituit obiectul unui simposion special care a avut drept oaspete de onoare pe unul din fondatorii unei noi discipline, biologia celulară, savantul american de origine română, laureat al premiului Nobel, George Emil Palade. În comunicarea sa, veritabil eveniment științific al congresului, reputatul biolog s-a referit nu numai la modificările pe care le provoacă știința biologică în mersul cunoașterii, dar și la posibilitățile ei transformatoare în evoluția generală a omenirii. Despre aspectele metodologice, despre originile revoluției în biologie, despre relația acesteia cu dezvoltarea chimiei, fizicii, teoriei informației au mai vorbit și A.A. Baev și A. N. Shamin — U.R.S.S., F. Cizek și I. Janko — R.S. Cehoslovacă, H. Kaminga și E. Yoxen — Marea Britanie ș. a.

Astfel de abordări ale dinamicii științei la nivelul diferitelor discipline au coroborat anumite abordări de logică, epistemologie și filozofia științei prezente în congres, precum cele realizate în comunicările: *Dominante ale cercetării științifice și istoria științei* (A. Polikarov — R.P. Bulgaria); *Istoria științelor și raționalitatea științifică* (A. Ferraz — Spania; *Aspectele cultural-istorice ale dezvoltării științei* (P. Gaidenko — U.R.S.S.); *Filozofii, oamenii de știință și unitatea științei* (H. Sheehan — Irlanda); *Despre posibilitatea istoriei generale a științei* (L. Markova — U.R.S.S.); *Factori interni și externi în dezvoltarea științei* (Qiu Rezong — R.P. Chineză); *Practica — criteriul adevărului* (Zha Ruquiang — R.P. Chineză); *Noezicul repetă biozicul* (I. I. Purica — R. S. România), *Presupoziții filozofice cu privire la interacțiunea dintre științe* (G. Papagounos — Grecia) etc.

Referindu-se la imaginile asupra lumii, rezultat al dezvoltării științei dintr-o anumită epocă, fizicianul sovietic D. D. Ivanenko, spunea: „Înainte de toate trebuie să amintim categoriile fundamentale ale oricărei imagini despre lume, asupra cărora fiecare epocă și-a formulat punctul de vedere, punînd accent pe una sau pe alta dintre ele. Aceste categorii sînt: spațiul, timpul, materia, gravitația, vidul și caracteristicile cosmogonice". Imaginea lumii creată de giganții fizicii, Galilei,

Descartes, Newton, arăta în continuare D. D. Ivanenko, a fost schimbată la începutul secolului al XX-lea de teoria relativității datorată lui Lorenz, Poincaré, Einstein, Minkovski, de teoria mecanicii cuantice (Le Broglie, Schrödinger, Heisenberg, Dirac), de teoriile cosmogonice ale lui A. Friedman și P. Lemaitre. Descoperirea recentă a teoriei quarcurilor produce o nouă modificare a imaginii fizice a lumii.

În scopul integrării factorilor interni și externi ce determină evoluția istorică a științei, A. Polikarov propune introducerea conceptului de *„dominantă a cercetării științifice"*, pe care o consideră mai generală decît paradigma lui Kuhn, programul de cercetare al lui Lakatos sau tema lui Holton. „Dominanta" lui Polikarov este desprinsă din cercetările făcute asupra unei probleme generale efectuate cu anumite metode. Problemele și metodele sînt alese de o anumită grupă de savanți și se reflectă în publicațiile științifice ale domeniului. Dominantele se pot descoperi la diferite niveluri ale disciplinelor, ale ramurilor de știință, ale științei în general. După părerea savantului bulgar, un astfel de concept poate aduce o soluție naturală la periodizarea istoriei științei, „dominantele cercetării îmbinînd dialectic ingrediente empirice și teoretice, factori interni și externi, elucidează procesele de diferențiere și integrare a științei".

Căutînd aceeași legătură între știință, tehnologie, societate și istorie, o ipoteză originală a avansat în comunicarea sa fizicianul român Ionel Purica; el a denumit cu termenul de *„noezic"* activitățile de investigare care utilizează plenar intelectul, ca o caracteristică a omului social, și a făcut analogia dezvoltării elementului de bază al „noezicului", teoria științifică, cu elementul de bază al *„biozicului"* (înțeles ca evoluția structurilor biologice), celula vie. Teoria matematică a catastrofelor a lui R. Thom, legile dialecticii, teoria lui F. Jacob asupra logicii viului, teoria limbajelor genetice, aplicabile și teoriei științifice și celulei fac plauzibilă această analogie care poate fi utilă atît pentru înțelegerea dezvoltării cunoașterii științifice, cît și a evoluției genonului. Impactul științelor biologice asupra epistemologiei apare la ora actuală tot mai evident. Același lucru reflectat în comunicări susținute la actualul congres se poate spune despre „dominanta" ce o creează cercetările de științe sociale în cadrul paradigmei cognitive a secolului al XX-lea. S-au discutat numeroase probleme legate de istoria științelor omului, de raporturile științei cu societatea, de interacțiunea științelor naturii cu cele tehnice și sociale, de specificitatea și istoricitatea obiectului acestor discipline, care impun un model teleologic de cunoaștere. După părerea lui Carl Shames (S.U.A.), expusă în comunicarea *Semnificația istorică a tezei a șasea a lui Marx asupra lui Feuerbach*, se poate naște astăzi, pe baza tezei marxiste a căutării esenței umane în relațiile sociale, o autentică știință socială care va pune sub control conștient nu numai mediul social, dar și pe cel natural al omului. Aceasta nu va însemna doar o simplă dezvoltare a cunoașterii, o înlocuire a unui model teoretic sau altul, ci o transformare cu adevărat istorică.

Actualitatea preocupărilor pentru dinamica științei și pentru găsirea locului descoperirii științifice în acest proces complex s-a vădit și la congresul de care ne ocupăm.

Merită a fi amintită, pentru interesantele ei dezbateri, masa rotundă pe tema „Necesitate și șansă în descoperirea științifică" și simposionul, „Creativitatea științifică și problemele progresului", ambele conduse de savanți de prestigiu, precum cunoscutul istoric al științei R. Taton. Discuțiile au gravitat în jurul modalităților de manifestare a accidentalului în progresul științific, a determinărilor în alegerea problematicii cercetării științifice ; au căutat principii eficiente în funcționarea raportului necesitate-hazard în procesul creației științifice. S-au făcut referiri la interdisciplinaritate, la *pattern*-urile creativității în istoria științei, la raporturile critică-creație-progres, la resorturile psihologice și sociale ale creativității, la dimensiunile etice și manifestarea creatorului la diferite niveluri și cîmpuri de cercetare. Strîns legate de aceeași temă a descoperirii științifice s-au susținut comunicări care s-au bucurat de succes și în alte secțiuni : astfel, abordarea filozofică a raportului continuitate-discontinuitate, în cadrul programului cultural ca proces de creație a unui sistem de valori ce include valori științifice, artistice, juridice, morale, în comunicarea lui Dumitru Ghișe, încercarea de explicare a simultaneității anumitor descoperiri (Balasz Tibor — R. P. Ungaria), cercetarea rolului informației nediscursive în cunoaștere (Șt. Georgescu — R.S. România), căutarea filogeniei și ontogeniei ideilor științifice noi (V. I. Kupțov — U.R.S.S.).

Remarcabil ni se pare că în problema raporturilor dintre istoria științei, filozofie, logică și sociopsihologia științei, din unghiuri de vedere multiple, s-a desprins o orientare de mare fecunditate care privește progresul științei într-o complexă interacțiune cu celelalte procese de evoluție socială și culturală a omenirii, susținînd necesitatea dirijării și controlului umanist asupra tuturor proceselor declanșate de revoluțiile tehnice și științifice acum și în viitorul omenirii.

Angela Botez

PRIMA CIRCULARĂ

AL XVII-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE (MONTRÉAL, 21 – 27 AUGUST 1983)

Tema principală: *FILOZOFIE ȘI CULTURĂ*

Congresele mondiale ale Federației internaționale a societăților de filozofie (F.I.S.P.) au loc la intervale de cinci ani. Unele din aceste congrese au abordat probleme foarte diverse, altele au căutat să-și unifice lucrările sub o aceeași temă. Numeroși filozofi din întreaga lume, apreciind avantajele ultimei formule, regretau totuși excluderea efectivă a unor importante lucrări filozofice care nu se puteau integra în tema aleasă. De aceea, s-a hotărît ca Congresul mondial de la Montréal să îmbine ambele formule.

În consecință, o parte a programului va trata o temă principală care va fi elaborată în patru ședințe plenare și în patru secțiuni speciale.

O altă parte a programului va fi alcătuită din secțiuni generale, avînd drept titluri marile diviziuni ale filozofiei și va cuprinde deopotrivă și alte genuri de lucrări pe care le vom descrie mai jos.

Noi înțelegem prin cultură ceea ce inteligența și sensibilitatea omenească au realizat în cursul epocilor: valori, simboluri, mituri, limbaj, religie, arte, științe, tehnici, sisteme de legi, filozofie, structuri sociale și politice . . . Dar cultura este mai mult decît un simplu depozit de realizări materiale și spirituale; ea se înfățișează, totodată, ca o realitate polimorfă și dinamică în și prin care individul dă formă aspirațiilor sale și transformă mediul său, transformîndu-se pe sine însuși. Acest Congres va încerca să dezbată, într-o optică proprie filozofiei, probleme radicale în legătură cu ceea ce este cultura, diversele sale aspecte, adevărul răspunsurilor sale la așteptările profunde ale indivizilor și colectivităților și cu privire la deschiderea sa spre un viitor mai uman.

Tema va fi tratată în *patru ședințe plenare*, cuprinzînd fiecare trei conferințe, și în *patru secțiuni speciale*, care se vor situa în prelungirea plenarelor și la care se vor putea înscrie comunicări libere. Cu titlu indicativ, menționăm sub fiecare din cele patru diviziuni subiecte care vor putea servi la nevoie pentru gruparea acestor comunicări în subsecțiuni.

Ședințe Plenare

I. Determinarea filozofică a ideii de cultură
Cultură și natură; cultură și civilizație; pluralitate și unitate a culturilor.

II. Culturi și valori: perspective istorice
Etică, drept și religie; limbaj și arte în cultură; rolul filozofiei în istoria culturilor

III. Persoane și culturi în lumea contemporană
Dialectica omului și a culturii; dialog și conflict al culturilor (uniformizarea culturilor cultură universală sau pluralism al culturilor, intoleranță, imperialism, minorități, regionalizarea structurilor politice; libertate, creație și structuri sociale (inovația științifică și tehnică, cultura și integritatea persoanei...); știință, tehnologie și producție în cultură.

IV. Filozofie și cultură: perspective de viitor
Idealurile culturale (justiție, coexistență, cooperare, pace, libertate . . .); Lumea Nouă (moștenire sau creație: un nou echilibru în devenire?); prezența și actualitatea filozofiei în schimburile culturale.

Secțiuni

Programul Congresului va cuprinde 16 secțiuni: *4 secțiuni speciale* care reiau titlurile plenarelor, și *12 secțiuni generale*, care acoperă majoritatea marilor diviziuni ale filozofiei. Comunicările libere vor putea fi înscrise, deci, la una sau alta din secțiunile următoare:

Secțiuni speciale

1. Determinarea filozofică a ideii de cultură;
2. Culturi și valori: perspective istorice;
3. Persoane și culturi în lumea contemporană;
4. Filozofie și cultură: perspective de viitor;

N.B. În vederea elaborării subiectelor secțiunilor speciale, se vor putea adăuga indicațiile date dedesubtul marilor diviziuni ale temei principale următoarele:

— la 2. Ideologie și cultură; educație și cultură;
— la 3. Femeile în cultură;
— la 4. Nașterea, renașterea, reînnoirea și moartea culturilor

Secțiuni generale

5. Logică și metodologie;
6. Teoria cunoașterii;
7. Filozofia limbajului;
8. Filozofia științei;
9. Antropologie filozofică și psihologie filozofică;
10. Metafizică;
11. Filozofia religiei;
12. Etică;
13. Filozofie socială și politică și filozofia dreptului;

14. Filozofia istoriei;
15. Estetică și filozofia artei;
16. Istoria filozofiei;

Simpozioane și colocvii

În program vor figura, de asemenea, *simpozioane* și *colocvii* la care vor participa oratori invitați. Simpozioanele vor trata probleme actuale ale filozofiei. Cele două colocvii vor dezbate gîndirea lui Marx și Jaspers. În 1983 se vor aniversa centenarul morții lui Marx și centenarul nașterii lui Jaspers.

Discuții pe marginea unor teze afișate, mese rotunde, ateliere

Congresul va oferi posibilitatea unor mai spontane prezentări și schimburi de idei asupra unor probleme filozofice importante:

Teze afișate

Tezele afișate (cel mult cinci, formulate clar și scurt) vor trebui înaintate Secretariatului Congresului cel mai tîrziu pînă la 30 aprilie 1983. Ele vor fi reținute pentru a fi prezentate și dezbătute la Congres, ținînd seama de interesul lor filozofic și de sălile disponibile.

Mese rotunde

Mesele rotunde vor reuni specialiști care vor discuta între ei și cu un auditoriu, sub conducerea unui moderator. Aceste mese rotunde, pe probleme speciale, vor putea fi organizate la cererea societăților membre sau a grupurilor de participanți la Congres.

Ateliere

Atelierele vor trata subiecte în legătură cu care participanții vor prezenta, în prealabil, scurte texte. Aceste texte, de aproximativ două pagini, vor trebui dactilografiate la două rînduri și adresate Secretariatului Congresului cel mai tîrziu pînă la 31 decembrie 1982.

Dintre ateliere, unele vor putea aborda:
— învățămîntul filozofic;
— informatica și filozofia;
— imperativele redresării ecologice;
— aspectele etice ale intervențiilor biologice și medicale;

Ședințe ale societăților membre

Alte ședințe vor putea fi organizate la cererea societăților în măsura în care ele se integrează programului.

Date de reținut

30 aprilie 1982
dată limită pentru trimiterea textului comunicărilor libere; comunicările trimise după 30 aprilie, dar înainte de 30 septembrie 1982, vor putea fi reținute dacă rămîn locuri în secțiuni;

31 decembrie 1982
dată limită pentru trimiterea textelor pentru ateliere;

30 aprilie 1983
dată limită pentru trimiterea tezelor afișate;

august 1982
trimiterea celei de-a doua circulare participanților care își vor fi achitat taxele de înscriere;

aprilie 1983
trimiterea ultimei circulare.

Proiectul de program

duminică	21 august	09:00 — 12:00	ședința solemnă de deschidere a Congresului
luni marți joi vineri	22 august 23 august 25 august 26 august	09:00 — 12:00 13:00 — 17:00 17:00 — 19:00	ședințe plenare: conferințe și discuții ședințe de secțiuni, mese rotunde, ateliere, dezbateri ale tezelor afișate și ședințe ale societăților colocvii și simpozioane
miercuri	24 august	09:00 — 12:00	adunarea generală F.I.S.P. ședințe ale societăților afiliate al F. I. S. P.
sîmbătă	27 august	09:00 — 12:00	ședința publică de închidere

Limbile congresului:

Franceză, engleză, germană.
În plus, rusa și spaniola pentru ședințele de închidere și deschidere.

Manuscrisele comunicărilor libere

Comunicările:
a) nu vor trebui să depășească opt pagini;
b) vor trebui însoțite de un rezumat de cel mult zece rînduri;
c) vor trebui înaintate în patru exemplare dactilografiate la două rînduri (cu o margine de cel puțin 1,5 cm în jurul textului).
Comisia Congresului își rezervă dreptul să accepte sau să refuze manuscrisele după criterii riguroase de calitate. Numai comunicările net filozofice își vor putea găsi loc în program.

Activități socioculturale și excursii

Comitetul de organizare al Congresului își propune să organizeze numeroase activități sociale și artistice (concerte și expoziții ale unor artiști filozofi, filme etc.) la Centrul comunitar al Universității din Montréal.
Participanții la Congres vor putea utiliza, de asemenea, instalațiile sportive ale Universității.
Precizări în legătură cu excursiile ce se vor organiza înainte și după Congres vor fi comunicate participanților odată cu a doua circulară.

Taxele de înscriere

Participanți obișnuiți:
pînă la 28 februarie 1982: 120$ CAN;
pînă la 28 februarie 1983: 135$ CAN;
după 28 februarie 1983: 150$ CAN;
Însoțitori:
A căror cerere de înscriere însoțește înscrierea unui participant obișnuit: 60$ CAN;
Studenți
Pe loc, la biroul Congresului, cu prezentarea legitimației oficiale de student: 30$ CAN;
În caz de inflație majoră, taxele de înscriere vor putea fi sporite.
Plata taxelor de înscriere *(obligatorie pentru toți participanții la Congres)* va trebui să însoțească orice trimitere de comunicări și orice cerere de rezervare de cameră.
Anulare
Rambursarea taxelor de înscriere
înainte de 31 decembrie 1982, rambursarea mai puțin de 10$ CAN;
înainte de 31 mai 1983, rambursarea mai puțin de 40$ CAN;
după 31 mai 1983, nici un fel de rambursare.
Aparat receptor pentru interpretări simultane

Cheltuieli de locație: 10$ CAN de adăugat la taxele de înscriere.

Numai participanții la Congres care vor achita aceste cheltuieli înainte de 31 martie 1983 vor fi asigurați de obținerea unui aparat.

Cazarea: (tarife supuse revizuirii)

Cameră într-o rezidență universitară	pe zi/ pe săptămînă	20$ CAN 75$ CAN
Hotel *C*	pe zi	40—50$ CAN
Hotel *B*	pe zi	50—65$ CAN
Hotel *A*	pe zi	65—80$ CAN

Tarife de grup sau familie sau pentru ocupare dublă, camping — la cerere.
Vă rugăm să precizați pe formularul de înscriere alăturat dacă doriți rezervarea imediată a unei camere în una sau alta din categoriile indicate.

COMITETUL DE ORGANIZARE A CONGRESULUI

Președinte: **Venant Cauchy**

SECRETARIATUL CELUI DE-AL XVII-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOZOFIE

Universitatea din Montréal
C.P. 6128, Sucursale A
Montréal (Quebec) Canada H 3 C 377

★

Congresele mondiale de filozofie, care au avut loc pînă acum:

I — Paris, 1900;
II — Geneva, 1904;
III — Heidelberg, 1908;
IV — Bologna, 1911;
V — Napoli, 1924;
VI — New York, 1927;
VII — Oxford, 1930;
VIII — Praga, 1934;
IX — Paris, 1937;
X — Amsterdam, 1948;
XI — Bruxelles, 1953;
XII — Veneția, 1958;
XIII — Mexico, 1963;
XIV — Viena, 1968;
XV — Varna, 1973;
XVI — Düsseldorf, 1978.

★

Organizatorii celui de-al XVII-lea Congres mondial de filosofie, Montréal (Canada):

Federația internațională a societăților de filosofie:

Comitetul director:
A. Diemer (Düsseldorf) — președinte;
S. Ganovski (Sofia) — președinte de onoare;
A. J. Ayer (Oxford);
Ch. Perelman (Bruxelles);
G.-H. von Wright (Helsinki) } vicepreședinți;
V. Cauchy (Montréal) — vicepreședinte de onoare;
E. Agazzi (Genova și Fribourg) — secretar general;
A. Mercier (Berna) — trezorier;
S. Avineri (Ierusalim);
Y. Belaval (Paris);
K. Bhattacharya (Santiniketan);
A. Caturelli (Cordoba — Arg.);
P. Caws (New York);
R. T. De George (Lawrence);
H. Duméry (Paris);
D. V. Ermolenko (Moscova);
J. D. Garcia Bacca (Caracas);
E. de Gortari (Mexico);
J. Harthack (Helsingor);
D. Henrich (Heidelberg);
P. Henrici (Roma);
J. Hintikka (Stanford);
K. Hübner (Kiel);
G. E. Hughes (Wellington);
N. Iribadjakov (Sofia);
R. Klibansky (Montréal);
A. Kosing (Berlin);
G. F. McLean (Washington);
E. Moutsopoulos (Atena);
S. H. Nasr (Philadelphia);
T. Ntumba (Kinshasa);
T. M. Padilha (Rio de Janeiro);
R. C. Pandeya (Delhi);
J. A. Passmore (Canberra);
J. Pelc (Varșovia);
W. Sellars (Pittsburgh);
V. S. Semenov (Moscova);
Chr. Wenin (Louvain);
B. O. Williams (Cambridge) — membri.

Asociația canadiană de filosofie

Președinte: *Joseph Owens* (Toronto);

Societatea de filosofie din Québec

Președinte: *Alain Lallier* (Trois-Rivières).

D. O.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Actele colocviului internațional care a avut loc în Franța, la Chantilly, în anul 1978, cu prilejul celui de-al doilea centenar al morții lui Jean Jacques Rousseau, au fost publicate: *J. J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Paris, Beauchesne, 1980, 418 p.

★

Actele *Simpozionului heraclitean 1981*, care a avut loc la Universitatea din Chieti (Italia) de la 25 la 27 martie 1981, vor fi publicate în aprilie 1982 și vor conține și o *Heraklit-Bibliographie* alcătuită în 1971 de E. N. Roussos. Toți autorii unor studii recente despre Heraclit sînt rugați să ia legătura cu dl. Livio Rossetti, care se ocupă de editarea acestor acte (Universitatea din Chieti, Facultatea de litere și filozofie, Calea Discesa delle Carceri 1, 66100 Chieti).

★

Institutul internațional de filosofie a avut congresul său anual la Alicante (Spania), între 7 și 10 septembrie 1981, pe tema *Psihologia filozofică*. Menționăm unele secții: „Filosofia inteligenței", „Intenționalitate și acțiune", „Intenționalitate și inteligență artificială", „Perspectivele actuale ale filosofiei spiritului"

★

Cel de *al 5-lea Congres scotist internațional* a avut loc la Salamanca, de la 22 la 27 septembrie 1981, pe tema „Omul și lumea".

★

Societatea pentru fenomenologie și literatură a organizat la Hong-Kong, de la 6 la 8 noiembrie 1981 cea de *a 9-a Conferință internațională de fenomenologie*, pe tema „Originea și natura artei".

★

Cel de *al 19-lea Congres al Societăților de filosofie de limbă franceză* va avea loc la Bruxelles și la Louvain-la Neuve între 6 și 9 septembrie 1982, avînd ca temă „Justificarea eticii". Secțiunile prevăzute sînt: **A. Istoria filosofiei**; 1. *Antichitatea și Evul Mediu*; 2. *Timpurile moderne și epoca contemporană*; **B. Problematici filosofice**: 1. *Etică și știință*;

2. *Etică și tehnică*; 3. *Etică și drept*; 4. *Etică și arte*; 5. *Etică și religie*; 6. *Etică și politică*.

★

Cel de *al 11-lea Congres mondial de filosofie a legilor și filosofie socială* va avea loc de la 21 la 27 august 1983, la Helsinki (Finlanda), pe tema *Bazele științelor legale și sociale*.

★

Centrul E. Weil de la Universitatea din Lille III (Franța) și „*Les Archives de philosophie*" organizează un colocviu care se va ține între 21 și 22 mai 1982, la Centrul Les Fontaines de Chantilly (Oise). Tema dezbătută: „Actualitatea lui E. Weil".

★

Cîțiva filosofi au alcătuit o echipă la Paris, în cadrul C.N.R.S., sub președinția lui C. Bruaire, în vederea cercetării aprofundate a *operei lui Maine de Biran* în contextul epocii sale. Scopul lor este de a publica o nouă *ediție completă* a lucrărilor lui Maine de Biran și de a aprofunda cercetările asupra mediilor culturale care au exercitat influențe asupra gîndirii sale.

★

Instituto di Studi Filosofici din Italia va organiza în luna mai 1983, la Neapole, o întîlnire pe tema „Natura gîndirii speculative și interpretarea teoriei hegeliene a spiritului absolut în artă, religie și filosofie".

★

Anunțăm sumarul celui mai recent număr al revistei „Analele științifice ale Universității « Al. I. Cuza » din Iași", Secțiunea III, b. *Științe filosofice*, tomul XXVII, anul 1981:

N. NICOLESCU, I. GHIDEANU, Repere ale creativității în concepția revoluționară a P.C.R.; MIHAI SĂRMĂȘANU, Creație și sens în devenirea istorică; TRAIAN-DINOREL STĂNCIULESCU, Specific și istoricitate în creația umană; G. TUDOR, Unitatea dialectică dintre politic și filosofic; MOȘTENIRE ȘI ACTUALITATE ÎN GÎNDIREA ROMÂNEASCĂ: ȘTEFAN BÂRSĂNESCU, Orientări filosofico-pedagogice ale universitarilor ieșeni în perioada interbelică; EUG. GRIGORESCU, P. PREJBAN, Ideea de democrație și progres la A.D. Xenopol; ION IONESCU, 125 de ani de învățămînt filosofic academic la Iași; ELENA ZAHARIA, Lucrețiu D. Pătrășcanu: Însemnări la a 80-a aniversare; LUMINIȚA IACOB, STELA TEODORESCU, Românească măsură în tot și în toate — premisă și efect al realismului, înțelepciunii, echilibrului-armonie; ION STRĂCHINARU, Actualitatea concepției lui Spiru Haret despre valorificarea potențialităților umane; KANT: 200 DE ANI DE LA PRIMA EDIȚIE A „CRITICII RAȚIUNII PURE": ȘTEFAN AFLOROAIEI, Transcendent și transcendental în filosofia postkantiană; MIHAI NISTOR, *Anschauung* în gnoseologia kantiană; PETRE BOTEZATU, Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței; TUDOR GHIDEANU, Kant și raționalitatea unei păci eterne; TITUS RAVEICA, Ecouri kantiene în opera lui Mihai Eminescu; IOAN GRIGORAȘ, Datorie și personalitate în etica lui Imm. Kant; ALEXANDRU BOBOC, Jubileul „Criticii rațiunii pure"; MOMENTE DIN ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE: PETRU DUNCA, Semioza actului în gîndirea indiană ; CONST. MARIN, Cunoaștere și libertate în filosofia indiană Sâmkya; ION BÂTLAN, Semnificația actuală a „timpului critic" pitagorician; G. VALERIU, Reflecții despre scepticism și alteritate; CONTRIBUȚII ÎN PROBLEMATICA LIMBAJULUI: VALERIU GHERGHEL, Intenția retorică a filosofiei; ADRIAN-DAN JINARU, Coordonate pentru un model teoretic al limbajului politic; DANIELA VELICU-DUNCA, Conotația în contextul categoriilor semantice; LOGICĂ: PETRU IOAN, Logica în orizontul structurilor; TRAIAN ȘTIRBĂȚ, Algebrele Post ca substituit formal al logicilor polivalente; MELENTINA TOMA, Corespondențe între logica datării și logica timpului gramatical; AL. PRUTEANU, Există paradoxe libere de negație?; EPISTEMOLOGIE: TEODOR DIMA, Elemente de filosofie a științei în lucrările lui É. Meyerson; ȘTEFAN PAPAGHIUC, Relaționarea științelor în sistem și condiția cercetării; VIRGIL CATARGIU, Particularități ale cunoașterii de tip istoric; METODOLOGIE: ANTON CARPINSCHI, Politosfera: un model intensional de fundamentare a politicului; VASILE MIFTODE, Conceptul de anchetă sociologică; MIHAI BACIU, Hiperempirismul dialectic al lui G. Gurvitch; MEDALION: Prof. univ. emerit Petre Botezatu, la a LXX-a aniversare.

D.O.

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

EDITURA UNIVERS

AL. HUSAR, **Ars longa**, 1980, 336 p., 12,50 lei.
SIGMUND FREUD, **Scrieri despre literatură şi artă**. Traducere şi note de Vasile D. Zamfirescu, 1980, 345 p., 13,50 lei.

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC, **Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe în filosofia nemarxistă din sec. XX**, 1980, 230 p., 9,60 lei.
* * * **Educaţia materialist-ştiinţifică şi umanist-revoluţionară**. Prelegeri, culegere de texte, 1980, 396 p., 9,75 lei.

EDITURA MINERVA

LUCIAN BLAGA, **Opere**, vol. 7 (**Eseuri**), 1980, 411 p., 17,50 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii şi valorilor (Bazele teoriei culturii şi valorilor în sistemul lui Lucian Blaga)**, 1980, 328 p., 11,50 lei.
* * * **Estetică, filosofie, artă**, 1981, 264 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA, **Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel**, 1980, 253 p., 7,50.
GABRIEL LIICEANU, **Încercare în politropia omului şi a culturii**, 1981, 287 p., 13,50 lei.

EDITURA KRITERION

IOZSEF SPIELMANN, **Restituiri istorico-medicale. Studii de istoria ştiinţei şi culturii**, 1980, 485 p., 17 lei.

EDITURA MERIDIANE

ION IANOŞI, **Hegel şi arta**, 1980, 298 p., 13 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană şi lume**, 1981, 240 p., 6,50 lei.
CĂLINA MARE, **Introducere în ontologia generală**, 1980, 328 p., 10 lei.
EMIL MOROIANU, VASILE MACOVICIUC, **Pledoarie pentru etica marxistă**, 1981, 286 p., 6 lei.
PETRE PÂNZARU, **Condiţia umană din perspectiva vieţii cotidiene**, 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA MILITARĂ

SIMION ASANDEI, **Ateism şi religie**, 1980, 272 p., 8 lei.

EDITURA DACIA

ADRIAN MARINO, **Hermeneutica lui Mircea Eliade**, 1980, 478 p., 25 lei.
GEORGE MARICA, **Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din sec. XIX**, vol. III, 1980, 256 p., 13,50 lei.
ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse**, 1980, 289 p., 7,50 lei.
VASILE FRĂŢEANU, **Critica gîndirii mitice**, 1980, 352 p., 15 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală**, 1981, 229 p., 8,25 lei.
TUDOR GHIDEANU, **Conştiinţa filosofică de la Husserl la Theilard de Chardin**, 1981, 253 p., 8,75 lei.

EDITURA SCRISUL ROMÂNESC

TITU MAIORESCU, **Prelegeri de filosofie**. Ediţie îngrijită, comentarii şi note de Grigore Traian Pop, Alex. Surdu, 1980, 329 p., 16,50 lei .

EDITURA FACLA

CORNEL HARANGUŞ, **Intuiţie şi cunoaştere**, 1980, 191 p., 5,50 lei.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

—Facultatea de istorie şi filosofie—

GH. VLĂDUŢESCU, ION BĂNŞOIU, ION GOIAN, **Antropologie** — teme, texte, 1981, 213 p., 12,10 lei.

EDITURA SPORT—TURISM

CONSTANTIN DANIEL, **Civilizaţia asiro-babiloniană**, 1981, 404 p., 18 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

ANGELA BUSUIOC-BOTEZ, **Dialectica creșterii științei (O abordare epistemologică),** 1980, 228 p., 11,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Orizonturi filosofice în evoluția științei moderne,** 1981, 331 p., 14,50 lei.

EMIL MIHULEAC, **Trăsături și principii ale conducerii în Republica Socialistă România,** 1981, 251 p., 16,50 lei.

EDITURA POLITICĂ

ION TUDOSESCU, **Acțiunea umană și dialectica vieții sociale,** 1980, 271 p., 12 lei.

RADU FLORIAN, **Procese sociale contemporane,** 1980, 320 p., 10 lei.

GHEORGHE AȘTEFANEI, **Problematica alienării și dezalienării,** 1980, 188 p., 5 lei.

LIUBOMIRA MIROȘ, **Raportul dintre individ și societate, realizarea libertății în condițiile socialismului,** 1980, 60 p., 2,50 lei.

ION C. POPESCU, **Schiță pentru o metafilosofie marxistă,** 1980, 108 p., 4 lei.

CONSTANTIN RĂDUCU, **Căi și modalități folosite în educația marxist-științifică a maselor,** 1980, 160 p., 6 lei.

GIUSEPPE PRESTIPINO, **Natură și societate (Pentru o nouă lectură a lui Engels),** 1980, 385 p., 15 lei.

* * * **Dialectica și socialismul,** Academia „Ștefan Gheorghiu", 1980, 196 p., 8 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

DAN OPRESCU, **Timpul liber și înstrăinarea umană,** 1981, 114 p., 4 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C.I. GULIAN, **Hegel,** 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

CONSTANTIN VLAD, **Creștere și valori,** 1980, 183 p., 6,25 lei.

PETRU BERAR, **Umanism și ateism. Studii,** 1980, 263 p., 8 lei.

GHEORGHE ENESCU, **Fundamentele logice ale gîndirii.,** 1980, 319 p., 10,50 lei.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU. **Introducere în istoria filosofiei Orientului antic,** 1980, 266 p., 9,50 lei.

ION BANU, **Filosofia elenismului ca etică,** 1980, 246 p., 5,75 lei.

PETRU IOAN, **Axiomatica. Studiu morfologic,** 1980, 196 p., 6,25 lei.

OCTAV ONICESCU, **Pe drumurile vieții,** 1981, 534 p., 21,50.

TEODOR DIMA, **Explicație și înțelegere,** vol. I, 1980, 220 p., 7 lei.

HENRI H. STAHL, **Teorii și ipoteze privind sociologia orînduirii tributale,** 1980, 194 p., 6,25 lei.

ION MORARU, **Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice,** 1980, 195 p., 5,50 lei.

DUMITRU LEPĂDATU, **Teorii despre înstrăinarea umană,** 1980, 304 p., 9,75 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei,** Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p + 92pl., 35 lei.

* * * Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Selecție. Traducere și note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

C. NOICA, Devenire întru ființă. Vol. I. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Vol. II. Tratat de ontologie, 1981, 392 p., 18 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOZ., XXIX, 1, P. 1—130, BUCUREȘTI, 1982

I.P.I. c. 1780

43 503

Lei 20

I 8057

Revista de filosofie

DIN SUMAR

ION OLTEANU, Umanismul revoluţionar — valoare fundamentală în societatea socialistă
ELENA ZAMFIR, Sursele teoretico-filosofice ale orientărilor de psihologie umanistă
CONSTANTIN NOICA, O remarcabilă concepţie filosofică: legea identităţii concrete
GHEORGHE DANISOR, Gnoseologia ca fundament al ontologiei hegeliene
PAGINI INEDITE: Texte din Eugeniu Sperantia şi C. Rădulescu-Motru
MIRCEA FLONTA, Noi repere şi perspective în teoria ştiinţei
DUMITRU MATEI, Puncte de vedere recente în aprecierea operei filozofice blagiene
ALEXANDRU SUCIU, Abordări contemporane ale problemei conştiinţei (consultaţie)

martie — aprilie
1982

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 1111 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura prin poștă.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.61.65

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8057

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- UCL. 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXIX Nr. 2 1982

U ... 2022

SUMAR

- ION OLTEANU, Umanismul revoluționar — valoare fundamentală în societatea socialistă 135
- VASILE RUS, Soluționarea revoluționară, profund umanistă a problemei naționale — o mare realizare a construcției socialiste din România 139

CRONICA IDEILOR

- ELENA ZAMFIR, Sursele teoretico-filozofice ale orientărilor de psihologie umanistă 146
- I. T. FROLOV (U.R.S.S.), Știința, valorile și umanismul 155
- V. A. LEKTORSKI (U.R.S S.), „Materialism și empiriocriticism" și problemele actuale ale teoriei cunoașterii 171

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- CONSTANTIN NOICA, O remarcabilă concepție filozofică: legea identității concrete 186
- GHEORGHE DĂNIȘOR, Gnoseologia ca fundament al ontologiei hegeliene 191

DIN ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- *PAGINI INEDITE:* Texte din Eugeniu Sperantia și C. Rădulescu-Motru 198

OPINII DESPRE CĂRȚI

- DUMITRU MATEI, Puncte de vedere recente în aprecierea operei filozofice blagiene 208
- MIRCEA FLONTA, Noi repere și perspective în teoria științei 213
- ION DUR, Estetică și istorie literară 217

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Motivație și cunoaștere *(Constantin Schifirneț);* Un ghid bibliografic *(Sorin Rădulescu, Ion Goian);* O analiză multilaterală a interdisciplinarității *(Luminița Oțelea).* 220

CONSULTAȚII

- ALEXANDRU SUCIU, Abordarea contemporană a problemei conștiinței 224

Rev. filoz., **XXIX**, *2*, p. 131—230, București, 1982.

34137

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIX № 2 1932 г.

СОДЕРЖАНИЕ

- ИОН ОЛТЯНУ, Революционный гуманизм — основная ценность социалистического общества 135
- ВАСИЛЕ РУС, Революционное, глубоко гуманистическое решение национального вопроса — крупное достижение социалистического строя в Румынии 139

ХРОНИКА ИДЕЙ

- ЕЛЕНА ЗАМФИР, Теоретические и философские источники направлений в гуманитарной психологии 146
- И. Т. ФРОЛОВ (СССР), Наука — ценности — гуманизм 155
- В. А. ЛЕКТОРСКИЙ (СССР), «Материализм и эмпириокритицизм» и современные проблемы теории познания 171

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- КОНСТАНТИН НОЙКА, Оригинальная философская концепция о законе конкретного тождества 186
- ГЕОРГЕ ДЭНИШОР, Гносеология в качестве фундамента гегелевской онтологии 191

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- *РУКОПИСЬ:* Страницы Еуджениу Сперантия и К. Рэдулеску-Мотру . . . 198

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Философия Л. Благи в новом освещении 208
- МИРЧА ФЛОНТА, Новые направления и перспективы в теории науки . . . 213
- ИОН ДУР, Эстетика и история литературы 217

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Мотивировка и познание *(Константин Скифирнец);* Библиографический указатель *(Сорин Рэдулеску, Ион Гоян);* Всесторонний анализ междисциплинарности *(Люминица Оцеля)* 220

КОНСУЛЬТАЦИИ

- АЛЕКСАНДРУ СУЧИУ, Современная трактовка проблемы сознания 224

Rev. filoz., XXIX, 2, p. 131—230, Bucureşti, 1932.

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIX No 2 1982

SOMMAIRE

• ION OLTEANU, L'humanisme révolutionnaire — valeur fondamentale de la société socialiste 135
• VASILE RUS, La manière révolutionnaire, profondément humaniste de résoudre le problème national — une grande réalisation de la construction socialiste de Roumanie 139

LA CHRONIQUE DES IDÉES

• ELENA ZAMFIR, Les sources théoriques et philosophiques des orientations de psihologie humaniste 146
• I. T. FROLOV (U.R.S.S.), La science, les valeurs et l'humanisme 155
• V. A. LEKTORSKI (U.R.S.S.), „Matérialisme et empiriocriticisme" et les problèmes actuels de la théorie de la connaissance 171

NOTES PHILOSOPHIQUES

• CONSTANTIN NOICA, Une remarquable conception philosophique: la loi de l'identité concrète 186
• GHEORGHE DĂNIȘOR, La gnoséologie comme fondement de l'ontologie hégélienne 191

RECHERCHES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

• *PAGES INÉDITES;* Textes de Eugeniu Sperantia et C. Rădulescu-Motru 198

OPINIONS SUR LES LIVRES

• DUMITRU MATEI, Points de vue récents dans l'interprétation de l'œuvre philosophiques de Blaga 208
• MIRCEA FLONTA, Nouveaux repères et perspectives dans la théorie de la science 213
• ION DUR, Esthétique et l'histoire de la litérature littéraire 217

Rev. filoz., **XXIX**, *2*, p. 131—230, București, 1982

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

• Motivation et connaissance *(Constantin Schifirneț)*; Un guide bibliographique *(Sorin Rădulescu, Ion Goian)*; Une analyse multilatérale de l'interdisciplinarité *(Luminița Oțelea)* 220

CONSULTATIONS

• ALEXANDRU SUCIU, Le problème de la conscience dans une perspective contemporaine 224

UMANISMUL REVOLUȚIONAR — VALOARE FUNDAMENTALĂ ÎN SOCIETATEA SOCIALISTĂ

DE

ION OLTEANU

Noul volum din cadrul seriei de culegeri de texte „Din gîndirea filozofică a președintelui României, Nicolae Ceaușescu", alcătuită cu sprijinul Institutului de filozofie al Academiei de științe sociale și politice, se impune — prin valorosul său conținut de idei, teze și aprecieri — drept un cadru teoretic și metodologic fără de care problemele formării personalității de tip nou nu pot fi abordate cu claritatea și profunzimea necesare în etapa actuală.

Intitulat *Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă*, volumul surprinde nucleul concepției despre om și umanism a secretarului general al Partidului Comunist Român, tovarășul Nicolae Ceaușescu, relevînd constantele procesului de edificare a noii orînduiri în țara noastră, procesul profund și complex de făurire a unei noi conștiințe, a conștiinței socialiste, concretizată într-o atitudine activă, responsabilă și creatoare față de universul problematic al epocii noastre.

„*Socialismul* — arată secretarul general al partidului — *reprezintă societatea cea mai umană*, orînduirea care urmărește să descătușeze forțele creatoare ale omului, să-i creeze condiții de manifestare a personalității sale în toate domeniile de activitate" *.

Aprecierea că omul constituie valoarea fundamentală a societății socialiste, demonstrarea esenței umane a socialismului reprezintă contribuții de înaltă însemnătate ale tovarășului Nicolae Ceaușescu la precizarea cadrului general de înțelegere a unor aspecte care într-o anumită etapă au fost neglijate în teoria și practica revoluției socialiste.

Configurația sistemului de valori al noii societăți are ca element central omul. Esența umană a socialismului se afirmă, în primul rînd, prin asigurarea premiselor obiective ale realizării unei condiții autentic umane, obiectiv căruia îi sînt destinate toate înfăptuirile de pînă acum ale politicii partidului și statului nostru. „Întreaga activitate a partidului nostru, esența orînduirii socialiste pe care o edificăm, au în vedere omul, bunăstarea și fericirea sa, independența patriei" (p. 18). Este necesar, subliniază secretarul general al partidului nostru, „să facem totul ca, pe măsura dezvoltării economice, să asigurăm condiții ca omul societății noastre să devină mai stăpîn pe destinul său, ca el să hotărască dezvoltarea țării" (p. 23).

---

* Nicolae Ceaușescu, *Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă*, București, Edit. politică, 1981, p. 88.

Rev. filoz., XXIX, 2, pp. 135—145, București, 1982.

Partidul este nu numai arhitectul infrastructurii economice și al structurilor social-politice ale societății noastre. El este și modelatorul noii personalități umane, capabile să-și asume responsabilitatea propriului destin, să se elibereze de dominația pe care secole de-a rîndul au exercitat-o asupra sa insuficienta valorificare a resurselor materiale și înlănțuirea în sisteme de organizare socială în care oprimarea maselor și alienarea conștiinței reprezentau fenomene legice.

De aceea instaurarea noii orînduiri a însemnat și o restructurare a întregii sfere a umanului. „Acționăm pentru cultivarea celor mai înalte și nobile sentimente umane, a spiritului de dreptate, egalitate și respect față de om — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în Cuvîntarea rostită la încheierea lucrărilor Congresului al XII-lea al P.C.R. Noi facem totul pentru a dezvolta în om spiritul de omenie — cum spune poporul nostru. Realizăm socialismul și comunismul, în care omul reprezintă figura centrală, preocuparea primordială. Tot ceea ce întreprindem este consacrat omului, libertății și fericirii lui" (p. 20—21). Nu calitățile unui individ abstract, ale unui individ al viitorului, dintr-o societate clădită în imaginație, sînt vizate în acest proiect de făurire a omului nou. În primul rînd sînt luate în considerare cerințele concrete ale omului concret al zilelor noastre, potențialul său creator. „Societatea socialistă pe care o edificăm presupune participarea activă a poporului la conducere. Noi considerăm — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — că numai în strînsă legătură cu poporul și numai în măsura în care fiecare om al muncii va participa în mod conștient, cu întreaga răspundere, la înfăptuirea politicii generale a statului și patriei noastre, se va asigura triumful socialismului, se va realiza, în condiții tot mai bune, afirmarea plenară a personalității umane, a capacității fiecărui cetățean. Numai astfel fiecare își va putea pune în valoare atît gîndirea, cît și forța sa creatoare, în serviciul progresului, al patriei, al socialismului" (p. 24).

Cu o atenție deosebită a fost analizată de secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, problema formării personalității omului nou, ca o condiție a atingerii obiectivelor etapei actuale, a progresului multilateral al întregii societăți.

Configurația trăsăturilor etapei actuale de dezvoltare multilaterală a țării noastre, exigența realizării unei noi calități în toate domeniile de activitate — ca premisă a continuării mersului înainte al societății—, se cer a fi înțelese ca pornind de la omul însuși, de la conștiința sa. Subiectul muncii, al activității pe care o dorim a fi calitativ superioară, trebuie să fie el, cel dintîi, supus acestei mutații calitative.

„O nouă calitate în toate domeniile — subliniază secretarul general al partidului — presupune un om nou, cu un orizont larg și o temeinică calificare și pregătire profesională și politică, în stare să sesizeze la timp ceea ce nu mai corespunde realităților și trebuie înlăturat, ceea ce este nou și trebuie stimulat și promovat cu mult curaj, în toate domeniile de activitate; presupune un om cu o temeinică pregătire științifică, materialist-dialectică, care să aibă o largă perspectivă revoluționară..." (p. 22).

Un alt aspect al problematicii complexe a umanismului, la a cărui elaborare și aprofundare tovarășul Nicolae Ceaușescu și-a adus o contribuție de înaltă valoare, este, așa cum se evidențiază în volum, cel al abordă-

rii umanismului în strînsă legătură cu condițiile concrete ale societății noastre.

„Societatea pe care o construim — arată secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu —, ne cere să acționăm ca revoluționari, cere tuturor să fie permanent pătrunși de răspunderea ce o au în fața poporului pentru destinele țării, pentru viitorul ei comunist, să acționeze în deplină cunoștință pentru perfecționarea continuă a întregii activități economico-sociale" (p. 64). Căci noua calitate a vieții înseamnă și *o nouă calitate de cetățean*, o nouă calitate de participant la viața politică a națiunii, pentru care *răspunderea* și *responsabilitatea* să reprezinte moduri de a fi asumate și aplicate în fiecare moment și în fiecare împrejurare.

O trăsătură a personalității omului nou este spiritul revoluționar, conștiința faptului că stă în puterea omului să-și făurească destinul, să schimbe ceea ce nu mai corespunde mersului înainte al societății, să afirme cu tărie noile principii de muncă și viață. „ Umanismul nou al societății noastre, care pune pe primul plan omul, are în vedere tocmai creșterea răspunderii pentru viitorul patriei, pentru socialism, pentru comunism, pentru ca omul să fie într-adevăr un participant activ la întreaga operă de făurire a noii societăți, ca el să poată privi întotdeauna cu mîndrie la ceea ce a făcut". De aceea, subliniază în continuare tovarășul Nicolae Ceaușescu, „umanismul revoluționar presupune tocmai un om înaintat, un luptător care este gata de orice sacrificiu, un revoluționar în toate privințele. Numai un asemenea umanism este revoluționar ! Acesta-i umanismul pe care trebuie să-l creăm noi în România !" (p. 81).

Participarea responsabilă la făurirea procesului istoric, la înfăptuirea strategiei de acțiune revoluționară elaborată de partid cere o cultură politică, o competență și o dăruire care se pot dobîndi numai în urma unei practici efective a democratismului. Tovarășul Nicolae Ceaușescu precizează că „a crea condiții pentru o participare reală — și nu fictivă — la conducerea societății presupune a făuri oameni cu o înaltă conștiință politică, în stare să înțeleagă toate problemele care apar în dezvoltarea economică-socială, națională și internațională, să contribuie la găsirea căilor pentru a asigura mersul ascendent al societății noastre, la elaborarea unei politici corespunzătoare, a unei linii generale care să țină seama de condițiile în continuă schimbare" (p. 89—90).

Valori ca egalitatea, libertatea, demnitatea și independența apar în viziunea partidului nostru, a secretarului său general ca rezultate ale unui proces în care dezvoltarea socială cuprinde structurile societății în totalitatea aspectelor acestora, iar nu ca un domeniu autonom al noii spiritualități. „Noi, în România, facem totul ca societatea pe care o realizăm prin munca întregului popor — și în care știința joacă un rol primordial — să asigure oamenilor condiții de activitate și de viață cît mai bune, egale" (p. 24).

La Conferința Națională a P.C.R. din 1972, tovarășul Nicolae Ceaușescu esențializa linia politică generală a partidului, trasînd o indicație reafirmată în repetate rînduri și materializată atît în politica economică a partidului și statului nostru, cît și în practica elaborării și aplicării sistemului normativ etico-juridic ce întemeiază acțiunea socială în toate compartimentele vieții societății : „Nu trebuie să uităm nici un moment că mai

presus de orice se află omul; dezvoltarea lui multilaterală trebuie să stea în centrul tuturor preocupărilor partidului nostru, trebuie să fie ţelul suprem al societăţii noastre socialiste"... pentru că „el este făuritorul tuturor bunurilor materiale şi spirituale, de el depinde înaintarea cu succes a patriei noastre pe calea societăţii comuniste" (p. 29).

Teza că socialismul reprezintă întruchiparea adevăratului umanism nu constituie miezul unei teorii abstracte; ea a fost formulată de secretarul general al partidului în temeiul experienţei dobîndite de partidul şi poporul nostru în anii edificării noii societăţi. „Socialismul trebuie să realizeze asemenea condiţii ca omul, stăpîn al mijloacelor de producţie, făuritor al tuturor valorilor materiale şi spirituale, să fie într-adevăr în centrul atenţiei, să aibă rolul principal în societate, să se bucure şi să beneficieze nestînjenit de drepturile şi libertăţile adevăratei democraţii socialiste — premisa fundamentală a înfloririi depline a personalităţii umane. Aceasta înseamnă, în fond, socialismul pentru care am luptat, pe care îl făurim şi-l desăvîrşim în România" (p. 94).

Noul umanism este nu numai obiectivul strategic, dar şi condiţia esenţială a procesului revoluţionar în care întregul nostru popor se află angajat. De aceea se impune luarea în considerare, într-o măsură sporită, a rolului factorului subiectiv în strategia acţiunii sociale; de aceea activităţilor politico-ideologice şi cultural-educative le revin sarcini de maximă importanţă în etapa actuală. „În perioada făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate, un rol tot mai important are activitatea teoretică, ideologică şi politică, munca educativă de formare a omului nou, constructor conştient al noii orînduiri sociale. Fără nici o îndoială că pentru realizarea acestei orînduiri sînt necesare nu numai mijloace materiale, ci, în primul rînd, transformarea omului. Pînă la urmă, omul este forţa hotărîtoare a tuturor transformărilor revoluţionare din societate, din lume. Omului trebuie să-i acordăm deci toată atenţia, transformării lui. Trebuie să asigurăm crearea omului de tip nou, revoluţionar, combativ, ferm, care să asigure făurirea noii orînduiri sociale" (p. 112).

Dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane presupune dezvoltarea spiritului patriotic, cultivarea devotamentului faţă de idealurile socialismului şi comunismului, asumarea valorilor eticii şi echităţii socialiste ca valori proprii, formarea spiritului critic şi revoluţionar; ea presupune totodată şi o foarte bună pregătire profesională şi o educaţie multilaterală, prin muncă şi pentru muncă. În Raportul prezentat la Congresul al XII-lea al P.C.R., secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, arată, în acest sens: „Munca este uriaşul laborator în care se plămădesc personalităţile cu adevărat proeminente, se afirmă talentele autentice, se nasc geniile, se făuresc capodoperele — atît pe planul creaţiei materiale, cît şi al culturii" (p. 133).

Concretizarea acestui model al omului nou, al personalităţii clădite, în societatea socialistă este comunistul, prototipul uman al acestei societăţi. El, precizează secretarul general al partidului, „trebuie să reprezinte un înalt exemplu de devotament şi dăruire revoluţionară în lupta şi munca pentru construcţia socialismului, punînd pe primul plan interesele generale ale societăţii, ale poporului, cauza partidului, propăşirea patriei. În muncă, în viaţă, în societate şi familie, în toate împrejurările, comunistul trebuie

să aibă o atitudine înaintată, să fie un model de principialitate, autoexigență și responsabilitate" (p. 147).

A fi comunist de omenie este o indicație pe care tovarășul Nicolae Ceaușescu a formulat-o tocmai în spiritul acestui nou umanism, a umanismului socialist. Pentru că, așa cum arată în Cuvîntarea rostită la încheierea lucrărilor Congresului al XII-lea al P.C.R., „noi, națiunea noastră, poporul nostru, cînd vorbim de om, de omenie, vorbim de Om cu O mare, pentru că e om acela care-și servește patria, care nu o trădează niciodată !" (p.153).

SOLUȚIONAREA REVOLUȚIONARĂ, PROFUND UMANISTĂ A PROBLEMEI NAȚIONALE — O MARE REALIZARE A CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE DIN ROMÂNIA

DE

VASILE RUS

Una din marile cuceriri ale construcției socialiste din patria noastră, ale politicii Partidului Comunist Român este rezolvarea revoluționară, profund umanistă, pentru prima dată în țara noastră, a problemei naționale, asigurarea unor condiții egale de muncă și de viață pentru toți cetățenii patriei fără deosebire de naționalitate. "Constituie o mîndrie pentru partidul și statul nostru socialist, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, felul cum au rezolvat această problemă, ce poate constitui, fără falsă modestie, un exemplu pentru multe state ale lumii" [1]. Această mare realizare este relevată și în Programul partidului, în care se arată: „Aplicînd neabătut principiile socialismului științific, partidul a asigurat lichidarea pentru totdeauna a asupririi și inegalității, realizarea deplinei egalități în drepturi a tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naționalitate sau rasă. Rezolvarea problemei naționale se materializează în asigurarea condițiilor pentru participarea activă a tuturor cetățenilor la viața economico-socială, la conducerea diferitelor sectoare de activitate, a întregii societăți, precum și în asigurarea învățămîntului în limba maternă și a dreptului de folosire liberă a acesteia" [2]. În strînsă unitate frățească, poporul român și naționalitățile conlocuitoare alcătuiesc marea familie a României socialiste, muncesc umăr la umăr, însuflețiți de patriotism fierbinte, pentru înflorirea și progresul patriei comune.

Experiența Partidului Comunist Român, a României socialiste în soluționarea problemei naționale, în întărirea unității tuturor oamenilor

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Plenara comună a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și a Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale*, în ziarul „Scînteia" nr. 12212 din 26 noiembrie 1981.

[2] *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Edit. politică, 1975, p. 150.

muncii fără deosebire de naționalitate oferă numeroase elemente originale care îmbogățesc teoria socialismului științific în această privință.

Potrivit concepției partidului nostru, *problemele evoluției națiunii în socialism trebuie abordate în unitate organică cu problemele naționalităților conlocuitoare.* Aceasta, deoarece avem de a face cu procese comune care privesc deopotrivă poporul român și naționalitățile conlocuitoare, avem de a face cu aceiași factori obiectivi care determină viața întregii populații a țării fără deosebire de naționalitate. Soluționarea problemei naționale a însemnat îmbinarea creatoare de către partidul nostru și în acest domeniu, a generalului și particularului. „Problema națională, politica față de naționalități, subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu pot fi just înțelese și soluționate decît în cadrul politicii generale, al luptei revoluționare și muncii unite de făurire a socialismului și comunismului"[3]. Politica Partidului Comunist Român de înflorire multilaterală și de afirmare a potențelor creatoare este o parte integrantă a politicii partidului de construire a societății socialiste.

În abordarea și rezolvarea problemei naționale în țara noastră, Partidul Comunist Român a pornit de la principiul formulat încă de Marx, potrivit căruia un popor care aspiră la libertate poate să o dobîndească numai cu condiția recunoașterii acestui drept pentru toate celelalte națiuni și naționalități, numai cu condiția lichidării oricărei opresiuni naționale [4]. În țara noastră a fost lichidată pentru totdeauna orice inegalitate națională. Constituția Republicii Socialiste România — carta libertăților socialiste ale întregului popor — creează cadrul politic și instituțional pentru exercitarea în fapt și garantarea egalității depline în drepturi a tuturor cetățenilor fără deosebire de naționalitate, pedepsind prin lege orice propagandă naționalist-șovinistă, orice atițare a urii de rasă sau națională. „Cetățenii Republicii Socialiste România, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex, sau religie — se consfințește în Constituție — sînt egali în drepturi în toate domeniile vieții economice, politice, juridice, sociale și culturale. Statul garantează egalitatea în drepturi a cetățenilor, nici o îngrădire a acestor drepturi și nici o deosebire în exercitarea lor pe temeiul naționalității, rasei, sexului sau religiei nu sînt îngăduite. Orice manifestare având ca scop stabilirea unor asemenea îngrădiri, propaganda naționalist-șovină, atițarea urii de rasă sau naționale, sînt pedepsite prin lege" [5].

Experiența țării noastre pune în evidență legătura strînsă, indisolubilă dintre necesitatea rezolvării problemei naționale ca componentă organică a procesului de edificare a societății noastre socialiste și *necesitatea asigurării bazelor economice și social-politice ale libertăților și drepturilor sociale de care se bucură toți oamenii muncii.* Pe bună dreptate arată tovarășul Nicolae Ceaușescu că problema națională reprezintă „... o parte a revoluției proletare, a construcției socialiste și comuniste, a făuririi, vieții noi, în care fiecare om, fiecare cetățean, indiferent de naționalitate,

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *România p e drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 15, București, Edit. politică, 1978, p. 564.

[4] Vezi, K. Marx și Fr. Engels, *Opere,* vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 145.

[5] *Constituția Republicii Socialiste România,* Consiliul de Stat, Sectorul Buletinului oficial și al publicațiilor legislative, 1980, p. 6.

să se poată bucura din plin de cuceririle civilizației, să poată participa activ la făurirea conștientă a propriului său viitor" [6].

Una din coordonatele fundamentale ale rezolvării marxist-leniniste a problemei naționale în țara noastră o constituie *instaurarea puterii politice a clasei muncitoare, în alianță cu țărănimea și cu celelalte categorii de oameni ai muncii de la orașe și sate*, lichidarea oricărui fel de exploatare socială și națională prin desființarea claselor exploatatoare și a proprietății privat-capitaliste asupra mijloacelor de producție. Relațiile socialiste, proprietatea socialistă, baza economică a egalității sociale a tuturor oamenilor muncii, a prieteniei dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare — asigură poziția absolut egală a tuturor cetățenilor față de mijloacele de producție, realizarea pentru toți a dreptului la muncă și a retribuției după calitatea și cantitatea muncii depuse.

Egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor patriei fără deosebire de naționalitate este asigurată de dezvoltarea continuă a industriei, agriculturii, științei și învățămîntului. „În fond egalitatea în drepturi se realizează numai atunci cînd sînt create condiții egale în muncă și de trai, cînd se acționează pentru a se făuri o puternică bază materială care să asigure oamenilor muncii o viață cu adevărat liberă și independentă" [7]. În această privință este hotărîtoare *dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării*, înflorirea economică a tuturor județelor și localităților. Egalitatea deplină în drepturi necesită în primul rînd asigurarea dreptului de a munci, drept care se poate realiza numai odată cu dezvoltarea forțelor de producție.

Partidul Comunist Român a considerat că înfăptuirea industrializării, transformarea socialistă a agriculturii, dezvoltarea intensivă și modernizarea continuă a acesteia, crearea unei puternice baze tehnice și materiale în toate județele și zonele țării constituie premisa principală a deplinei egalități în drepturi pentru toți oamenii muncii fără deosebire de naționalitate. De aceea partidul nostru acordă o atenție deosebită *repartizării judicioase a forțelor de producție, pe întreg teritoriul patriei noastre*. Diferite zone ale țării, altădată menținute în înapoiere economică, printre care și cele în care alături de populația română locuiesc, muncesc oameni ai muncii de alte naționalități, cunosc un ritm accentuat de dezvoltare economică. Județe cum sînt Covasna, Harghita, Sălaj, Satu-Mare, Bistrița-Năsăud și altele care erau rămase mai în urmă au înregistrat progrese însemnate pe linia industrializării și dezvoltării lor economice. Așa de exemplu, în aceste județe s-au realizat în cincinalul 1976—1980 ritmuri medii anuale de creștere a producției nete industriale de 12—21 la sută și chiar mai mari, superioare ritmului mediu anual de 10,1 la sută realizat la nivelul economiei naționale.

În anul 1980, toate județele țării dețineau capacități pentru o producție industrială anuală de cel puțin 10 miliarde lei, îndeplinindu-se astfel unul din principalele obiective stabilite de Congresul al XI-lea al partidului.

Îmbunătățirea repartizării teritoriale a forțelor de producție a dus la modificări pozitive în structura populației ocupate, prin creșterea numă-

---

[6] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Edit. politică, 1976, p. 234.

[7] *Frăția dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare. Documente ale Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1973, p. 92—93.

rului de personal muncitor raportat la 1000 de locuitori, în județele mai puțin dezvoltate: în județul Bistrița-Năsăud de la 179 în 1975, la 249 în 1980; în județul Covasna, de la 276, la 325; în județul Sălaj, de la 169, la 241 [8].

Și în cincinalul 1981—1985 se va continua politica de amplasare rațională a forțelor de producție pe teritoriu, „asigurîndu-se dezvoltarea echilibrată în perspectivă a tuturor zonelor, apropierea județelor în ce privește nivelul producției globale pe locuitor și folosirea resurselor de muncă, sistematizarea și modernizarea rețelei de localități urbane și rurale, ridicarea gradului general de civilizație al tuturor regiunilor țării" [9].

Obiectivul major al Programului-Directivă în profil teritorial îl constituie realizarea în fiecare județ a unei producții globale — din domeniile industrial, agricol, din construcții, transporturi, servicii și alte ramuri — de cel puțin 70 mii lei pe locuitor și asigurarea unui grad de ocupare a forței de muncă de cel puțin 400 persoane la o mie de locuitori. Avînd în vedere că între județe există deosebiri în ce privește numărul populației, acest indicator nou — introdus în fundamentarea și practica repartizării teritoriale a forțelor de producție din indicația tovarășului Nicolae Ceaușescu — va determina accelerarea procesului de dezvoltare armonioasă a tuturor județelor.

O altă coordonată majoră a asigurării egalității depline între poporul român și naționalitățile conlocuitoare o constituie *înflorirea în întreaga țară a științei, artei și culturii*. Preocupîndu-se de dezvoltarea bazei materiale, de repartizarea ei rațională pe întregul teritoriu al țării, Partidul Comunist Român promovează totodată o politică înțeleaptă de dezvoltare neîncetată a bazei materiale a învățămîntului, științei și culturii în toate localitățile țării, de asigurare a cadrelor de intelectuali, de stimulare și afirmare pretutindeni a creației științifice și cultural artistice.

În țara noastră funcționează numeroase instituții artistice ale naționalităților conlocuitoare: teatre și secții teatrale, formații cultural-artistice, instituții de cultură specializate. Vorbește elocvent despre grija partidului și statului nostru față de viața spirituală a naționalităților conlocuitoare faptul că în România sînt șase teatre în limba maghiară — fără să mai vorbim de activitatea caselor de cultură acolo unde nu sînt teatre —, două teatre în limba germană și un teatru, în limba idiș — printre puținele din lume. În limbile naționalităților conlocuitoare se transmit, la programele de radio și televiziune, mii de ore anual. Apar 52 ziare, reviste și alte publicații periodice în limbile naționalităților conlocuitoare, într-un tiraj de peste 1.320.000 de exemplare la o apariție [10]. Funcționează o editură specializată pentru tipărituri în limbile naționalităților și secții aferente la celelalte edituri. Sînt editate anual cărți și broșuri într-un tiraj de milioane de exemplare. Dintre cele 3.810 titluri, editate în anul 1980 de editurile de stat, 529 titluri au fost în limbile naționalităților conlocuitoare; tot în anul 1980, dintr-un tiraj total de cărți și broșuri (exprimat

---

[8] Vezi, *Comunicatul cu privire la îndeplinirea planului național unic de dezvoltare economico-socială a Republicii Socialiste România în perioada 1976—1980*, Ziarul „Scînteia" nr. 11956,30 ianuarie, 1981.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 39—40.

[10] Vezi, *Anuarul statistic al R.S.R.*, 1981, 634—637.

în mii exemplare) de 76.060, în limbile naționalităților conlocuitoare s-a ajuns la un tiraj (în mii de exemplare) de 4.063 [11].

La cunoașterea și prețuirea reciprocă a valorilor culturale, la cultivarea idealului de frăție dintre oamenii muncii români și cei din rîndurile naționalităților conlocuitoare contribuie și faptul că lucrări ale creatorilor în limbile naționalităților conlocuitoare sînt traduse în limba română, iar lucrările scriitorilor români sînt traduse în limbile maghiară, germană, sîrbă, ucraineană etc. Datorită grijii partidului, a secretarului său general, activitatea editorială în limbile naționalităților conlocuitoare este mai bogată și mai diversă ca oricînd. Sînt întrunite toate condițiile ca această activitate să obțină noi succese.

Întîlnirile conducerii partidului și statului nostru, ale tovarășului Nicolae Ceaușescu cu intelectualii maghiari, germani și de alte naționalități din țara noastră evidențiază cu putere adeziunea deplină a oamenilor de cultură din rîndul naționalităților conlocuitoare la politica partidului nostru, voința lor de a-și pune talentul, cunoștințele, puterea de muncă, alături de intelectualitatea română, în slujba înfloririi vieții spirituale a patriei noastre.

Deplina egalitate în drepturi, condițiile asigurate pentru dezvoltarea spirituală a naționalităților conlocuitoare își găsesc o importantă expresie în faptul că *porțile învățămîntului de toate gradele le sînt larg deschise.* Tinerilor din rîndul naționalităților conlocuitoare li se asigură condiții egale de a se pregăti în orice formă de învățămînt și de a fi repartizați în orice loc de muncă, în raport cu nevoile economiei și vieții sociale, cu pregătirea și aptitudinile lor. În unitățile administrativ-teritoriale locuite și de populație de altă naționalitate decît cea română funcționează, în conformitate cu normele unitare de structură, unități de învățămînt, secții, clase sau grupe cu predarea și în limbile naționalităților respective.

Pentru a putea participa activ la întreaga viață politică, economică și social-culturală a țării, tinerilor din rîndul naționalităților conlocuitoare li se asigură însușirea limbii române. În acest scop, în unitățile de învățămînt primar, gimnazial și liceal, cu predarea în limbile naționalităților conlocuitoare, se studiează limba română, iar unele discipline, prevăzute în planul de învățămînt, se predau în limba română. Părinții sau tinerii aparținînd naționalităților conlocuitoare pot opta pentru înscrierea în unitatea de învățămînt cu predarea în limba naționalității respective sau în limba română. Tinerilor aparținînd naționalităților conlocuitoare care frecventează unități de învățămînt cu predare în limba română, li se asigură, la cerere, în condițiile Legii învățămîntului, ca obiect de studiu, și limba naționalității lor.

La concursurile de admitere, potrivit legii, candidații din rîndul naționalităților conlocuitoare au dreptul de a susține probele în limba naționalității lor la disciplinele pe care le-au studiat în această limbă. Pentru desfășurarea învățămîntului în limbile naționalităților conlocuitoare Ministerul Educației și Învățămîntului asigură pregătirea și perfecționarea personalului didactic, precum și manuale și alte materiale didactice necesare. Se poate spune că nu există domeniu al învățămîntului superior, ca și domeniu de cercetare, în care tinerii patriei noastre, fără deosebire de naționalitate, să nu aibă acces, să nu-și poată pune în valoare capacitatea în mod nestingherit.

[11] *Op. cit.*, p. 638.

Școala din România socialistă, prin structura ei, reprezintă un mijloc puternic pentru apropierea între tinerii de toate naționalitățile, pentru educarea lor în spiritul prieteniei frățești și al patriotismului socialist, exprimă profundul democratism al orînduirii noastre socialiste.

Rezolvarea problemei naționale în România își găsește expresia în participarea reprezentanților oamenilor muncii de toate naționalitățile în organele centrale și locale ale puterii de stat, unde se dezbat și se hotărăsc problemele care privesc prezentul și viitorul țării, în participarea la întreaga activitate economică, politică, socială a patriei noastre. La alegerile din luna martie 1980 pentru Marea Adunare Națională, unicul organ legiuitor al țării, au fost aleși 369 deputați, din care 332 sînt români, 29 maghiari, 6 germani, 2 de alte naționalități.

Oamenii muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare sînt reprezentați în Consiliul de Stat și în guvern. Același lucru este valabil și pentru organele administrației de stat. În consiliile populare, naționalitățile conlocuitoare sînt reprezentate în raport cu ponderea lor în cadrul populației totale din fiecare județ și localitate.

În rîndurile Partidului Comunist Român se reflectă, de asemenea, structura națională a populației țării, fiind cuprinși cei mai înaintați oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate. În Comitetul Central, în comitetele județene, municipale și comunale, în conducerile organizațiilor de partid din întreprinderi, instituții, școli și de la sate un important număr de activiști provin din rîndul naționalităților conlocuitoare. Un mare număr de oameni ai muncii, aparținînd naționalităților conlocuitoare, activează în organizațiile de masă și obștești, în organizațiile cooperatiste și uniunile de creatori, participă în mod organizat, alături de români, la întreaga viață politică și socială. Toate acestea sînt o expresie concretă a egalității în drepturi instaurată în viața socială din patria noastră în anii socialismului, o expresie a unității și coeziunii poporului nostru, a deplinei identități de țeluri și aspirații a tuturor oamenilor muncii.

Cerințele dezvoltării democratismului socialist, ale valorificării și mai intense a energiilor creatoare ale naționalităților conlocuitoare în cadrul efortului întregului popor pentru propășirea continuă a patriei au pus în evidență necesitatea construirii unor organisme cu caracter reprezentativ al naționalităților conlocuitoare, care să aducă o contribuție activă la înfăptuirea politicii partidului. În acest sens, din inițiativa conducerii partidului, au fost înființate, în luna octombrie 1968, Consiliul oamenilor muncii de naționalitate maghiară și cel de naționalitate germană cu sediile la București, iar în județe au fost înființate 15 consilii ale oamenilor muncii de naționalitate maghiară, 10 consilii ale oamenilor muncii de naționalitate germană, două consilii ale oamenilor muncii de naționalitate sîrbă și două consilii de naționalitate ucraineană. Aceste organisme de largă reprezentare democratică, componente ale Frontului Democrației și Unității Socialiste, asigură o participare mai intensă a naționalităților conlocuitoare, alături de poporul român, sub conducerea partidului, la întreaga viață economică, politică și culturală a patriei, contribuie la întărirea unității întregului popor, la lupta pentru socialism.

În cadrul amplei activități politice, ideologice și cultural-educative de masă ce se desfășoară în întreaga țară se integrează în mod organic, ca parte componentă, *munca cultural-educativă de masă desfășurată în*

rîndul populației de alte naționalități. Cultivarea dragostei față de patrie, față de partid și cauza socialismului, dezvoltarea noii atitudini față de muncă și avutul obștesc, întărirea spiritului de răspundere față de îndatoririle sociale, participarea activă la rezolvarea problemelor obștești, cimentarea frăției dintre oamenii muncii de diferite naționalități au devenit trăsături caracteristice societății socialiste. Se impune intensificarea muncii educative, de combatere a oricăror manifestări de naționalism și șovinism, sub orice formă s-ar manifesta acestea. Oamenii muncii din România, fără deosebire de naționalitate, au aceleași interese și năzuințe — făurirea unității întregului popor în jurul partidului, în lupta pentru edificarea noii societăți. „Nu trebuie să uităm nici un moment, arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, că mai pot apare însă unele manifestări naționaliste, șoviniste, că mai pot pătrunde diferite influențe străine din afară. De aceea, în activitatea noastră, trebuie să combatem cu toată fermitatea manifestările străine concepției noastre revoluționare, să facem totul ca oamenii muncii din patria noastră, fără deosebire de naționalitate, întregul nostru popor să-și unească și mai strîns forțele pentru a-și făuri viitorul în mod conștient, în deplină libertate și independență" [12].

Concepția filozofică despre lume și societate a partidului nostru, materialismul dialectic și istoric, pătrunde adînc în conștiința poporului muncitor, acționează puternic asupra proceselor obiective de dezvoltare a societății socialiste, contribuie din plin la desfășurarea lor, la punerea în mișcare a tuturor forțelor sociale care pot înfăptui prefacerile revoluționare din țara noastră. Rezultatul practic de o însemnătate extrem de mare al creșterii conștiinței socialiste a oamenilor muncii români, maghiari, germani și de alte naționalități este sporirea continuă a activității și inițiativei creatoare a maselor în lupta pentru rezolvarea sarcinilor pe care construcția socialistă le pune în fața lor. Intensificarea activității de educație, dezvoltarea învățămîntului, științei, artei și a vieții cultural-artistice, întreaga activitate ideologică, vor contribui și în viitor la ridicarea nivelului de cultură și civilizație al tuturor cetățenilor fără deosebire de naționalitate, la mobilizarea activă a maselor la înfăptuirea Programului partidului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Adunarea solemnă din Capitală cu prilejul aniversării a 60 de ani de la făurirea Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1981, p. 29.

SURSELE TEORETICO-FILOZOFICE ALE ORIENTĂRILOR DE PSIHOLOGIE UMANISTĂ

DE

ELENA ZAMFIR

1. REACȚII LA PSIHOLOGIA TRADIȚIONALĂ

Dezvoltarea rapidă și masivă a psihologiei a urmat inițial „patern-ul" oricărei științe : pentru a putea înțelege fenomenele complexe din cîmpul propriu de studiu, trebuiau lămurite mai întîi fenomenele simple, elementare ale psihicului uman, cum sînt senzația, percepția, memoria etc. Rareori apăreau în cîmpul cercetării — și atunci în abordări deabia schițate — , procese și sentimente psihice mai complexe, ca idealuri, aspirații, dragoste, autorealizare, fericire etc. Dacă din punctul de vedere al strategiei de dezvoltare a științei acest lucru este firesc, din punctul de vedere al așteptărilor nutrite în legătură cu explicațiile riguros științifice ale complexității psihicului uman, situația este dezamăgitoare. Probleme vitale pentru om, cum sînt sensul vieții, fericirea, valoarea, idealul, afirmarea umană, alienarea, înțelegerea mutuală ș.a. nu-și găsesc în stadiul actual al științelor omului, al psihologiei, instrumentele necesare investigării și soluționării lor. Un asemenea proiect (e drept, uneori mult prea ambițios) este înscris în orientările programatice de *psihologie umanistă* care depășesc însă cu mult limitele stricte ale disciplinei psihologice, vizînd un program mai larg de reconstrucție umană, cu puternice implicații filozofice și sociologice.

Se prefigurează o serie de întrebări care revin aproape obsedant în variate forme și în diferite contexte teoretice : nu este posibilă, oare, o modificare a strategiei științelor despre om în general, a psihologiei în special, care să fie mai adaptată exigențelor practicii omului contemporan ? ; mai precis, nu este, oare, posibilă abordarea frontală a fenomenelor psihice de înaltă complexitate, simultan cu cele simple ? ; este posibilă, oare, o modalitate de investigare științifică a celor dintîi în condițiile în care nu avem încă o înțelegere a celor din urmă ?

Pe acest fundal e necesar să luăm în considerare și o anumită criză, nu numai de ordin teoretico-științific, dar și de ordin uman, a celor două mari orientări existente în psihologia tradițională (lucrul este valabil în special pentru psihologia americană, dar nu numai pentru ea) : *freudismul* și *behaviorismul*.

Rev. filoz., **XXIX**, *2*, p. 146–185, București, 1982

Meritul istoric al *freudismului* a constat în ruptura hotărîtă cu tradiția fiziologistă și punerea bazelor unei psihologii calitative. Fenomenele psihice au devenit obiect direct al investigației, chiar dacă se cunoșteau puține lucruri despre baza lor fiziologică. O gamă extrem de largă de manifestări psihice au intrat în sfera cercetării, de la visuri, lapsusuri, manifestări psihologice ale vieții cotidiene, pînă la cele mai înalte manifestări spirituale cum sînt cele legate de artă. Pe lîngă contribuția teoretică însemnată a freudismului la elaborarea unui număr impresionant de mare de concepte care la ora actuală sînt curent utilizate în psihologie, nu trebuie ignorată contribuția sa decisivă la întemeierea unei terapeutici psihologice propriu-zise. Psihanalistul a reprezentat primul specialist care a utilizat tehnici strict psihologice, iar nu bio-chimice, în tratarea bolilor mentale. Terapeutica psihologică modernă datorează enorm experienței freudiste în special, celei psihanalitice în general. Terapia psihanalistă a dezvoltat ideea de reconstrucție a normalității psihice, unde pacientul este cel care joacă un rol activ. Psihanalistul furnizează doar oportunități unei autocunoașteri de sine și, pe această bază, *regîndirii* propriei vieți psihice. Este de notat, de asemenea, contribuția psihanalizei la o reorientare importantă în sistemul de valori al culturii de tip occidental. După o perioadă lungă de ascetism întruchipat în numeroase „patternuri" culturale cu rol inhibitiv și frustrant pentru individ, freudismul a impus o reconsiderare a raportului dintre corp și spirit. Corpul uman a fost reabilitat, pus în drepturile sale. A fost recunoscută și promovată importanța necesităților biologice fundamentale ale omului, exercitîndu-se în acest sens importante presiuni orientate spre modificarea unor mentalități referitoare la comportamentul uman biologic și în special la cel sexual.

În ciuda popularității încă mari a curentului freudist, modelul său teoretic s-a erodat mult în ultimele decenii. Se poate spune că psihanaliza, cel puțin cea de tip clasic-freudist, a fost deja trecută în arhiva psihologiei, ultimele rămășițe continuînd să supraviețuiească în activitatea curentă a unui număr încă important de psihanaliști practicieni.

Modelul freudist, dincolo de dificultățile sale strict științifice, a fost ținta și a unor critici mai generale, pe care le-am putea numi „*umaniste*". După primul șoc produs de schimbarea cadrului de analiză a comportamentului și personalității individului, mulți au constatat că există numeroase nepotriviri între modelul freudist al omului și imaginea pe care acesta și-o face despre el însuși, în diferite sfere ale reflecției spirituale : filozofie, artă, morală etc.

Criticile „umaniste" la adresa freudismului ar putea fi rezumate astfel :

— subliniind, pe bună dreptate, apartenența omului la regnul animal, importanța corpului și a nevoilor biologice, freudismul a tins să reducă complexitatea existenței umane la baza sa biologică, punînd deseori în centrul sistemului uman i n s t i n c t u l s e x u a l. Este și cazul lui Adler, care căuta în i n f e r i o r i t a t e a f i z i c ă cauza fundamentală a

multora dintre patologiile psihice. Pornind de la necesităţile biologice, de la instinct, interpretările date unor fenomene psihologice complexe caracteristice existenţei umane par inacceptabil de simplificatoare. Este cazul încercărilor de explicaţie freudistă a artei, a idealurilor umane în general;

— omul este privit fundamental ca o fiinţă bolnavă care are nevoie de tratament. Multe dintre manifestările specifice condiţiei umane tind a fi interpretate ca expresii simbolice ale unei frustrări biologice esenţiale, a traumelor produse în procesul socializării cît şi a structurilor socio-culturale considerate ca represive din punct de vedere biologic. Nu este întîmplător că freudismul a accentuat activitatea de tratament, de recuperare a patologiilor psihologice, fiindu-i absolut străin procesul de dezvoltare umană. Charlotte Bühler, una dintre întemeietoarele psihologiei umaniste, formula această estimare în următorii termeni : „Atît Freud cît şi Adler, ca psihiatrii, căutau să explice mintea omului pornind dintr-o perspectivă fundată pe boală, în timp ce noi, ca psihologi umanişti, am ales mintea sănătoasă ca punct de plecare" [1].

Curentul *behaviorist* reprezintă o cu totul altă abordare decît cel psihanalist freudist. Accentul este pus pe comportament şi pe factorii obiectivi care-l determină. Atitudinea antisubiectivistă este aproape ostentativă. Psihologul behaviorist consideră că singura realitate umană ce reprezintă un obiect legitim de cercetare este comportamentul obiectiv, aşa cum poate fi el observat, înregistrat, măsurat, în timp ce subiectivitatea apare ca un fel de epifenomen. Ea este lipsită de autonomie ontologică, un fel de umbră platonică a comportamentului obiectiv şi, din această cauză, complet neinteresantă pentru cercetător. Omul este conceput astfel ca un mecanism în care comportamentul reprezintă mereu un răspuns la stimulii exteriori. Unul dintre cei mai faimoşi reprezentanţi ai behaviorismului, B. Skinner, a exprimat această poziţie într-o manieră brutal de netă, în eseul filozofic de mare popularitate, *Dincolo de libertate şi demnitate*. Comportamentul uman este riguros determinat. Omul de ştiinţă nu poate accepta nici un „joc" în funcţionarea mecanismului implacabil al determinării comportamentului.

Dacă behaviorismul a contribuit substanţial la înţelegerea unor procese obiective de determinare a comportamentului uman pe baza cărora s-au elaborat chiar tehnici destul de eficace de schimbare a acestuia, el a apărut în ultimul timp a fi o abordare mult prea unilaterală şi deformantă. De aceea, din perspectiva psihologiei umaniste cîteva critici globale pot fi formulate şi aici :

— În primul rînd, eliminarea programatică, odată cu subiectivitatea, a unor componente cruciale pentru condiţia omului contemporan : sensul vieţii, idealul, valoarea etc.

---

[1] Journal of Humanistic Psychology, vol. 19, nr. 1/1979, p. 5—21.

— Imaginea omului-mașină, propusă de behaviorism, contravine realității umane. Existența sa nu apare a fi integral determinată de factori exteriori. Ea nu este un sistem pasiv, lipsit de inițiativă, neintenționată, ci, dimpotrivă, un sistem activ cu o importantă marjă de libertate de a se autodefini, autocontrola, autodezvolta, autodepăși ca personalitate distinctă. Din această cauză omul se consideră responsabil de ceea ce face;

— Behaviorismul tinde către o practică apreciată de mulți teoreticieni ca fiind constrîngătoare, manipulativă și deci imorală. Modelul ideal de societate care se desprinde din această practică este unul tehnocratic, o societate „robotizată" în care individul este programat și controlat de forțe exterioare lui.

Ca rezultat al totalei insatisfacții față de vechile tendințe reducționiste, mecaniciste sau atomiste din psihologie, a apărut o însemnată presiune spre abordarea în cîmpul științelor despre om, în cîmpul filozofiei și cu mijloace tipic științifice, a problematicii umane ignorate și care este înalt relevantă uman. Această stare de fapt reprezintă una din cauzele apariției *psihologiei umaniste* care s-a afirmat, după cum apreciază Maslow, ca o „a treia forță" în psihologia americană, primele două fiind socotite psihanaliza și behaviorismul. Noua orientare a primit denumirea de „umanistă" din două motive esențiale: în primul rînd, unul referitor la obiectul său: omul privit în complexitatea aspectelor lui esențiale și specifice. Psihologii, teoreticienii, filozofii care se înscriu în această orientare își pun programatic ca temă de studiu profunzimile aspectelor multiple ale vieții psihice cele mai semnificative uman; în al doilea rînd din cauza orientării ei explicite care nu se vrea o descriere neutră, indiferentă a realității umane, ci una angajantă, în ultimă instanță, un instrument al omului contemporan în vederea propriei sale construcții și reconstrucții. Ca reprezentanți de frunte ai acestor orientări întîlnim pe Abraham H. Maslow, Gordon Allport, Clark E. Moustakas, G. Murphy, Henrry Muray, Charlotte Buhler, James F. T. Bugental, Rollo May, Carl Rogers, Anthony J. Sutich, Jhon Cohen, Albert Wellek etc. care prin lucrările lor au pus bazele teoretice ale noii filozofii umane. Ca intenție, psihologia umanistă, nu dorește crearea unei paradigme alternative la psihologiile existente; ea se gîndește mai mult a fi complementară acestora.

Pronunțîndu-se împotriva dihotomiilor de tip pro-freudism, anti-freudism/ pro-behaviorism, anti-behaviorism/ același Maslow, care de fapt a adus poate contribuția cea mai activă, decisivă la constituirea noii orientări, se caracteriza pe el însuși astfel: „Eu sînt freudian și sînt behaviorist și sînt totodată și umanist". Desigur că asemenea declarații de principiu trebuie luate cu multă prudență. În fapt, dacă am analiza „paradigmele" celor trei orientări, am găsi prea puține canale de comunicație și mult mai multă, ca să utilizăm termenul lui Th. Kuhn, incomensurabilitate. În momentul de față nici nu poate fi vorba de o sinteză a acestor trei „paradigme".

2. FENOMENOLOGIA ŞI EXISTENŢIALISMUL CA SURSE DE BAZĂ ÎN APARIŢIA PSIHOLOGIEI UMANISTE

Nu este surprinzător faptul că noile orientări ale psihologiei umaniste datorită problematicii umane largi filozofice şi-au găsit rezerve importante şi surse de inspiraţie mai mult în gîndirea filozofică decît în ştiinţa psihologică propriu-zisă. Deşi există o mulţime de surse teoretice şi filozofice care şi-au adus contribuţia la constituirea acestor orientări, aportul cel mai preţios şi substanţial l-au adus cele două mari curente filozofice de larg răsunet : fenomenologia şi existenţialismul. Într-un fel, aceste teorii filozofice sînt ele însele complementare. Ambele îşi propun să aducă în centrul meditaţiei omul în subiectivitatea sa, accentuînd în mod special problemele conştiinţei umane şi specificul ei. În fapt, fenomenologia este mai puţin un sistem filozofic sistematic închegat, cît un program riguros metodologic de analiză a conştiinţei umane. La rîndul său, existenţialismul, nemulţumit de caracterul abstract, general, al abordării problematicii umane din filozofia tradiţională, a încercat o recentrare dramatică a reflecţiei asupra condiţiei umane în unicitatea şi concretitudinea sa. Nu este întîmplător faptul că existenţialismul a apelat în mod direct la metoda fenomenologică pentru a-şi realiza obiectivul propus (vezi Heidegger, Sartre, G. Marcel). Prin deschiderea spre problematica concretă a omului, spre subiectivitatea acestuia, în condiţiile în care atît ştiinţele umane cît şi filozofia timpului erau tentate de o abordare mai universalistă, unde omul cu problemele sale concrete nu-şi putea găsi locul decît în mod vag şi marginal, este lesne de înţeles de ce fenomenologia şi existenţialismul au avut un larg impact asupra tuturor disciplinelor spirituale.

Chiar întemeietorul fenomenologiei, E. Husserl a avut o serioasă pregătire psihologică. În operele sale el a făcut numeroase sugestii de utilizare a metodei fenomenologice în practica acestei discipline. În anii '30 şi '40, ideea aplicării metodei fenomenologice în psihologie şi psihiatrie a prins rapid teren în Europa, extinzîndu-se din Germania, în Franţa şi Anglia. Prin această filieră apare apoi în S.U.A. psihologia umanistă, răspîndindu-se aici cu repeziciune în anii '50 şi '60 şi avînd apoi tendinţa să „recolonizeze" Europa.

Psihologia umanistă a făcut apel din plin la semnificaţiile conceptului de „intenţionalitate", prezent în centrul fenomenologiei. El indică gradul de orientare a conştiinţei către ceva, apropierea ei de lumea lucrurilor înconjurătoare. De fapt, intenţionalitatea poate juca aici şi rolul firului conducător al comportamentului uman : „Nu există dragoste fără cineva iubit, dorit, nu există ură fără un obiect al ei, nu există speranţă fără o lume care să promită etc...." [2]. Ch. Buhler este şi ea adeptă a deschiderii teoretice pe care acest concept îl realizează în cercetarea subiectivităţii : „Intenţionalitatea apare ca suflet al persoanei însăşi şi al motivaţiei sale...

[2] *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychologies*, by Henry Misiak, New York, London, 1973, p. 8.

Fenomenologia lui Husserl refuză distincția dintre „conștiință" și „lucruri", pentru a pune în evidență doar raportul dintre ele" [3]. De asemenea, psihologia umanistă s-a sprijinit mult și pe conceptul de „interioritate" din filozofia lui Kierkegaard. „Pentru reflecția subiectivă, adevărul devine un fapt al apropierii, al interiorității, al subiectivității". Acest tip de ontologie prezintă foarte mare interes pentru scopurile urmărite de cercetările psihologiei umaniste. După cum sintetic le prezenta Joe Edward Morris, ele se referă la „accentul pe persoană ca un model important al sinelui individual și al unicității umanului; la un model teoretic pozitiv al persoanei ca activă, liberă, responsabilă și angajată într-un proces constant al devenirii; la o teorie a cunoașterii bazată pe relații experimentate la și cu realitatea; la sinele ca un suflet central al persoanei; la intenționalitatea ca bază a autodescoperirii; la creativitate ca o caracteristică universal umană" [4].

Filozofia existențialistă a influențat într-o altă direcție psihologia umanistă, nu atît ca metodă (care este în primul rînd fenomenologică) ci ca atitudine generală față de om și receptivitate la problematica lui. În acest sens doar o parte din optica generală a filozofiei existențialiste a avut răsunet în psihologia umanistă. Dramatismul împins pînă la tragic, specific contextului socio-cultural al Europei dintre cele două războaie și imediat după, nu a avut nici un ecou. Nu trebuie deci să așteptăm să regăsim în psihologia umanistă actuală temele concrete, unele din ele devenite desuete, ale existențialismului german și în special al celui francez. Ideea absurdului de exemplu, centrală pentru existențialismul francez, este complet străină noilor orientări umaniste. Mai degrabă am putea spune că existențialismul a influențat prin anumite accente pe care le-a pus în analiza multiplelor ipostaze ale omului concret în viața lui de zi cu zi, prin anumite perspective pe care le-a deschis și a căror importanță umană au demonstrat-o, iar nu prin spiritul său teoretic și ideologic propriu-zis.

Ca și fenomenologia, existențialismul a accentuat, cu și mai multă forță de convingere, importanța subiectivității umane concrete. Filozofia tradițională, ca de exemplu cea hegeliană, avea o viziune raționalistă asupra omului. Tipică pentru om era considerarea conștiinței într-o formă abstractă, mai mult teoretică, adică *a ceea ce știe omul*. Raționalitatea era definită într-un context general, abstract. Pentru existențialiști, omul este o ființă concretă, definită în multiple situații de viață. Important este deci modul în care el trăiește, gîndește, simte efectiv situația sa particulară. Omul în general este înlocuit astfel cu *omul-în-situație*, cu problemele lui multiple ce se degajă „*aici și acum*". Este firesc ca această viziune să caute a explora viața cotidiană a omului, relațiile sale concrete cu ceilalți și cu el însuși. Perspectiva însăși se modifică. Existențialismul încetează a privi omul din exterior, în mod obiectiv. El îl vede din interiorul

[3] „Journal of Humanistic Psychology", vol. 19, nr. 1/1979, p. 5—21.
[4] *Ibidem*.

profunzimilor sale subiective. Omul este în primul rînd așa cum se definește el însuși. Este totalitatea raporturilor sale interioare la situațiile lui de viață.

O altă idee cu rezonanță pentru orientările noi umaniste a fost aceea a libertății existențialiste. După existențialiști, omul este liber în mod absolut; el își poate alege fără ca nimeni să-l poată constrînge propria sa esență. Accentuarea libertății ca o caracteristică fundamentală a existenței umane are mai multe implicații. În primul rînd, libertatea poate fi gîndită ca autonomie a omului în raport cu forțele exterioare. Omul este *propriul său proiect.* „Omul este ceea ce se face"; rezultatul alegerilor sale. De aici, psihologia umanistă va dezvolta întreaga sa teorie asupra formării individului pe linia autoconstrucției sale. Fiecare moment reprezintă posibilitatea unei alegeri cu totul independentă, continuitatea este ruptă; determinismul rigid al trecutului, suspendat; omul nu este doar istoria sa, ci opțiunea sa actuală. Centrarea pe *„aici și acum"* ca sursă a constituirii umanului va reprezenta o trăsătură definitorie a psihologiei umaniste. Tot în această idee se originează posibilitatea de principiu a unei atitudini active a omului față de el însuși, în procesul prezent de autoconstituire. Interesant de notat în acest context că ideea de *dezvoltare plenară umană*, care semnifică un concept cheie a paradigmei psihologiei umaniste este complet străină existențialismului.

În acord cu Carl Rogers, se poate spune că „în principal, psihologia umanistă a încorporat teoriile despre subiectivitate în două modalități: a. în justificarea abordării problematicii umane spre o nouă definiție a științei omului a cărei origine este desigur în matricea imediatității experienței personale subiective; b. în înțelegerea persoanei ca *subiect* sau *sine* (ce sînt eu real, cum pot eu să ajung la profunzimile sinelui? cum pot eu să devin eu însumi? [5].

Pe lîngă aceste elemente de contact ale filozofiei fenomenologice și existențialiste cu orientările psihologiei umaniste, sînt și multe alte aspecte care le separă și le dau un drum diferit. Tipul de epistemologie implicat de psihologia umanistă are analiza subiectivității ca privilegiată nu în sine, ci în procesul de auto-descoperire și auto-dezvăluire a individului în raport cu ceilalți. Rolul subiectivității în procesele de formare și structurare a grupului este esențial aici. Omul are nevoie de descoperirea propriilor lui potențe interioare nu pentru a se manifesta el însuși doar ca personalitate distinctă, izolată, ci pentru a putea coopera și înțelege mai bine pe ceilalți. Resursele adînci ale esenței umane sînt puse în valoare doar prin confruntări succesive în experiența zilnică a relațiilor dintre indivizi. Norma de bază a analizei este *reciprocitatea umană*. De aceea, tehnicile fundamentale utilizate în experimentele legate de calitatea relațiilor interpersonale sînt centrate pe imperativul „aici și acum".

Fenomenologia pornește de la o schimbare fundamentală de optică în cercetare. M. Ponty descrie în următorii termeni această perspectivă fenomenologică: „Întregul univers al științei este construit pe lumea în calitatea ei de experiență directă; și dacă vrem să definim riguros obiectul

[5] *Ibidem.*

științei însăși trebuie să începem cu reconsiderarea experienței fundamentale a lumii în care știința este o expresie a ei de ordin secund" [6]. În termeni mai tranșanți, psihologul fenomenolog Robert B. Mac Leod, într-un provocator studiu intitulat *Concepția newtoniană și darwiniană asupra omului și unele alternative*, publicat în 1970, consideră „fenomenologia ca o provocare fundamentală la concepția științifică tradițională despre om și despre relațiile lui cu lumea. Diferența dintre cele două perspective e următoarea: omul de știință tradițional începe cu presupoziția că omul este o parte a lumii, fenomenologia începe cu cercetarea experienței în care lumea este o parte" [7]. Experiența trăită, imediată, reprezintă obiectul privilegiat al fenomenologiei. Subiectul este în acest caz într-o poziție specială față de obiectul său: el poate intui printr-un contact direct, imediat, realitatea. Spre deosebire de psihologia tradițională care se ocupa de comportamentul obiectiv sau de efectele materiale ale proceselor psihologice, fenomenologia propune o explorare calitativă a experienței umane în general, a subiectivității ca realitate definitorie pentru om în special. Ea nu exclude alte abordări, ci se considera complementară acestora. Se deschide posibilitatea sau cel puțin făgăduiala cercetării directe a celor mai complexe fenomene psihologice la care psihologia tradițională cu metodele ei nu avea acces. Unii teoreticieni considerau abordarea fenomenologică doar ca o „propedeutică" a psihologiei, o analiză inițială capabilă a ajuta la formularea mai bună a problemelor ce urmează a fi investigate cu o pluralitate de instrumente teoretice și metodologice.

Fenomenologia a orientat cercetarea psihologică în cîteva direcții de mare interes: de pildă, a subliniat importanța abordării holistice a conștiinței împotriva vechiului asociaționism; a pus accentul pe structura conștiinței, influențînd astfel psihologia gestaltistă; a introdus ideea de intenționalitate cu semnificațiile ei majore pentru subiectivitatea umană.

Dacă ne gîndim că cele mai caracteristice manifestări ale existenței umane — aspirații, valori, idealuri, intenții — își găsesc mai mult o realitate subiectivă decît una obiectivă, înțelegem de ce fenomenologia, dezvoltînd o metodologie de descriere și explorare sistematică chiar dacă uneori superficială — a fenomenelor subiective, a putut stîrni interesul unor teoreticieni și psihologi de prestigiu. Reacția era de așteptat. Behaviorismul nega complet caracterul relativ autonom al realității subiective proclamînd ostentativ eliminarea subiectului din sfera de preocupări a psihologiei. Freudismul, deși a dezvoltat o amplă metodologie de analiză a subiectivului, îl considera pe acesta ca o realitate secundă, sediul cel mai adesea al autoiluziilor, al manifestărilor deghizate, al impulsurilor instinctuale refulate. Conștiința umană nu era considerată în mod pozitiv. Ea reprezenta mai mult forme variate mascate ale vieții instinctuale. Fenomenologia, pe drept cuvînt, cerea o reconsiderare totală a subiectivității. Conștiința umană este o parte constitutivă a existenței umane, ireductibilă la datul biologic. Ea are o semnificație în sine care trebuie descifrată, nefiind un simplu mijloc de acces către viața biologic-instinctuală. Nu discutăm aici implicațiile puternic idealiste ale fenomenologiei. De fapt,

---

[6] *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychological*, p. 41
[7] *Ibidem*, p. 53.

nu acestea au influențat noile orientări psihologice umaniste. Avem în vedere doar apelul făcut la reabilitarea importanței subiectivului ca expresie esențială a esenței umane. Ignorarea acestuia înseamnă în fapt o simplificare excesivă a existenței umane, eliminarea din cîmpul preocupărilor a unora dintre cele mai specifice caracteristici ale omului. Putem astfel afirma că nu sistemul filozofic fenomenologic, cu toate semnificațiile sale de tip idealist, așa cum s-a constituit în atmosfera spirituală a Germaniei de la începutul secolului nostru, a influențat orientările de psihologie umanistă, ci metoda fenomenologică cu accentul dramatic pus pe aprecierea subiectivității ca domeniu existențial independent, ca realitate fundamentală pentru om, cu un statut organic de sine stătător.

De asemenea, după cum afirma Rollo May, autor al unei influente culegeri de studii intitulată semnificativ *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (1958): „Filozofia existențialistă are o marcată deformare din faptul că este expresia unei crize" [8]. El se detașează de extremismul unor teze existențialiste, ca de exemplu: „afirmarea de către Sartre a umanismului necondiționat, bazat pe libertate care, prin absolutitatea ei devine lipsită de sens". Comentînd celebra afirmație a lui Sartre „libertatea este existența și în ea existența precede esența", el arată că „o asemenea poziție exclude complet adevărul, știința și moralitatea" [9].

În același timp, existențialismul a promovat un individualism teoretic. Omul este o persoană unică și esența lui se poate afirma izolat. Abordarea nonteoretică a omului este înlocuită cu cea idiografică. Fiecare om este un eveniment unic, absolut în univers și trebuie luat ca atare. Individul reprezintă în el însuși un întreg armonios care trebuie înțeles în unicitatea sa. Această perspectivă se va regăsi în psihologia umanistă în specificul relației terapeutice dintre psiholog și pacient. Psihologul, psihanalistul este doar un „consilier", un „reflector" al gîndirii subective care nu își impune propriile sale scheme.Existențialismul a adus în tratarea omului o altă abordare decît cea de tip psihanalitic. Dacă psihanaliza punea accentul pe inconștient, existențialismul a pus în prim plan acțiunile conștiente. Omul este „conștiința sa concretă". Nu instinctul ci conștiința apare ca o forță interioară puternică, demiurgică.

Cu toate acestea, existențialismul și fenomenologia au exercitat asupra psihologiei umaniste doar o influență difuză, iar nu una de substanță. Ele au avut aici semnificație mai mult prin atmosfera creată în jurul înțelegerii și definirii omului, prin schimbarea radicală a unghiului de atac în cercetarea subiectivității însăși, prin accentuarea experienței umane zilnice. Modelul uman propriu-zis susținut de psihologia umanistă aduce o viziune proprie despre om, esența umană și relațiile interpersonale, diferită în multe privințe de cel promovat de existențialism sau fenomenologie.

---

[8] *Readings in Humanistic Psychology*, ed. by Anthony J. Sutich and Miles A. Vich, New York, London, 1969, p. 236–237.

[9] *Ibidem*.

ȘTIINȚA, VALORILE ȘI UMANISMUL

PROBLEME SOCIAL—ETICE ȘI UMANE ALE ȘTIINȚEI CONTEMPORANE*

DE

I. T. FROLOV
(U.R.S.S.)

Traversăm o perioadă grea și primejdioasă a istoriei civilizației noastre, cînd este pusă în pericol însăși existența ei. Deși atotputernic, omul se poate dovedi derezonabil și inuman dacă puterea sa este măsurată în „unități de distrugere" și nu de creație... Tocmai de aceea, pe semne, omenirea își pune astăzi mai stăruitor ca oricînd în trecut problemele fundamentale ale existenței și dezvoltării sale, în particular problema pe care o ridică posibilitatea ca o civilizație edificată cu atîtea eforturi să fie atît de ușor nimicită. Așa s-a întîmplat întotdeauna în istoria umanității, cînd asupra ei a planat un pericol — local sau, ca în prezent, global. Desigur, rolul hotărîtor îl joacă în prezent forța și influența ideilor socialismului și comunismului, exemplul lor practic, inclusiv cel moral. Acesta este lucrul de căpetenie, cel ce dă omului și omenirii speranța în viitor, deși, firește, nu suprimă pentru ea problema lui a fi sau a nu fi.

Printre ceilalți factori de cea mai mare importanță ai vieții contemporane, știința este supusă și ea judecății morale a umanității. Aprecierea umanistă, etică a rolului și însemnătății științei în viața omului și a omenirii reprezintă unul din semnele neliniștii acute și încordate cu care ne apropiem de hotarul celui de-al treilea mileniu.

„Știință și umanism", „om-știință-etică", „știință și morală" — astfel de îmbinări de noțiuni au devenit curente în tratatele filozofice și în discursurile politice, în predicile religioase și în operele literare, în monologurile și dialogurile de pe scenă, la cinematograf, la televiziune, în fine în declarațiile publice ale oamenilor de știință înșiși, și nu mai încape îndoială că în toate acestea se reflectă anumite particularități ale științei contemporane în interconexiunile ei cu omul și cu societatea. Dar ce anume ține aici realmente de știința însăși și ce este adus din afara ei (cu succes sau nu — aceasta e o altă chestiune) ca urmare a acțiunii crescînde a altor sfere ale culturii, a condițiilor și factorilor existenței și funcționării ei în lumea contemporană? Se pune, deci, o întrebare de importanță fundamentală: problemele social-etice și umanitare ale științei, despre care se vorbește atîta astăzi, sînt oare probleme esențiale ale însești științei contemporane sau sînt probleme ale societății contemporane, neliniștită de posibilele consecințe catastrofale ale aplicării unora din descoperirile științei, dacă acestea vor scăpa controlului etico-social și umanist? Este oare permisă, în general, astăzi o asemenea disjuncție între țelurile și aspirațiile științei și cele ale societății și în ce forme poate fi realizată o

---

* Articolul de față a fost scris pe baza referatului pregătit de autor pentru cea de-a treia Consfătuire unională sovietică consacrată problemelor filozofice ale științelor contemporane ale naturii.

unitate reală între ele? Încercînd să examinăm fără prevenţie răspunsurile deja existente şi pe cele posibile la aceste întrebări, ne dăm seama că ele au un caracter complex, dialectic-contradictoriu şi că nu încheie ceva deja realizat, ci invită, mai degrabă, la noi cercetări [1].

1. ŞTIINŢA ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ ŞI LUMEA CONTEMPORANĂ A ŞTIINŢEI: NOILE TENDINŢE ÎN FUNDAMENTELE ŞI ORIENTĂRILE EI SOCIALE ŞI FILOZOFICE; OMUL CA SUBIECT ŞI OBIECT AL CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE, „SOCIOLOGIZAREA" ŞI "UMANIZAREA" ŞTIINŢEI

Uriaşa creştere a rolului ştiinţei în viaţa societăţii contemporane este un lucru îndeobşte cunoscut, asupra căruia nu are rost să stăruim aici. Oricine va admite că revoluţia ştiinţifico-tehnică din zilele noastre a avut ca rezultat transformarea ştiinţei într-o forţă de producţie principală a societăţii. Fiind ea însăşi o instituţie socială aparte, ştiinţa s-a dovedit a depinde în mod esenţial de forma — socialistă sau capitalistă — în care se realizează funcţionarea ei. Ea a devenit o forţă de masă şi colectivă atît prin tipul organizării sale, cît şi prin modalităţile de cercetare, care presupun adesea concentrarea unor uriaşe resurse materiale şi umane.

Nu este vorba însă numai despre aceasta. Pentru ceea ce ne preocupă aici, mai semnificativ e, pare-se, faptul că ştiinţa contemporană, producînd schimbări palpabile în sfera producţiei materiale, devine unul din factorii hotărîtori ai transformărilor sociale, ai dezvoltării învăţămîntului şi culturii. Şi în acest sens ea se dovedeşte a fi în principiu o forţă ce contribuie la dezvoltarea omului însuşi, a aptitudinilor şi talentelor lui creatoare. Numai că, după cum a remarcat încă Marx, în societatea împărţită în clase antagoniste pînă şi lumina pură a ştiinţei nu poate străluci altfel decît pe fundalul ignoranţei. Această situaţie îşi află expresie şi în faptul că ştiinţa contemporană nu are o mare însemnătate (iar uneori nu are nici una) în viaţa majorităţii oamenilor, inclusiv cînd e vorba de populaţia

---

[1] Autorul se sprijină aici pe rezultatele investigaţiilor efectuate deja în U.R.S.S. şi publicate într-o serie de articole şi cărţi. A se vedea, în special: *Problema ţennosti v filosofii*, M.—L. 1966; *Nauka i nravstvennost*, M., 1971; *Nauka, etika, gumanizm*. Masă rotundă a revistei "Voprosî filosofii", 1973, nr. 6 şi 8; *Celovek—nauka—tehnica*, M., 1973; V. S. Şvîrev, E. G. Iudin, *Mirovozzrenceskaia oţenka nauki: kritika burjuaznîh konţepţii ştientizma i antiştientizma*, M., 1973; E. A. Mamciur, *Ţennostnie faktorî v poznavatelnoi deiatelnosti ucennogo*, în „Voprosî filosofii", 1973, nr. 9; B. G. Kuzneţov, *Ţennost poznaniia*, M., 1975; *Filosofiia marksizma i sovremennaia naucino—tehniceskaia revoliuţiia. XV Vsemirnii filosofskii kongress*. M., 1977; *NTR i soţialno-eticeskie problemî*, M., 1977; P. N. Fedoseev, *Filosofiia i mirovozzrenceskie problemî sovremennoi nauki*, în „Voprosî filosofii", 1978, nr. 12, 1979, nr. 1,; A. F. Şişkin, *Celoveceskaia priroda i nravstvennost*, M., 1979, *Naucinie issledovaniia i celoveceskie potrebnosti*. Materialele întîlnirii de la Moscova a experţilor în proiectul U.N.E.S.C.O., M., 1979; *Nauka v soţialnîh, gnoseologhiceskih i ţennostnîh aspektah*, M., 1980 ş. a. Se cuvine remarcată seria de articole din revista „Voprosî filosofii" sub titlul de rubrică „*Celovek, nauka, tehnika*" (1973 şi în continuare), în revistele „Priroda", „Vestnik Akademii Mediţinskih nauk S.S.S.R." (1980, nr. 4). Autorul a publicat referitor la aceste teme peste 50 de articole, broşuri, cărţi, referate de expert întocmite pentru organizaţii internaţionale ş. a., în limba rusă şi în alte limbi, începînd cu aticolele *Kommunizm i nauka* (1959), *Soiuz nauki i demokraţii* (1965), *Gumanisticeskii smîsl naucino—tehniceskoi revoliuţii* (1970), *Sovremennaia nauka i gumanizm* (1973) şi terminînd cu cărţile *Progress nauki i budușcee celoveka* (1975) şi *Perspektivi celoveka* (1979). În articolul de faţă sînt generalizate unele rezultate ale muncii filozofice depuse de mine în aceste direcţii şi se încearcă totodată punerea unor noi probleme pentru cercetări ulterioare.

multor țări dezvoltate din punct de vedere industrial. Iar legat de problemele care ne interesează, nu putem să nu observăm că știința contemporană în multe cazuri nu numai că nu micșorează, ci dimpotrivă, adîncește „falia umană". Se știe, bunăoară, că numai în anul 1979 în lume au murit de foame 50 de milioane de oameni, iar 900 milioane de locuitori ai Terrei erau analfabeți. Contribuind la creșterea cunoașterii, știința duce în același timp la o și mai mare înstrăinare a omului, care și altminteri a ajuns în capitalism la forme amenințătoare (așa-numita „criză a identității" [2] ș.a.). Aceasta își găsește expresie în faptul că „producția științifică" de masă dă naștere „lucrătorului parțial", întocmai ca și marea producție industrială. Ca urmare a aplicării cuceririlor științei contemporane la tehnologiile tradiționale, se ascute întregul complex de probleme globale ale contemporaneității, înainte de toate în interacțiunea dintre societate și natură. Aspectul cel mai important ține însă de faptul că știința, fiind pusă în slujba militarismului, contribuie la teribila cursă a înarmărilor, ce duce lumea spre abisul catastrofei termonucleare. De aceea nu se poate discuta cît de cît serios despre problemele etico-sociale și umane ale științei contemporane fără a lua în considerare, bunăoară, faptul că, potrivit datelor O.N.U., în prezent sînt ocupați în sfera militară peste 25% din numărul total al oamenilor de știință, că aceasta înghite 40% (peste 500 miliarde de dolari) din totalul cheltuielilor alocate lucrărilor de cercetare științifică și dezvoltare.

Aceasta explică nu doar deziluzia față de știință, ci și teama în fața ei, ca în fața unei „amenințări" : în Occident ea este înfățișată uneori ca un fel de „cutie a Pandorei", ce ascunde nu numai comori, ci și nenumărate nenorociri pentru om. „Critica științei" făcută de stînga radicală, critică ce s-a constituit ca un nou curent de gîndire și ca revendicare a „contraculturii", capătă în Occident o tot mai mare răspîndire și devine unul din atributele esențiale ale conștiinței de masă de orientare antiscientistă.

Se creează o situație, interpretată adesea ca o „criză a științei", ce afectează fundamentele și orientările ei sociale și filozofice. Și aici vedem cel puțin două fenomene net conturate ce-și croiesc drum ca tendințe în orientările sociale și filozofice ale științei însăși și sugerează căi de depășire a acestei crize.

În primul rînd, știința ca formă aparte a activității umane tinde să se reunească cu subiectul nemijlocit al acestei activități — omul, ceea ce se manifestă în faptul că, din socialmente înstrăinată, ea devine tot mai mult „uman comensurabilă", adică raportabilă la calitățile și nevoile umane ce se exprimă, ca să spunem așa, nu numai *în ultima instanță* — sub formă de obiective și rezultate sociale —, ci și nemijlocit. Aceasta se realizează pe calea sporirii tot mai accentuate a rolului omului ca subiect al activității științifice (puterea mijloacelor tehnice de cunoaștere, deși crește, începe să piardă totuși acea semnificație „demonică" ce i se atribuia în primele etape ale revoluției științifico-tehnice). În afară de aceasta, știința se inserează tot mai viguros nu numai în viața socială, ci și în viața individuală (uneori și în cea intimă) a omului, transformînd-o în mod esențial, subordonînd-o unor noi standarde și structuri, necunoscute în

[2] A se vedea în acest sens V. A. Engelhardt, *Nauka, tehnika, gumanizm*, în „Voprosî filosofii", nr. 8, 1980.

trecut. De o mare însemnătate este în acest proces și faptul că omul, în unitatea atributelor sale sociale și biologice, devine unul din obiectele principale ale cunoașterii științifice — al științelor naturii și al celor sociale. Și exigența unor particularități și condiții ale cercetării, ce se exprimă în necesitatea unei serii de reguli și interdicții specifice, deformează în mod esențial pînă și instrumente atît de neutre ale cunoașterii cum este experimentul, în direcția luării în considerare a numeroși factori ce nu țin nemijlocit de cercetarea însăși, dar pătrund în mod activ în ea și se manifestă ca obiectiv necesari. Aceasta face ca știința să fie și mai profund dependentă de societate, adică și mai „sociologizată", dar totodată această legătură pare a se individualiza, capătă, într-un fel, un caracter personal, își pierde în bună măsură formele anonim-înstrăinate.

În al doilea rînd (și legat de punctul precedent), tendința spre o tot mai accentuată și nemijlocită „sociologizare" și „umanizare" a științei contemporane reflectă procese mai generale, legate de necesitatea reglementării social-etice și umaniste a științei, dirijării ei la scară națională, regională și — ceea ce e foarte important — globală. Firește, într-un fel sînt conștientizate și se exprimă aceste tendințe în capitalism, și altfel în socialism, și acest caracter lăuntric-contradictoriu al lor pare a caracteriza în cel mai înalt grad particularitățile dezvoltării științei contemporane. Este vorba, bineînțeles, nu numai de reglementarea și dirijarea ce se realizează pe cale instituțională, ci și de acțiunea socialmente semnificativă a principiilor social-etice și umaniste, ce îndeplinesc un rol regulativ în știință la nivelul conștiinței savanților, al conștiinței lor de sine, al eticii lor. Avem în vedere orientarea filozofică — științifică și axiologică — a științei și a oamenilor de știință, și tocmai în această privință se observă un element nou, care se exprimă uneori printr-o opoziție radicală față de ceea ce știința și societatea știau pînă acum.

De regulă, această nouă situație este pusă în legătură, înainte de toate, cu o serie de schimbări interne (bunăoară, în sfera metodologiei științelor aceasta își găsește expresie în abandonarea pozițiilor și orientărilor neopozitiviste, care săraceau posibilitățile cunoașterii științifice), precum și cu o nouă înțelegere a locului și rolului științei în sistemul culturii contemporane. Această din urmă tendință se conturează astăzi cel mai pregnant în cadrul criticii așa-numitului scientism, a absolutizării perspectivei științifico-tehnice în soluționarea problemelor umane fundamentale, ca opusă perspectivei sociale și umaniste.

Se știe că Ch. Snow a descris odinioară această situație ca alternativă a celor „două culturi" — cultura științifico-tehnică și cea artistic-umanistă. Discuțiile asupra acestor probleme, care au căpătat amploare și în U.R.S.S. în disputa dintre „fizicieni" și „lirici", au evidențiat atît inconsistența pretențiilor demăsurate ale scientismului și ale formei sale extreme — tehnicismul, cît și necesitatea unei dezvoltări mai organice a culturii în ansamblu, inclusiv a sferelor ei umanistice, interacțiunea științei și artei etc., dar mai cu seamă necesitatea unei *științe despre om* în parametrii lui sociali și individuali. Acest din urmă punct dobîndește o importanță capitală dat fiind că în prezent nu numai scientismul, ci și tehnicismul frust „se împacă" exterior, bunăoară, cu interesul față de artă sau de politică înțeles ca un „hobby", în timp ce, pe de altă parte, resping, cu aroganță *știința și cultura umanistă în ansamblu*, și în aceasta rezidă rolul

lor nociv antiumanist, anticultural, cu atît mai accentuat cu cît creşte mai mult prestigiul social al ştiinţei şi tehnicii.

Astăzi mai mult ca oricînd în trecut, caracterul complex, neunivoc al legăturilor şi relaţiilor existente în societatea omenească îşi pune amprenta pe numeroase probleme ştiinţifice, care dobîndesc astfel nu numai noi parametri şi noi dimensiuni, ci şi o nouă *calitate*. Dovadă sînt, bunăoară, aşa-numitele probleme globale, a căror evoluţie a relevat insuficienţa oricărei soluţii ştiinţifico-tehnice ce ar fi formulată în afara unui larg context filozofic şi ar face abstracţie de aspectele sociale şi umane ale acestor probleme.

Dar, în timp ce gîndirea marxistă a atras atenţia din capul locului asupra acestui lucru, şi, bazîndu-se pe tradiţiile clasice corespunzătoare, a început să dezvolte intens — îndeosebi în anii '60 şi '70 — cercetările complexe, inclusiv în analiza problemelor globale, curentele de gîndire aflate în afara acestor tradiţii fie că le ignoră pînă în prezent, fie că ajung la ele într-o formă extrem de contradictorie, pe calea „încercărilor şi erorilor". Pentru a ne convinge de aceasta, este suficient să menţionăm, de pildă, evoluţia ideilor şi a orientării metodologice ce poate fi urmărită în interpretarea problemelor globale ale contemporaneităţii şi a modurilor de a le soluţiona preconizate de „Clubul de la Roma".

Se ştie că dacă în primele rapoarte către „Clubul de la Roma" s-a acordat o însemnătate precumpănitoare aspectelor ştiinţifico-tehnice, ulterior s-a acordat tot mai multă atenţie factorilor sociali şi umani, trataţi, ce-i drept, într-o formă foarte abstractă şi, în particular, fără a ţine seamă de deosebirile dintre socialism şi capitalism şi de avantajele celui dintîi. În ceea ce priveşte ultima carte a preşedintelui „Clubului de la Roma" A. Peccei, *Calitatea umană*, şi raportul intitulat *Orizontul fără limite al învăţării* [3], în ele se remarcă, dimpotrivă, o vădită înclinare antropologică şi, ca o contrapondere a scientismului, accentul este pus pe schimbarea omului ca premisă şi bază a tuturor celorlalte schimbări (inclusiv a celor sociale). Firește, şi aceasta este o unilateralitate, care face ca programul propus de autorii „Clubului de la Roma" să fie foarte nerealist.

Nu se poate însă să nu dăm atenţie multor idei juste din punct de vedere marxist, care merg tocmai în direcţia antiscientistă şi antitehnicistă de care vorbeam adineauri. Astfel, autorii văd necesitatea studierii neîntîrziate a „elementului uman", a problematicii globale, menţionînd în legătură cu aceasta dezamăgirea în privinţa omnipotenţei tehnicii şi scepticismul din ce în ce mai mare pe care-l suscită deciziile ce pun principalul accent pe ştiinţă şi tehnică şi nu iau în considerare acţiunea lor asupra omului. Este necesar, în opinia lor, ca tehnica să fie pusă în slujba oamenilor, iar nu oamenii în slujba tehnicii.

Cum se poate realiza acest deziderat? Din păcate, autorii raportului *Orizontul fără limite al învăţării* văd o singură cale, în esenţă iluministă: învăţarea (în sensul larg al cuvîntului, care include nu numai instrucţia, ci şi educaţia) îndeosebi învăţarea „inovatoare", care formează în individ „capacitatea de a prevedea evenimentele" (mai ales greutăţile ce ne aşteaptă

[3] Vezi Aurelio Peccei, *The Human Quality*, Pergamon Press. Oxford, 1977. James W. Botkin, M. Elmandra, M. Malitza, *No Limits to Learning, A Report to the Club of Rome*, Pergamon Press, 1979.

în viitor) și recomandă să fie promovat „principiul participării", adică un fel de orientare spre colaborare în adoptarea deciziilor, spre dialog și „angajare emoțională". În legătură cu aceasta autorii ajung la concluzia că *valorile* reprezintă elementul cel mai important al „învățării inovatoare". Referindu-se la rezultatele Celui de-al XVI-lea congres mondial de filozofie de la Düsseldorf (1978), ei se pronunță împotriva încercărilor neopozitiviste de a separa valorile de știință; după părerea lor, raționalitatea științifică trebuie privită în strînsă legătură cu valorile, și aceasta se referă și la politică, la orice strategie, program sau obiectiv.

Abordînd problema valorilor în legătură cu cunoașterea științifică, noi vom caracteriza însă sub aspecte întrucîtva diferite problemele social-etice și umane ale științei contemporane, și aceasta necesită o tratare separată.

2. CUNOAȘTEREA ȘI VALORILE; PRINCIPIUL OBIECTIVITĂȚII ÎN ȘTIINȚĂ ȘI ASPECTELE AXIOLOGICE ALE ADEVĂRULUI; VALOAREA ȘTIINȚEI, PSEUDOȘTIINȚA ȘI ANTIȘTIINȚA

Lăsăm de o parte analiza diferitelor definiții filozofice, nu o dată opuse, ale noțiunii de valoare, a istoricului apariției și dezvoltării acestei noțiuni în cadrul axiologiei burgheze; deși poate într-o măsură insuficientă, o asemenea analiză a fost făcută deja în literatura filozofică sovietică (a se vedea lucrările lui V. P. Tugarinov, O. G. Drobnițki, A. F. Șișkin ș.a.). Vom lua ca punct de plecare definiția, mai mult sau mai puțin recunoscută printre marxiști, potrivit căreia valoarea este o formă specifică de manifestare a relației dintre subiect și obiect, în care proprietățile obiectului sînt supuse aprecierii în conformitate cu modul în care satisfac trebuințele subiectului [4]. Acestea din urmă, fiind trebuințe ale unui subiect *social*, sînt generate de societate, ceea ce face ca aprecierea unora sau altora dintre fenomenele materiale sau ideale ale realității să aibă semnificație *socială*, permițînd omului să se orienteze liber (pe baza legităților cunoscute) în lumea înconjurătoare și să o transforme în procesul activității creatoare. Iar cum activitatea omului este orientată spre scopuri, ea posedă și anumite proprietăți axiologice, deoarece în cursul ei se realizează ceea ce *trebuie să devină* conform cu scopul. Aprecierea unui fenomen sau a altuia prin prisma scopului (raportul de finalitate) arată, poate, cel mai bine unitatea — în pofida deosebirilor — dintre abordarea axiologică și cea științifică, raportarea la scop fiind una din metodele eficiente de cunoaștere.

K. Marx a arătat în mod strălucit acest lucru, caracterizînd în primul rînd particularitățile activității practice de muncă a omului, în procesul căreia scopul dinainte fixat determină ca o lege modalitatea și caracterul acțiunilor sale. „Crearea practică a unei *lumi de obiecte* — scria el — *prelucrarea* naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică

[4] Încă Im. Kant, caracterizînd particularitățile judecății estetice, spunea că numim agreabil ceea ce ne desfată; frumos ceea ce ne place pur și simplu; bun — ceea ce este apreciat, aprobat, un lucru căruia i se atribuie o valoare obiectivă (Im. Kant, *Critica facultății de judecare*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1981, p. 102).

conștientă... omul produce chiar cînd e liber de necesitatea fizică și produce cu adevărat abia atunci cînd e liber de ea... Omul știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă; de aceea omul modelează materia și potrivit legilor frumosului" [5].

Marxismul extinde acest punct de vedere și asupra activității științifice. În consecință, în axiologia marxistă valorile nu numai că nu sînt separate de cunoașterea științifică, ci sînt privite într-o indisolubilă legătură și interacțiune cu aceasta. Principiul fundamental al cunoașterii științifice — cel al adevărului ei obiectiv — se îmbină organic cu prezența unor atitudini valorizatoare atît înăuntrul cunoașterii științifice însăși, care reprezintă atingerea unui scop determinat — adevărul — cu mijloace adecvate acestuia, cît și din partea societății, care raportează știința în ansamblu, înțeleasă ca mijloc specific uman de orientare a omului în lume, la scopurile sale, ce apar în calitate de criterii utilitar-practice și normative sau ideale ale aprecierii la care se ajunge în final.

Examinînd dintr-un asemenea unghi cunoașterea științifică și știința în ansamblu, noi o plasăm în cadrul relației subiect-obiect și o includem înainte de toate în sfera analizei metodologice, în cursul căreia se stabilește corespondența cunoștințelor cu realitatea. Ar fi de prisos să amintim aici tot ce ține de caracterizarea adevărului privit în acest plan. Este bine cunoscută definiția dată de V. I. Lenin adevărului *obiectiv* ca fiind acel conținut al reprezentărilor umane care există „independent de subiect, de omenire..." [6]. Și totuși: „Ce este adevărul?". Această întrebare se pune nu numai în interpretarea ei evanghelică — aceasta are și ea un anumit temei —, ci și în sensul pe care noi îl legăm cu atitudinea axiologică. Să-l amintim pe Hegel, care vorbea atît de poetic despre „curajul adevărului", despre credința în puterea rațiunii ca primă condiție a îndeletnicirilor științifice (pentru el — filozofice). „Omul — sublinia Hegel — trebuie să se cinstească pe sine și să se considere demn de ceea ce este mai înalt... Esența închisă sub lacăt a universului nu are în sine puterea care să poată opune rezistență curajului cunoașterii; ea este nevoită să se deschidă în fața lui, să-și întindă bogăția și adîncimile înaintea ochilor lui și să-i îngăduie să se bucure de ele" [7]. După cum vedem, cunoașterea și valorile interacționează aici organic, deoarece se exprimă deopotrivă prin esența creatoare, activă a omului [8].

Judecățile de valoare din știință, referitoare la structura logică a cunoașterii, bază axiologică a normelor metodologice și a relațiilor în interiorul comunității științifice, cel puțin în una din aceste sfere, sînt proprii nu numai științelor sociale și umane, unde sînt pur și simplu de neocolit, ci în egală măsură și științelor naturii, întrucît pătrund aici și prin orientarea filozofică și prin baza metodologică. Și în acest sens se poate spune

---

[5] K. Marx și Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 556.

[6] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, București, E.S.P.L.P., 1954, p. 114.

[7] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice. Logica*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1962, p. 36.

[8] Voi aminti în acest sens definiția „neriguroasă", poate, dar foarte interesantă, a lui F. M. Dostoievski: „...Adevărul este mai poetic decît tot ce se află pe lume, mai ales în starea lui cea mai pură" (F. M. Dostoievski, *Polnoe sobranie hudojestvennih proizvedenii*, t. XI, M.—L., 1929, p. 123).

că nu există știință detașată de valori. Pe de altă parte, faptul că activitatea cognitivă este orientată axiologic nu se exprimă în conținutul cunoașterii ca un element ce ar lipsi-o de atributul obiectivității. Desigur, aceasta nu înseamnă că în fiecare caz particular momentul axiologic, bunăoară în structura logică a cunoașterii și în sfera metodologiei acesteia, ar exercita doar o funcție constructivă. Rolul lui destructiv în știință a dus și duce, după cum știm, la crearea a tot felul de construcții pseudoștiințifice și antiștiințifice. Aceasta i-a și dat lui K. Marx odinioară temei să spună că „pe omul care încearcă să *ajusteze* știința la un punct de vedere luat nu din știință însăși (oricît de expusă la erori ar fi aceasta), ci *din afară*, la un punct de vedere dictat de interese *străine* științei și *exterioare* ei, pe un asemenea om eu îl numesc *josnic*" [9].

După cum se vede, Marx formulează o anumită apreciere a *conduitei* înăuntrul comunității științifice, pornind de la modul cum sînt respectate (sau încălcate) în activitatea cognitivă a omului de știință normele metodologice, ce se înfățișează sub formă de valori, dintre care principală este *căutarea adevărului;* iar aceasta presupune să fie lăsate de o parte interesele nu pur și simplu *exterioare* științei și numai pentru că sînt exterioare, ci interesele *străine* ei, și *de aceea* exterioare. Lucrul acesta se cere subliniat cu atît mai mult, cu cît orientarea axiologică a cunoașterii științifice (inclusiv orientarea filozofică și ideologică și, în acest sens, partinitatea), dacă este motivată obiectiv, adică dacă se dovedește ea însăși a fi *rezultatul* cunoașterii științifice, nu mai apare față de aceasta ca ceva străin, și de aceea exterior, capabil doar să deformeze adevărul. Aceasta este însă o problemă de sine stătătoare și vastă, care se cere examinată separat și depășește cadrul prezentului articol.

Sub aspectul care ne preocupă aici este important de menționat că criteriul adevărului obiectiv se extinde într-un anumit sens și asupra judecăților de valoare din știință, referitoare nu numai la structura logică a cunoașterii și la baza axiologică a normelor ei metodologice, ci și la orientarea filozofică, ideologică, la modul cum sînt înțelese scopurile generale ale cunoașterii științifice și mijloacele corespunzătoare lor. Iar pe planul acesta sîntem nevoiți să obiectăm nu numai împotriva afirmațiilor scientiste după care cunoașterea adevărată, obiectivă este opusă punctului de vedere axiologic, ce include aprecieri ideologice, umanitare și socialetice (J. Monod ș.a.), ci și împotriva concepțiilor post-pozitiviste din „filozofia științei" (Th. Kuhn, P. Feyerabend ș.a.) în care problema adevărului științific obiectiv în general este considerată aproape ca fiind lipsită de sens, iar diferitele moduri de a înțelege adevărul enunțurilor științifice sînt considerate dependente numai de „paradigma" adoptată [10].

Respingînd abordările relativiste, noi ne orientăm după concepția materialist-dialectică despre adevărul obiectiv, despre corelația dintre laturile lui relative și cele absolute; adevărul obiectiv ne apare, cum sublinia V. I. Lenin, și ca un fel de „măsură sau model obiectiv de care

---

[9] K. Marx și F. Engels, *Socineniia*, t. 26, ciast II, p. 125.

[10] A se vedea, de exemplu, Th. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice.* Autorul examinează aici paradigmele sub aspectul funcției lor normative (ca „seturi de prescripții", „modele îndeobște admise" etc.), deci ca valori, însă el respinge, în esență, criteriul adevărului obiectiv al cunoașterii, adică al corespondenței ei cu realitatea existentă în afara noastră și personal nu obiectează împotriva caracterizării acestei poziții drept relativistă.

se apropie cunoașterea noastră relativă" [11]. Este caracteristic faptul că V. I. Lenin utilizează în cazul de față tocmai aceste noțiuni — „măsură" și „model" — care marchează în mod pregnant și caracterul metodologic-normativ (și în acest sens, axiologic) al adevărului obiectiv, lucru accentuat și mai mult de teza leninistă că „adevărul este un proces" [12].

Pornind de la cele spuse, putem, pare-se, fără a șterge deosebirea calitativă dintre cunoașterea adevărului și atitudinea valorizatoare, să extindem și mai departe asupra acesteia din urmă unele caracteristici ale adevărului obiectiv, în particular unele ce privesc dialectica laturilor lui relative și absolute. Prin aceasta ajungem la recunoașterea nu numai a valorilor relative, ci și a unor valori absolute, universale, ce există în calitate de „măsură", „modele" etc. Sub aspectul care ne preocupă aici, cel al analizei atitudinilor valorizatoare în semnificația lor metodologică, aceasta ne poate furniza, cred, criterii sigure pentru deosebirea științei de construcțiile pseudoștiințifice și antiștiințifice.

Știința se sprijină pe o serie de valori metodologico-normative ce au în multe cazuri o semnificație absolută, universală (principii generale, legi ale activității cognitive — ale observației, experimentului, raționamentului etc.) și orice relativism poate doar să dilueze criteriul adevărului obiectiv al cunoașterii, ducînd la subiectivism. Pe de altă parte, cunoașterea *care se dezvoltă* introduce elemente de relativitate în adevărul însuși considerat ca proces și aici orice încălcare a principiului relativității poate duce la sclerozarea gîndirii, la dogmatism, autoritarism, care substituie cercetării simpla invocare a opiniei cutărei sau cutărei personalități proeminente, recunoscută ca autoritate supremă în momentul istoric respectiv. Tocmai pe astfel de abateri de la unitatea armonioasă a cunoașterii și valorilor se bazează pseudoștiința și antiștiința, care, în consecință, semnifică întotdeauna o încălcare a principiului adevărului obiectiv al cunoașterii și odată cu aceasta, fie dominația unor valori fals înțelese, fie negarea oricăror valori în general. Ce-i drept, în secolul nostru o asemenea atitudine nu este niciodată fățișă, încît despre falsitatea diverselor atitudini axiologice putem judeca numai raportîndu-le cu obiectivitate la rezultatele finale ale procesului la a cărui orientare generală participă.

Astfel de situații s-au putut observa nu odată în istoria științei. E suficient să amintim tentativele pseudo- și anti-științifice din trecutul nu prea îndepărtat, de a respinge, pornindu-se de la o falsă interpretare a unor teze filozofice deduse din principiile teoretice și metodologice ale materialismului dialectic, teoria relativității, cibernetica, iar cînd e vorba de genetică, de a crea pe deasupra o știință aparte, „materialist-dialectică", despre ereditate și variabilitatea ei, opusă celei „idealist-metafizice". Toate acestea erau însoțite nu numai de încercarea de a estompa granițele dintre adevăr și falsitate înăuntrul științei însăși, ci și de a opera o intersubstituire a lor, proces în care opțiunile valorizatoare erau supuse și ele la denaturări, imprimîndu-li-se un caracter *pseudodialectic*, aprioric și dogmatic, ceea ce crea un teren propice pentru concluzii *antidialectice*.

După cum vedem, deformarea relațiilor valorice înăuntrul unei științe sau al alteia duce la o deformare generală a înseși valorilor respec-

[11] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, p. 128.
[12] *Idem*, *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 170.

tive şi a valorii ştiinţei ca atare. Căci aceasta din urmă este legată nu numai de statutul ei social, ci este determinată şi de structura ei internă. Valoarea ştiinţei se manifestă în contextul general al activităţii umane ca un mijloc de atingere a scopurilor socialmente importante ale acestei activităţi. De aceasta se leagă aprecierea principială a ştiinţei în raporturile ei cu societatea şi cu individul uman, dar aceasta determină şi înţelegerea mai concretă a sensului şi a semnificaţiei orientative a principiilor (regulativelor) etico-sociale şi umane ale cunoaşterii ştiinţifice. Trecem acum la această problemă, care se cere examinată separat cu aplicare la ştiinţa contemporană.

3. PRINCIPIILE (REGULATIVELE) ETICO-SOCIALE ŞI UMANE ALE CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE CONTEMPORANE; ETICA ŞTIINŢEI, CODUL ETIC AL OMULUI DE ŞTIINŢĂ ŞI VALORILE ETICE COMUNE ALE OMENIRII

Aici se cuvine remarcat înainte de toate că în expunerea de pînă acum, menită să creeze şi anumite premise generale pentru analiza problemelor pe care le vom aborda acum, am vorbit invariabil despre ştiinţă în general, fără obişnuita ei împărţire în discipline numite „pure" sau fundamentale şi disciplinele aplicative. Sub aspectele care ne preocupă aici, deosebirea dintre cele două tipuri de discipline ştiinţifice (sau ştiinţe) este definită deseori în sensul că pentru cele dintîi valoarea supremă este adevărul, în timp ce pentru celelalte adevărul serveşte numai ca mijloc pentru atingerea unui scop practic. Altfel spus, în ştiinţele fundamentale adevărul este o valoare în sine, iar în cele aplicative — o valoare instrumentală. Această deosebire este esenţială; ea se leagă şi de gradul diferit de autonomie intrasocială a acestor ştiinţe şi este prelungită chiar în ideea că pentru ele există două sisteme calitativ diferite de raporturi axiologice — criterii sociale, orientări filozofice, principii etice şi umane.

Firește, pornind de aci, se pot explica uşor, de pildă, cauzele concepţiilor scientist-tehniciste, pragmatist-utilitare (cu menţiunea că toate acestea, bineînţeles, sînt proprii în principal lumii capitaliste) ca izvorînd îndeosebi din ştiinţele aplicate (ca şi cum acestea nu s-ar dezvolta şi în socialism). Mie mi se pare însă că în acest fel ne îndepărtăm de analiză şi în bună parte desfiinţăm, pur şi simplu, problema. Realitatea e că ea se pune din plin ca o problemă acută a *contemporaneităţii* abia cînd încetăm să absolutizăm deosebirile dintre ştiinţele fundamentale şi aplicative în ceea ce priveşte raportul lor cu adevărul şi valoarea şi începem să le considerăm ca formînd o *unitate* (fără a nega că între ele există anumite deosebiri).

De fapt, ştiinţa în ansamblu, ca o instituţie aparte a societăţii, îşi defineşte valoarea ca mijloc de atingere a scopurilor practice ale omenirii, şi aceasta se referă, prin urmare, nu numai la ştiinţele aplicate, ci şi la cele fundamentale (după principiul că „nu există nimic mai practic decît o teorie bună"). Tocmai ştiinţa în ansamblu (şi nu doar cea fundamentală) îşi poate îndeplini această funcţie socială fundamentală numai dacă îşi pune ca scop nemijlocit căutarea adevărului, consideră obiectivitatea cunoştinţei drept valoare supremă, nelăsîndu-se călăuzită de vreun „optim" accesibil în condiţiile date, cum se pretinde că ar trebui îndeobşte

să procedeze ştiinţele aplicate, inclusiv cele politice. Desigur, în ştiinţele fundamentale şi în cele aplicate aceste accente se distribuie diferit, dar principal rămîne elementul comun, care le uneşte şi care caracterizează ştiinţa în general drept căutare a adevărului şi mijloc de orientare a activităţii umane.

Lucrul acesta dobîndeşte o deosebită însemnătate atunci cînd ne adresăm principiilor etico-sociale şi umane ale cunoaşterii ştiinţifice, care îndeplinesc un important rol regulativ în condiţiile actuale. *Ştiinţă pentru om* — numai o asemenea orientare generală etico-socială, umană oferă, după opinia mea, o bază universală pentru aprecierea ştiinţei din unghiul capacităţii ei de *a servi* omului, al subordonării scopurilor ei imanente faţă de scopul general al dezvoltării sociale a omenirii, ceea ce face ca realizarea forţelor esenţiale ale omului să devină scop în sine. Şi nu întîmplător K. Marx spunea : „Societatea, adică omul însuşi în relaţiile lui sociale" [13]. Iar după F. M. Dostoievski, şi „Legea *eului* se contopeşte cu Legea umanismului". Desigur, noi ştim că F. M. Dostoievski (iar aceste vederi sînt împărtăşite astăzi de mulţi „critici ai ştiinţei") înclina deseori, ca şi L. N. Tolstoi, să prezinte cunoaşterea ştiinţifică (privită în opoziţie cu „înţelepciunea" de tip evanghelic) ca pe o forţă străină omului, pentru care acesta a trebuit să plătească un preţ disproporţionat de mare [14].

Se pune, aşadar, nu numai problema *valorii* adevărului, ci şi problema *preţului* lui, avînd ca „termen de referinţă" omul, *binele* omului. Binele acesta, ce-i drept, nu a fost niciodată definit cu precizie şi a avut întotdeauna un caracter *relativ*, umplîndu-se cu conţinut concret-istoric în funcţie de un variat complex de condiţii (inclusiv condiţii sociale, de clasă etc.) ; cu toate acestea el a funcţionat realmente ca un fel de valoare universală, şi aşa este tratat şi astăzi, cînd caracterizăm interesele şi ţelurile comunismului drept general-umane, cel puţin din perspectiva noastră. Iată de ce în privinţa acestui punct de plecare nu este admisibil nici un fel de relativism, fiindcă el ar submina însăşi baza eticii umaniste. Nu se pune problema de a opta între etic (uman) şi relativ-etic (oportun, necesar). Acesta ar însemna, cum bine a subliniat A. Schweizer, cel puţin o *încălcare* parţială a unor principii fundamentale ale eticii şi umanismului" [15].

Aceste reflecţii, care, la prima vedere, par poate cam prea generale, au un conţinut cît se poate de concret, determinat, între altele, de situaţia existentă actualmente în ştiinţă în legătură cu omul şi cu societatea. Tocmai astăzi se pune, probabil, mai acut ca niciodată în trecut problema *preţului* pe care trebuie (sau nu trebuie) să-l plătească omenirea pentru un adevăr sau altul pe care ar urma să-l descopere, să zicem, fizica nucleară, biologia moleculară etc. — ştiinţe fundamentale, şi nu aplicate, asupra cărora (întocmai ca şi asupra tehnicii) se poate trece mai uşor întreaga povară a responsabilităţii morale, povară pe care ele, la rîndul lor, pot s-o treacă şi mai uşor asupra societăţii, ale cărei trebuinţe, după cum se

---

[13] K. Marx şi Fr. Engels, *Socineniia*, t. 46, ceast II. str. 222.

[14] Să amintim celebrele cuvinte ale lui Ivan Karamazov: „Întreg universul cunoaşterii nu face atunci cît aceste lacrimi de copilaş adresate lui Dumnezeu ... Afirm din capul locului că tot adevărul nu preţuieşte atît".

[15] Cf. A. Schweizer, *Kultura i etika*, Moscova, 1973, p. 322.

consideră, le servesc călăuzindu-se numai după principiul necesității, al oportunității, al „optimalității" (eficienței) etc. în condițiile date. Nimeni nu poate ocoli problema *alegerii etice*, iar aprecierea unei soluții necesare sau a alteia — în cazul unei neconcordanțe cît de mici a acesteia cu normele etice, umaniste — ca reprezentînd o *încălcare* a acestor norme (și deci ca un rău — inevitabil, poate, dar oricum un *rău*) permite ca dezvoltarea unor procese negative să fie împiedicată de a depăși un anumit nivel riguros determinat, permite să luptăm împotriva lor avînd o perspectivă clară. Prin aceasta se deosebește poziția pentru care pledăm aici nu numai de relativismul și nihilismul etic (scientism), ci și de acea „critică a științei" care vorbește de pe poziții rousseau-iste, preconizînd, în speță, frînarea progresului tehnic (concepțiile „contraculturii", ale „creșterii zero" ș.a.). Pentru noi este clar că dezvoltarea armonioasă, profundă și multilaterală a progresului științifico-tehnic spre binele omului este singura care poate duce la „suprimarea" efectelor negative ale științei și ale aplicațiilor ei, dar aceasta nu se poate realiza decît în condiții sociale care sînt orientate și ele spre binele omului ca țel suprem.

În știința și filozofia contemporană, discuțiile asupra acestor probleme se poartă în principal în legătură cu modul cum ar trebui rezolvate anumite probleme concrete privind admisibilitatea sau inadmisibilitatea anumitor cercetări care, fie prin ele însele, fie ca urmare a aplicațiilor lor tehnice, pot să pună în pericol omul și omenirea. Este vorba în prezent nu numai de cercetările din fizica nucleară ; sînt vizate într-o măsură considerabilă și biologia moleculară, genetica, medicina, psihologia ș.a. Am mai avut prilejul să scriu despre aceste lucruri [16] și de aceea nu voi analiza aici detaliat fapte de acest ordin, pe care cred că a ajuns să le cunoască un public larg. La cele ce s-au spus deja referitor la principiile (regulativele) etico-sociale și umane ale cunoașterii științifice contemporane [17] aș vrea să adaug doar o serie de reflecții ce privesc în principal două probleme : întîi, așa-numita dilemă știință-morală, iar în al doilea rînd, codurile etice ale oamenilor de știință și legăturile lor cu valorile etice comune ale omenirii.

Se știe că în cursul discuțiilor despre admisibilitatea sau inadmisibilitatea (din considerente etice și umane) a anumitor experimente asupra omului, despre principiile etice ale controlului genetic, ale lucrărilor de inginerie genetică, ale unor serii de cercetări și experimente psihologice și ale aplicațiilor lor în științele comportamentului, unde este implicată posibilitatea manipulării personalității etc. a fost enunțată ideea, în general îndreptățită, că nu putem continua să fluturăm „steagul lui Galilei", să promovăm în continuare principiul „nimic în afară de..." (în afară de cercetarea „pură") etc. Se consideră, în acest sens, că știința contemporană a rupt cu viziunea iluministă asupra semnificației sociale și umane a cunoașterii și începe să se conducă după „modelul" kantian, în care lipsește o legătură directă, univocă între cunoaștere și morală. Mai mult decît atît, se vorbește despre o dilemă a științei și moralei, ce ar fi proprie tradiției europene : știința și morala ar fi, după cum consideră, bunăoară, G. Stent,

---

[16] Cea mai completă sinteză a opiniilor mele în aceste chestiuni este cuprinsă în cartea *Perspectivele omului* (cap. 2, 5 și 6).

[17] Dintre lucrările apărute în ultimul timp aș vrea să evidențiez îndeosebi excelentul articol al lui B. G. Iudin *Etika naucinoro issledovaniia* (în „Priroda", 1980, nr. 10).

„aspecte paradoxale ale raţiunii", a căror „complementaritate" (rezultat al rupturii dintre obiect şi subiect) ar putea fi înlăturată numai apelînd la filozofia orientală, unde nu există, ca în cea europeană, o asemenea disjuncţie între subiect şi oiect [18].

La ceea ce am avut deja prilejul să spun despre aceasta, obiectînd opiniilor lui G. Stent, vreau să adaug că, după cît se pare, noi înşine ne detaşăm uneori prea tranşant de tradiţiile numite „iluministe" ale ştiinţei şi subliniem prea apăsat că ştiinţa nu ar fi prin ea însăşi „nici bună, nici rea", că totul e determinat exclusiv de condiţiile sociale ale funcţionării ei ş.a.m.d. Firește, între ştiinţă şi morală există nu numai deosebiri, ci şi anumite contradicţii, dat fiind că e vorba de forme diferite ale conştiinţei sociale. Aceste contradicţii nu au însă caracterul unor antinomii. Montaigne a avut cu siguranţă dreptate spunînd că omul cu moravuri bune poate să aibă idei greşite, după cum şi adevărul poate ieşi din gura unui ticălos, care, în ce-l priveşte, nu crede în el. Dar a admite totala „neutralitate etică" a ştiinţei înseamnă a renunţa la înţelegerea esenţei ei celei mai adînci, aş spune principiale, de forţă în slujba omului, a binelui său, prin urmare o forţă morală şi umană prin natura ei, care se poate manifesta adecvat în anumite condiţii, după cum în alte împrejurări, nefavorabile, se poate *perverti*.

Un asemenea punct de vedere, afirmînd un anumit ideal al ştiinţei ca scop al ei, îndeplineşte, cred, un important rol regulativ, şi poate fi extins şi la înţelegerea principiilor (regulativelor) etico-sociale şi umane ale ştiinţei contemporane, principii care, de aceea, nu trebuie tratate, după opinia mea, ca fiindu-i exterioare şi ca acţionînd doar la nivelul comunităţii ştiinţifice sau al societăţii în ansamblu. Pare-se că aici, la fel ca şi în cercetările de istorie a ştiinţei, sînt inadmisibile extremele „internalismului" şi „externalismului". Rezultă că etica ştiinţei nu poate fi edificată pornind numai de la cunoaşterea ştiinţifică însăşi (adică de la normele pe care se sprijină ea în mişcarea sa spre adevărul obiectiv), dar nici ca o reglementare a conduitei omului de ştiinţă ce ar lua în considerare exlusiv calitatea sa de membru al comunităţii ştiinţifice şi al societăţii în ansamblu. Pe de altă parte, ar fi nejust ca aceste două perspective să fie izolate şi cu atît mai mult opuse una alteia, pornind de la o pretinsă dilemă a ştiinţei şi moralei. Etica ştiinţei trebuie să le îmbine organic, şi ca fundament serveşte aici teoria marxistă despre unitatea dintre cunoaşterea ştiinţifică şi demersurile valorizatoare, despre ştiinţă ca instituţie socială a cărei menire esenţială este determinată de idealurile umaniste, care se dovedesc, astfel, *dominante* şi în raport cu cercetarea „pură".

În acest context se pune încă o întrebare importantă: îşi este această etică a ştiinţei suficientă sieşi, poate ea îndeplini funcţiile de regulativ *principal* al cunoaşterii ştiinţifice? Nu este vorba de o întrebare inventată. După cum se ştie, în discuţii cum sînt cele privind aspectele etice ale problemelor legate de ingineria genetică (îndeosebi cînd a fost vorba de un moratoriu asupra unei serii de cercetări din acest domeniu), mulţi savanţi occidentali au pus accentul tocmai pe *autoreglarea* ştiinţei, limi-

[18] G. Stent a dezvoltat aceste idei în comunicarea sa la cel de-al XVI-lea Congres mondial filozofic (1978). Cf. despre aceasta articolul meu „Jizn i poznanie" (în „Voprosî filosofii", nr. 8, 1979).

tată în esență la nivelul obligațiilor și evaluărilor *morale*, excluzînd „controlul din afară", prin care se înțelegeau orice fel de reglementări impuse cercetărilor științifice de către stat și societate.

După cum se vede, trebuie spus răspicat că deși etica științei se afirmă ca o condiție indispensabilă a funcționării unei cunoașteri științifice *cu orientare umanistă* și în această privință nu există vreo alternativă nici pentru știință, nici pentru omenire, știința nu poate totuși să se regleze numai la nivelul etic, capacitatea ei de autoreglare etică nu rezolvă totul. Principiile etice ale științei nu pot fi privite izolat de alte forme ale orientării axiologice, în primul rînd de factorii sociali, diferiți iar uneori și opuși în capitalism și în socialism. Ele nu pot fi rupte de valorile etice și umane generale, care sînt și ele diferite, iar deseori și opuse în capitalism și în socialism. De aceea, vorbind mai riguros, nu poate fi vorba doar de o etică a științei, ci de *sociologia și etica* științei ca un complex unitar, eventual chiar ca o disciplină științifică specială.

Aceasta determină și atitudinea noastră față de posibilitatea și necesitatea creării unor coduri etice unitare, menite să reglementeze cunoașterea științifică în domeniile ce afectează interese vitale ale generațiilor umane actuale și viitoare. Deși în prezent se fac intense cercetări în acest domeniu, fiind propuse și un număr de proiecte interesante, eu apreciez rolul lor ca fiind în esență unul *stimulator, catalitic*. Problema principală, astăzi, constă, după părerea mea, în realizarea unui control mai eficace al îndeplinirii prescripțiilor, codurilor și convențiilor etico-sociale și juridice deja adoptate.

Societatea socialistă, filozofia și morala ei exclud în principiu răspîndirea mentalităților și ideilor scientiste, a opticilor manipulatoriste despre om, ce nu țin cont de etica științei, fixată și într-o serie de coduri și convenții internaționale. Ea dezavuează orice încercare de nesocotire a lor într-un fel sau altul, sub respectabilul pretext al preocupării pentru progresul științei, de a declara că ele, ca și orice alte discuții asupra problemelor etice ale științei (în particular, asupra reglementării etico-sociale a lucrărilor de inginerie genetică) sînt „dăunătoare" și constituie o frînă a progresului cercetărilor științifice.

Oamenii de știință din țările socialiste susțin toate propunerile și acțiunile oamenilor de știință progresiști din țările capitaliste, îndreptate spre realizarea unui control social eficace asupra multor cercetări, bunăoară, din domeniul ingineriei genetice. Tocmai de aceea noi am apreciat și apreciem pozitiv propunerile lor privind instituirea unui moratoriu asupra unor categorii de cercetări din acest domeniu ș.a. Înțelegem caracterul limitat și contradictoriu al acestui gen de măsuri în capitalism, în speță caracterul utopic al ideii autoreglării științei cu ajutorul doar al unor principii etice, despre care am vorbit ceva mai înainte. Dar nici o asemenea formă de protest împotriva eventualității unei utilizări antiumane a științei pare-se că nu trebuie subestimată, chiar dacă anumite fapte arată că într-o serie de cazuri cîrmuitorii bussiness-ului științifico-tehnic din Occident exploatează această formă de protest în propriile lor scopuri, ce n-au, firește, mai nimic comun cu adevăratele interese ale științei și omenirii.

Cînd vorbim de elaborarea problemelor de sociologie și etică a cunoașterii științifice (îndeosebi a celei ce are ca obiect viața și omul), pentru a

le da o interpretare marxistă trebuie, pare-se, să avem în vedere și activitatea pe care o desfășoară în aceste probleme adversarii noștri ideologici, care încearcă să acrediteze ideea că marxismul ar fi „indiferent" față de ele, în virtutea „antiumanismului său scientist", a ignorării problemelor omului, a sferei eticului ș.a.m.d. Există și o tendință mai generală de a „completa" în aceste probleme știința cu principii etico-religioase, despre care se pretinde că sînt singurele ce-i pot da o orientare sigură. Am avut altă dată prilejul să analizez critic concepțiile unor teologi catolici ca P. Ramsey, J. Fletcher ș.a. în problemele eticii controlului genetic, ale ingineriei genetice. În ultimii ani aceste probleme atrag și atenția Consiliului Mondial al Bisericilor, care altminteri a desfășurat și o anumită activitate pozitivă, de pildă în analiza și aprecierea admisibilității sau inadmisibilității unor experimente asupra omului ș.a.[19]. În încercările lor de a rezolva probleme axiologice (etico-sociale și umane) complexe ale științei contemporane (în particular, ale ecologiei și geneticii umane, ale medicinii, ingineriei genetice ș.a.) eticienii teologi subliniază, firește, semnificația dominantă a valorilor etico-religioase. Această atitudine transpare, bunăoară, din materialele unei conferințe asupra tehnologiei, credinței și viitorului omului[20]. Și în lucrările unor teologi ortodocși este promovată insistent ideea că știința are doar un caracter instrumental, fiind, în virtutea limitării sale, principial incapabilă să răspundă la probleme privind menirea morală a omului în lume[21]. Tocmai de pe asemenea poziții abordează teologii problemele eticii științei, necesitatea unui control etic asupra cercetărilor științifice, după cum se poate vedea din raportul Consultațiilor Consiliului Mondial al Bisericilor intitulat *Genetica și calitatea vieții*[22] și din materialele pregătitoare pentru secțiunea a VI-a *Dezvoltarea omenirii în condițiile contradicțiilor dintre putere, știință și tehnică și calitatea vieții*[23].

Oricît ar părea de ciudat, pentru fundamentarea tezei după care cunoștințele științifice nu constituie o înțelepciune de ordin moral, teologii recurg pînă și la citate din materialele Mesei rotunde a revistei „Voprosî filosofii" (nr. 8, 1973), sperînd să creeze astfel aparența unor puncte comune între ei și marxiști în modul de a pune și soluționa problema știință-etică-umanism. Se înțelege că astfel de procedee nu-și pot atinge scopul, dat fiind că în citatele respective este vorba de o formă concretă a moralei — cea comunistă.

Este de la sine înțeles că și modul de a pune problema știință-etică-umanism, și rezolvarea ei se dovedesc de aceea opuse celor propovăduite de teologi. Abordarea teologică are afinități nu cu marxismul, care afirmă umanismul științei și umanismul științific, unitatea principială a științei și eticii, ci cu același scientism, care opune una alteia știința și morala, știința și umanismul. Ea are nevoie de scientism, pentru a-l „completa" și a-și argumenta astfel „necesitatea".

---

[19] Vezi *Experiments with Man*, Geneva—N. Y., 1969.

[20] Vezi *Genetics and the Quality of Life*, în „Study Encounter", Geneva, 1974, vol. X, nr. 1.

[21] Vezi „Jurnal Moscovskoi Patriarhii", 1974, nr. 4, p. 36.

[22] Vezi *Genetics and the Quality of Life*, în „Study Encounter", 1974, vol. X, nr. 1.

[23] Vezi „Journal Moskovskoi Patriarhii", 1975, nr. 7, p. 43.

4. GENERALIZARE ŞI CONCLUZII: PE DRUMUL SPRE UN NOU TIP DE ŞTIINŢĂ; GLOBALIZAREA PROBLEMELOR ŞTIINŢIFICE ŞI A MODULUI DE A LE SOLUŢIONA, NECESITATEA DE A GÎNDI ŞI ACŢIONA ÎNTR-UN CHIP NOU, NOUL ETHOS AL ŞTIINŢEI ŞI NOUL UMANISM

Cînd abordăm astăzi problemele etico-sociale şi umane ale ştiinţei, nu numai că putem defini cu destulă precizie, pare-se , polarizarea punctelor de vedere scientiste şi antiscientiste, ci putem să şi delimităm înăuntrul acestora din urmă concepţiile ştiinţifice, pseudoştiinţifice şi antiştiinţifice, orientările realiste şi numeroasele variante ale pesimismului, alarmismului, conformismului şi optimismului utopic. Fireşte, şi de pe poziţiile realismului sîntem datori să vedem nu numai dificultăţile şi pericolele ce pîndesc viitorul omului şi al omenirii, ci şi tendinţele pozitive clar conturate, care insuflă optimism şi speranţă. Aceste tendinţe obiective, evidenţiate şi dezvoltate de marxism, cuprind în mod spontan ştiinţa contemporană la scară nondială, globală, dar ele se realizează în mod conştient şi orientat în tipul de ştiinţă existent în ţările socialiste. Bazele etico-sociale şi umane ale tipului socialist de ştiinţă exercită o influenţă crescîndă asupra ştiinţei mondiale, în care se manifestă tot mai mult conştiinţa responsabilităţii pentru viitorul omului şi al civilizaţiei umane, atitudinea critică faţă de tot ce o poate duce la catastrofă. Căci, aşa cum spunea A. P. Cehov, „cîte civilizaţii n-au pierit... pentru că pe vremea aceea nu se găseau critici buni".

Trebuie să sperăm că va trece această perioadă grea şi periculoasă şi că, cu toate imperfecţiunile noastre şi ale civilizaţiei create cu ajutorul ştiinţei, omenirea va păşi înainte — spre adevăr şi bine, care pentru noi se confundă cu perspectiva comunistă. Desigur, speranţa nu este deajuns, este nevoie de acţiuni corespunzătoare, inspirate de idei noi, de noua înţelegere a ştiinţei şi umanismului, pe care o oferă marxismul, filozofia lui — dragoste de înţelepciune şi de om ca purtător al ei, care-şi îndeplineşte funcţia integrativă, critică şi valorizator-regulativă, axiologică în ştiinţa contemporană. În aceasta rezidă, dealtfel, valoarea ştiinţifică şi practică a filozofiei (deşi în principiu posedă şi o valoare intrinsecă, şi ca element de sine stătător al culturii nu trebuie să-şi definească rostul prin consideraţii utilitare).

Odinioară, în istoricul manifest al lui Russell-Einstein se spunea: pentru a salvgarda viaţa pe planeta noastră, noi ca „reprezentanţi ai genului uman" trebuie să învăţăm să gîndim într-un chip nou şi să întreprindem paşi practici pentru eliminarea războiului şi a cursei înarmărilor. Aci îşi are punctul de pornire mişcarea de la Pugwash a oamenilor de ştiinţă, iar cu prilejul celei de-a 20-a aniversări a ei acad. A. M. Markov a pus cu acuitate întrebarea: „Am învăţat noi oare să gîndim într-un chip nou"? [24]. La această întrebare nu s-a dat un răspuns univoc şi, după toate aparenţele, nu se poate da nici astăzi: anumiţi paşi înainte s-au făcut, dar rămîn multe probleme nerezolvate şi au apărut altele noi, mai complexe încă şi mai acute. Printre ele se numără şi problemele pentru care s-a încetăţenit denumirea de globale.

---

[24] Vezi „Voprosî filosofii", 1977, nr. 7.

Una din aceste probleme este progresul ştiinţifico-tehnic în legătura lui cu dezvoltarea omului şi a societăţii. Astăzi asistăm la o tot mai mare globalizare şi înăuntrul ştiinţei însăşi (tendinţă ce se exprimă în sinteza interdisciplinară, în interacţiunea şi integrarea ştiinţelor [25]), şi în dezvoltarea ei socială, inclusiv în „parametrii" ei etico-sociali şi umani. Şi aici se pune problema de „a învăţa să gîndim într-un chip nou". În privinţa cunoaşterii ştiinţifice, aceasta înseamnă să învăţăm *să gîndim dialectic* despre valori, inclusiv despre cele etico-sociale şi umane; înseamnă trecerea, la scară globală, la *un nou ethos şi un nou umanism*, care se exprimă teoretic în marxism şi se realizează practic în procesul edificării unei noi civilizaţii (comuniste) şi în tipul de ştiinţă corespunzător ei, ce poate fi desemnat în calitate de tendinţă istorică şi de necesitate vitală pentru noi toţi ca „reprezentanţi ai genului uman". Dezvoltarea ei în continuare este legată de prefaceri atît în sfera metodologiei ştiinţei, cît şi în relaţiile ei cu practica şi cu omul: această dezvoltare presupune o asemenea structură, în care ştiinţa, valorile şi umanismul se vor afla în unitate şi interacţiune dialectică. Va fi un *nou tip de ştiinţă*, pe care-l vedem astăzi, poate, mai mult ca *ideal* sau *ţel*. Dar, cum spunea poetic Apollinaire, „... noi ducem neîncetat o luptă la hotarele dintre viitorul apropiat şi nemărginire".

„MATERIALISM ŞI EMPIRIOCRITICISM" ŞI PROBLEMELE ACTUALE ALE TEORIEI CUNOAŞTERII

DE

V. A. LEKTORSKI

(U.R.S.S.)

Au trecut peste 70 de ani de la apariţia genialei lucrări a lui Lenin. Este un interval de timp care a impus cu deosebită claritate însemnătatea acestei opere pentru destinul filozofiei marxiste în ansamblu şi în special pentru cel al teoriei materialist-dialectice a cunoaşterii. Scrutînd azi retrospectiv istoria gîndirii marxist-leniniste din secolul al XX-lea ne dăm limpede seama de rolul uriaş pe care l-a jucat Lenin atît prin apărarea principiilor fundamentale ale materialismului dialectic împotriva revizioniştilor filozofanţi şi ai duşmanilor declaraţi ai marxismului, cît şi prin dezvoltarea şi adîncirea creatoare a bazelor teoriei marxiste — ale acelor temelii care în ultimă instanţă sînt definitorii pentru chiar modul de a pune şi rezolva, în cadrul marxismului, diversele probleme cu caracter teoretic sau practic-politic. Multe dintre problemele elaborate de Lenin în geniala sa lucrare prezintă pentru filozofia marxist-leninistă o actualitate deosebită, mai cu seamă în etapa de faţă a dezvoltării ştiinţei, în condiţiile contemporane ale luptei ideologice. În articolul de faţă vom

[25] Vezi, cu privire la aceasta, B. M. Kedrov, *O sovremennoi klassificații nauk*, în „Voprosî filosofii", 1980, nr. 10.

încerca să relevăm importanța lucrării lui Lenin pentru înțelegerea unor probleme esențiale ale teoriei marxist-leniniste a cunoașterii.

TEORIA REFLECTĂRII, TEORIA CUNOAȘTERII, TEORIA DIALECTICII

Elaborînd problemele teoriei marxiste a cunoașterii ca teorie a reflectării, V. I. Lenin subliniază că reflectarea este o caracteristică de bază și definitorie a oricărei cunoașteri. Și nu e deloc întîmplător faptul că aportul lui V. I. Lenin la dezvoltarea teoriei cunoașterii poartă numele de teoria leninistă a reflectării.

Care este însă relația dintre teoria reflectării și teoria cunoașterii? Evident, în măsura în care este vorba de cercetarea filozofică a proceselor reflectării la nivele preconștiente, în natura vie și nevie (iar filozofii noștri din ultimii douăzeci de ani, conducîndu-se după înțelegerea leninistă a reflectării ca proprietate generală a materiei și folosind datele oferite de cibernetică, teoria informației, biologie și alte științe, au adus contribuții prețioase în acest domeniu), teoria reflectării se dovedește a fi ceva mai largă decît teoria cunoașterii în sensul propriu al cuvîntului. Încă și mai important e faptul că teoria reflectării nu se constituie ca un capitol aparte al materialismului dialectic, care ar sta undeva „alături" de teoria cunoașterii. În teoria cunoașterii problemele reflectării nu reprezintă o anumită „parte" (fie ea și fundamentală) a problematicii ei. Pentru materialismul dialectic teoria cunoașterii este de la început și pînă la sfîrșit o teorie a reflectării, cu alte cuvinte, o cercetare a caracteristicilor de bază ale procesului reflectării în forma în care aceasta are loc la nivelul cunoașterii, adică proprie subiectului uman.

Evident, în teoria cunoașterii un loc important îl ocupă studierea diverselor forme și modalități de reflectare, a actelor su biective de cunoaștere, a sistemelor complexe de mediere a relației dintre cunoaștere și obiectul real. Cu toate acestea, reflectarea nu este o caracteristică ca oricare alta a cunoașterii și cunoștințelor, existînd pur și simplu alături de alte particularități ale acesteia. Tocmai înțelegerea cunoașterii ca reflectare ne dă cheia pentru înțelegerea întregii bogății în determinări a acesteia. Dacă ținem seama de faptul că în conformitate cu teza genială a lui V. I. Lenin, dezvoltată ulterior de el în *Caiete filosofice* (dar care e conținută implicit în *Materialism și empiriocriticism*), teoria marxistă a cunoașterii coincide cu dialectica și logica, că „dialectica *este tocmai* teoria cunoașterii (a lui Hegel) și a marxismului" [1], trebuie să tragem concluzia că teoria dialecticii materialiste, logica dialectică marxist-leninistă se sprijină pe teoria leninistă a reflectării.

În fond, nu putem descoperi particularitățile specifice ale procesului reflectării la nivelul uman în afara studierii dialecticii reale a procesului de cunoaștere, în afara studierii rolului și funcțiilor categoriilor dialecticii materialiste în procesul de dobîndire a unor cunoștințe noi.

Există părerea că în lucrarea *Materialism și empiriocriticism* Lenin a elaborat problemele materialismului filozofic marxist și ale teoriei re-

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 301.

flectării iar în *Caiete filozofice* a dezvoltat teoria dialecticii materialiste. O atare reprezentare este cu totul inexactă. Fără îndoială, s-au schimbat accentele pe care le punea Lenin în tratarea tematicii filozofice în funcţie de mutaţiile survenite în situaţia istorică, dar gîndirea filozofică a lui V. I. Lenin s-a aprofundat şi s-a dezvoltat. În acelaşi timp s-au păstrat însă şi principiile unităţii şi continuităţii în dezvoltare. Problemele teoriei cunoaşterii ca teorie a reflectării sînt examinate în *Materialism şi empiriocriticism* de pe poziţii dialectice, ca probleme legate de dezvoltarea dialectică a cunoaşterii, de trecerea de la necunoaştere la cunoaştere. De aceea, cercetarea întreprinsă de Lenin în *Caiete filozofice* cu privire la dialectica categoriilor a reprezentat o îmbogăţire şi o dezvoltare a însăşi teoriei reflectării.

Fără a tăgădui cîtuşi de puţin importanţa teoretică şi ştiinţifică a studierii în continuare a proceselor reflectării în natura vie şi nevie, la nivele preumane, vom sublinia că abordarea problemelor teoriei leniniste a reflectării este legată astăzi în primul rînd de studierea particularităţilor specifice ale reflectării umane, cognitive. Aceasta reprezintă însă o chestiune dintre cele mai delicate. O rezolvare cu succes a acestei sarcini presupune o analiză a dialecticii reale a cunoaşterii, adică o prelucrare a teoriei dialecticii materialiste, a logicii dialectice şi a metodologiei cunoaşterii ştiinţifice. La rîndul său, studierea problemelor teoriei dialecticii şi ale logicii dialectice nu este posibilă decît pe baza principiului materialist-dialectic al reflectării.

DIALECTICA ADEVĂRULUI RELATIV ŞI ABSOLUT ŞI PROBLEMA „STATUTULUI ONTOLOGIC" AL OBIECTELOR TEORETICE

În condiţiile actuale, învăţătura dezvoltată de Lenin cu privire la dialectica adevărului obiectiv, relativ şi absolut capătă o importanţă deosebită. Ideile fundamentale exprimate de Lenin în legătură cu această problemă se dovedesc deosebit de fertile pentru rezolvarea unui cerc întreg de probleme, asupra cărora se apleacă atît specialiştii în teoria cunoaşterii şi metodologia ştiinţei, cît şi cei cu preocupări intense în domeniul teoriei şi istoriei ştiinţelor. Este important să remarcăm faptul că problema adevărului îşi dezvăluie astăzi mai mult ca oricînd legătura sa profundă cu concepţia despre lume şi pune în evidenţă conexiunea cea mai strînsă cu diversele soluţii ce se dau problemelor, intens dezbătute, referitoare la locul cunoaşterii în general, al cunoaşterii teoretico-ştiinţifice în particular, în sistemul culturii, la caracterul şi perspectivele dezvoltării ştiinţei şi revoluţiei ştiinţifico-tehnice.

V. I. Lenin a elaborat teoria materialist-dialectică a adevărului, a dezvoltat înţelegerea adevărului ca o reflectare a unor stări de lucruri obiective independente de om şi omenire, şi în acelaşi timp ca un proces dialectic indisolubil legat de critica machismului rus şi din alte ţări. După cum se ştie, acesta din urmă nega sensul real obiectiv al construcţiilor teoretice, considerînd întreaga suprastructură teoretică din ştiinţă o simplă modalitate comodă de descriere a „datelor senzoriale" („elementele lumii" în terminologia lui Mach). Principial cam aceleaşi poziţii gnoseologice fundamentale — cu unele modificări — a adoptat şi curentul pozi-

tivismului logic, care a înlocuit machismul și a dominat pînă de curînd în „filozofia științei" din Occident. Dintr-un atare punct de vedere este lipsit de sens să vorbim despre adevărul (sau falsitatea) construcțiilor teoretice și a prezenței referenților (obiectelor) reali care corespund termenilor teoretici. Lenin a supus criticii această concepție subiectivistă, opunîndu-i poziția materialismului dialectic.

Trebuie totuși să notăm că atît machiștii, cît și pozitiviștii logici au subliniat necesitatea unei corespondențe între constructele teoretice și „realitatea empirică", deși aceasta din urmă era înțeleasă de către ei într-un spirit idealist subiectiv (se poate vorbi și despre faptul că teoria machistă a „elementelor" a reprezentat un fel de ontologie cu care va întreține anume afinități concepția neorealistă de mai tîrziu a „datelor senzoriale"). Diversele școli postpozitiviste care au înlocuit pozitivismul logic occidental în „filozofia științei", criticînd pe bună dreptate pozitivismul logic pentru empirismul său îngust și relevînd existența unei „încărcături teoretice" a conceptelor empirice din știința evoluată, se caracterizează în același timp printr-o accentuare considerabilă a relativismului epistemologic. Subliniind prezența discontinuităților în evoluția cunoașterii teoretice, recunoscînd rolul important al revoluțiilor științifice în istoria științelor naturii, reprezentanții postpozitiviști ai filozofiei contemporane a științei, cum sînt, de pildă, T. Kuhn și P. Feyerabend, consideră în genere ca lipsită de sens problema adevărului obiectiv în raport cu cunoașterea științifică și neagă existența continuității teoretice în știință [2].

În aceste cercuri sînt în mare vogă ideile privind dependența diverselor interpretări ale veridicității enunțurilor științifice de caracterul „paradigmei" științifice acceptate sau chiar de situația cultural istorică mai largă, în nici un caz însă de starea obiectivă și reală a lucrurilor [3]. Ideile relativiste de acest gen exercită o influență reală asupra unui cerc larg de exponenți ai științelor particulare.

În aceste condiții, apelul la ideile din *Materialism și empiriocriticism* ne ajută să punem în mod corect problema dialecticii complexe a adevărului cu momentele sale de absolut și relativ și oferă mijloacele teoretice pentru reliefarea inconsistenței relativismului filozofic. V. I. Lenin scrie că adevărul absolut se constituie din suma adevărurilor relative în procesul dezvoltării lor, că adevărurile relative reprezintă reflectarea relativ fidelă a unui obiect independent de om, că aceste reflectări devin din ce în ce mai veridice, că în fiecare adevăr științific există, cu tot caracterul

---

[2] „Pentru mai multă exactitate putem renunța aici la presupunerea — admisă conștient sau nu — că schimbările de paradigme atrag după sine pe savanți și cercetători și îi duc din ce în ce mai aproape de adevăr — scrie T. Kuhn. ... Reprezentările relative la corespondența dintre ontologia teoriei și chipul « real » din natură mi se par acum, în principiu, iluzorii" (T. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Moscova, 1975, p. 214. 260).

[3] K. R. Popper, dascălul lui Feyerabend și al multor altor „postpozitiviști" contemporani, subliniază importanțe conceptului de adevăr în cunoașterea științifică ca idee regulativă legată de afirmarea corespondeței dintre teoriile științifice și situația obiectivă a lucrurilor. Bazîndu-se pe rezultatele lui Tarski, Popper încearcă să construiască un calcul al „verosimilitudinii" ca o extindere consecventă a conținutului de adevăr al teoriilor care se succed. Totuși, conform lui Popper, ne lipsesc mijloacele pentru descoperirea adevărului și nu putem ști dacă l-am descoperit chiar atunci cînd într-adevăr l-am descoperit (K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, 1973, p. 317—318). Ultima teză a lui Popper avînd un caracter pronunțat subiectivist, a fost dezvoltată de o seamă dintre discipolii săi, care au ajuns la concluzia că problema adevărului n-ar fi decît o pseudoproblemă.

său relativ, un element de adevăr absolut [4]. V. I. Lenin a subliniat totodată că „limitele adevărului fiecărei teze ştiinţifice sînt relative, fiind cînd lărgite, cînd îngustate de progresul ulterior al cunoştinţelor" [5]. Trebuie să subliniem că înţelegerea leninistă a adevărului ca proces include recunoaşterea atît a continuităţii în dezvoltarea cunoaşterii, cît şi prezenţa reconstrucţiilor revoluţionare în cursul aceluiaşi proces şi nu are nimic comun cu concepţia plată cumulaţionistă. (De aceea, de exemplu, teza potrivit căreia în cursul evoluţiei cunoaşterii ştiinţifice o anumită teorie poate fi, logic, redusă complet la alta, nu decurge cîtuşi de puţin din înţelegerea leninistă a dialecticii adevărului ca proces).

Fiecare sistem de cunoştinţe verificat de practica socială, care şi-a dovedit semnificaţia obiectivă, reflectă o anumită situaţie obiectiv-reală a lucrurilor, deşi această reflectare este întotdeauna aproximativă, avînd anumite limite. Cele spuse mai sus se referă atît la cunoaşterea teoretico-ştiinţifică, cît şi la diversele forme de cunoaştere cotidiană. În legătură cu aceasta, să ne oprim mai jos asupra unei probleme care capătă astăzi o importanţă deosebită în cercetările de teoria cunoaşterii şi metodologia ştiinţei. Este vorba de problema „statutului ontologic" al obiectelor teoriei ştiinţifice. În filozofia ştiinţei din Occident a primit o largă circulaţie punctul de vedere conform căruia numai acele obiecte care se fixează la nivel preteoretic, adică prin mijlocirea percepţiei obişnuite şi în termenii limbajului obişnuit — trebuie considerate ca avînd existenţă reală obiectivă. (Această concepţie respinge deci subiectivismul făţiş, caracteristic pentru adepţii lui Mach şi pentru pozitiviştii logici). În ceea ce priveşte obiectele teoretice, în măsura în care cunoştinţele despre ele sînt introduse printr-o serie de idealizări, acestea nu sînt privite decît ca idealizări, în speţă ca lipsite de referent real şi posedînd oarecum o existenţă „intrateoretică".

Să atragem totuşi atenţia şi asupra faptului că în ştiinţa real existentă nu se face cîtuşi de puţin o identificare a obiectelor teoretice cu obiectele idealizate. Desigur, formularea unei legi în cadrul teoriei ştiinţifice presupune satisfacerea unei proceduri de idealizare, adică acceptarea a o seamă de presupuneri care nu corespund cu ceea ce se poate observa direct în experienţa nemijlocită dar care în schimb ajută la evidenţiera legii „în stare pură". Este neîndoielnic şi faptul că în cadrul teoriei se întîmplă nu rareori să fie construite aşa-numite obiecte idealizate („punct material", corpuri solide ideale, fluide perfecte etc.), cărora nu le corespund referenţi reali şi a căror necesitate teoretică este condiţionată de rolul lor în evidenţierea unor anumite interdependenţe obiective „în stare pură". Pe lîngă aceasta, cel puţin o parte din obiectele a căror cunoaştere are loc la nivel teoretic, sînt acceptate de ştiinţă în calitate de obiecte cu existenţă reală obiectivă : moleculele, atomii, electronii, pozitronii, particulele virtuale, evenimentele în continuum-ul spaţio-temporal cvadridimensional, cîmpul etc. Acest moment este deosebit de important. Nu fără îndreptăţire atrăgea Lenin atenţia în polemica sa cu machiştii, asupra existenţei reale a atomului şi electronului. Fapt este că însăşi diferenţierea obiectelor idealizate de obiectele neidealizate, adică reale, este posibilă şi are sens numai în cadrul unei cunoaşteri despre obiectele reale şi caracteristicile acestora.

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 134.
[5] *Ibidem*, p. 134.

În ceea ce privește această cunoaștere ea nu se realizează numai pe o cale extrateoretică (de exemplu, cu ajutorul percepției obișnuite). Însăși teoria științifică vorbește despre astfel de obiecte cu existență reală care pot să nu coincidă cu obiectele fixate într-o experiență obișnuită, prestiințifică sau care se pot dovedi chiar inobservabile (în fapt sau principial). Trebuie să mai subliniem că presupunerea privind existența unei serii de obiecte reale, de care luăm cunoștință numai la nivel teoretic (pe măsură ce teoria se dezvoltă și crește gradul confirmării ei, această cunoaștere din simple presupuneri se convertește treptat într-o reflectare mai mult sau mai puțin veridică a realității), este legată de obicei în mod direct de formularea așa-numitului „nucleu" al programului de cercetare pe baza căruia se desfășoară apoi seria de teorii științifice și determină în mare măsură posibilitățile euristice ale programului respectiv. Obiectele teoretice idealizate se construiesc numai prin raportare la cele reale, ceea ce vrea să spună că sînt lipsite de anumite trăsături caracteristice prezente la obiectele reale sau, spus altfel, înfățișează proprietăți care sînt absente în cazul obiectelor reale.

Din cele arătate mai sus, rezultă, printre altele, că obiectele idealizate se pot prezenta ca idealizări nu numai ale obiectelor reale care se reflectă la nivelul extrateoretic sau chiar extraștiințific (de regulă, arhetipurile reale ale obiectelor idealizate sînt interpretate exact în acest mod), ci și ale acelor obiecte reale despre care putem lua cunoștință numai pe cale teoretică. Pe lîngă aceasta, trebuie să mai subliniem că nu este exclusă nici situația cînd anumite obiecte, care într-o anumită etapă a dezvoltării științei sînt admise ca avînd o existență reală, în procesul schimbării reprezentărilor științifice să fie recunoscute ca obiecte total fictive (un atare destin a avut, de exemplu, eterul ca obiect teoretic al fizicii clasice), sau să li se acorde statutul de obiecte idealizate (ca în cazul atomilor din știința clasică în comparație cu atomii reali de care se ocupă fizica modernă).

Nu e greu de văzut că în acest proces se exprimă dialectica adevărului obiectiv, relativ și absolut [6]. Sarcina teoriei științifice nu constă, așadar, în a fi exclusiv o descriere economică și schematizatoare a datelor obținute prin experiența senzorială, după cum presupun instrumentaliștii, ci în a reflecta mai mult sau mai puțin fidel un anumit fragment al realității obiective.

În lumina concepției leniniste despre adevăr ca proces dialectic de reflectare, să ne mai oprim și asupra cîtorva idei aparținînd curentului denumit „realism științific" (W. Sellars ș.a.) și care se bucură de anumită influență în cadrul filozofiei anglo-americane contemporane [7]. Adepții acestei orientări pornesc de la ideea sănătoasă (și, în esență, materialistă) că afirmațiile științei contemporane și în primul rînd ale fizicii cu privire la structura materiei, la prezența particulelor materiale (molecule, atomi, electroni etc.) redau un adevăr și corespund cu situația reală, obiectivă a

[6] Se cuvine să notăm aici că un cerc foarte important de probleme legate de interpretarea „statutului ontologic" al obiectelor teoretice și, în particular, de clarificarea raportului dintre obiectele reale și cele idealizate, nu este suficient elaborat în literatura noastră consacrată problemelor teoriei cunoașterii, logicii și metodologiei științei. După cît se pare, nu toate procedurile care au fost denumite în literatura noastră idealizări sînt cu adevărat idealizări.

[7] Cf. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London — New York, 1963; *Action, Knowledge and Reality*. Critical Studies in Honor of Wilfred Sellars, Ed. de H. N. Castaneda, Indianopolis, 1975.

lucrurilor [8]. În legătură cu aceasta, se pune totuşi întrebarea: care este statutul ontologic al obiectelor percepute în mod obişnuit? Căci aceste obiecte ale experienţei cotidiene, pe care noi le considerăm ca avînd o existenţă reală (mesele, copacii, munţii şi chiar instrumentele ştiinţifice) „din punctul de vedere al fizicii contemporane" nu par să reprezinte, în realitate, decît combinaţii specifice de particule materiale (atomi etc.). Aceasta înseamnă — conchid adepţii „realismului ştiinţific" — că obiectele experienţei obişnuite nu există ca atare, ci reprezintă doar fenomene subiective în sens kantian, în spatele cărora se ascunde „lumea veritabilă", care nu reprezintă totuşi un incognoscibil „lucru în sine" kantian, ci este pe deplin cognoscibilă cu mijloacele ştiinţei contemporane [9]. Avem de-a face cu o altă poziţie extremă, oglindind înţelegerea metafizică a raportului dintre cunoaştere şi obiectul acesteia.

În realitate, aşa cum reiese din concepţia leninistă a dialecticii adevărului relativ şi absolut, trebuie să vorbim nu numai despre caracterul pe nivele al procesului reflectării (care merge în adîncime, de la fenomen la esenţă, de la o esenţă de gradul întîi la o esenţă de gradul doi etc.), ci şi de o corespunzătoare constituţie pe nivele a însăşi realităţii obiective. O masă ca şi ansamblul de atomi din care se compune are o existenţă reală obiectivă, dar, aşa-zicînd, la nivele diferite ale realităţii, între care există anumite relaţii ce nu sînt întotdeauna simple. De aici decurge, printre altele, şi posibilitatea existenţei mai multor nivele ale cunoaşterii (în particular a cunoaşterii empirice, care, de exemplu, sub forma observaţiei ştiinţifice, ne permite să fixăm nu numai obiectele din planul experienţei comune preştiinţifice, dar şi obiectele care pot fi sesizate numai prin gîndire ştiinţifică) şi o serie întreagă de probleme care solicită încă tratarea asiduă de pe poziţiile materialismului dialectic.

TEORIA LENINISTĂ A REFLECTĂRII ŞI CERCETAREA CARACTERISTICILOR SOCIAL-ISTORICE ALE CUNOAŞTERII

Filozofii noştri au efectuat o vastă şi rodnică activitate de cercetare asupra problemelor teoriei reflectării, sprijinindu-se pe realizările unor ştiinţe speciale cum sînt fizica, chimia, biologia, fiziologia activităţii ner-

---

[8] „Realismul ştiinţific porneşte de la următoarele teze: 1) teoriile ştiinţifice pot fi adevărate sau false; 2) principiile şi enunţurile teoretice sînt enunţuri cu sens; 3) obiectele despre care vorbesc teoriile ştiinţifice bine fundamentate au o existenţă efectivă (W. A. Rottschaefter, *Wilfrid Sellars and the Demise of Manifest Image*, în „Modern Schoolman", 1976, vol. 53, nr. 4, p. 398).

Trebuie să notăm faptul că în literatura contemporană occidentală (mai ales în cea anglo-americană) pe probleme de teoria cunoaşterii se bucură de oarecare influenţă şi orientări care îşi asumă trăsături principale ale materialismului filozofic dar care nu se ridică pînă la nivelul materialismului dialectic, rămînînd grevate de caracteristici ale metafizicii şi subiectivismului. Acesta este, de exemplu, cazul aşa-numitului „materialism ştiinţific", care subliniază dependenţa conştiinţei de activitatea cerebrală, dar nu e totuşi în măsură să dezvăluie întreaga complexitate a raporturilor între prima şi a doua şi, într-o formă sau alta, reduce conştiinţa la procesele nervoase. Există şi încercări de a se îmbina dialectica cu materialismul sub forma aşa-numitului „materialism emergentist" — încercări destul de simptomatice care totuşi nu duc la succes.

[9] „... Deşi sistemul obiectelor acceptate de care ne lovim constant în viaţa cotidiană — scrie Sellars — ne satisface atingerea scopurilor obişnuite, el este cu totul neadecvat situaţiei reale şi nu poate fi acceptat ca atare cînd se pune problema din ce anume se compun toate lucrurile" (W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, p. 27).

voase superioare, cibernetica, şi aceasta în strînsă colaborare cu oamenii de ştiinţă, cu specialiştii din respectivele domenii ale cunoaşterii. Nu puţine lucruri s-au obţinut pe planul analizei proceselor reflectării din punctul de vedere al problematicii semiotice şi logic-semantice (studierea codificării şi descifrării informaţiei, a proprietăţilor şi legilor funcţionării sistemelor de semne, a relaţiilor dintre conceptele de „imagine gnoseologică" „model", „semn", „semnal" etc.).

Ceva mai puţin s-a făcut în domeniul studierii genezei şi funcţionării reflectării cognitive sub aspectul includerii ei în activitatea praxeologic-obiectuală şi sub aspectul dimensiunilor social-culturale şi istorice ale acestei activităţi. Între altele, tocmai pe această din urmă cale, aşa cum arată filozofia marxist-leninistă, se poate reliefa cu toată claritatea caracterul specific al cunoaşterii, trăsăturile care o deosebesc de toate celelalte forme ale reflectării. Reflectarea fizică sau fiziologică, procesele de transmitere şi descifrare a informaţiei, deşi participă considerabil la procesul de cunoaştere, nu constituie prin ele însele şi în mod nemijlocit o imagine cognitivă.

Este necesar şi important să înţelegem în manieră filozofică şi să asimilăm datele tuturor ştiinţelor care dezvăluie mecanismele şi premisele naturalist-ştiinţifice ale cunoaşterii umane. În acelaşi timp, însă, reducerea întregii problematici filozofice, teoretic-gnoseologice la aceste date şi ignorarea legăturii teoriei cunoaşterii cu ştiinţele social-istorice ar fi o greşeală. Lenin atrage stăruitor atenţia asupra greşelii pe care ar reprezenta-o o astfel de reducţie. În *Materialism şi empiriocriticism* se arată că atît pentru machişti cît şi pentru empiriomonişti, pentru empiriosimbolişti şi ceilalţi reprezentanţi „ai celui mai nou pozitivism" au devenit caracteristice tocmai încercările de a trata nediferenţiat problemele gnoseologice şi cele specifice fiecărei ştiinţe, de a le amesteca şi confunda, de a dizolva pe primele în celelalte. Faptul s-a manifestat şi în identificarea categoriei filozofice a materiei cu imaginea oferită de ştiinţele naturii cu privire la structura materiei şi în înlocuirea categoriei cauzalităţii cu noţiunea de dependenţă funcţională etc. Aceasta s-a manifestat şi în încercările de tip materialist vulgar (machismul, aşa cum a arătat Lenin, îmbina idealismul subiectiv cu elemente ale materialismului vulgar) de a reprezenta procesul cunoaşterii cu ajutorul noţiunilor de „selecţie naturală", „schimb de energie", „echilibru" dintre organism şi mediu etc. „Toată această «energetică *socială* » şi această « selecţie socială » nu e decît o simplă înşirare de cuvinte, o adevărată batjocură la adresa marxismului" — scria V. I. Lenin, criticîndu-l pe Bogdanov. „Bogdanov nu se îndeletniceşte cîtuşi de puţin cu cercetări marxiste ; el nu face decît să travestească rezultatele deja obţinute de aceste cercetări în veşmîntul unei terminologii biologice şi energetice. Toată această încercare este complet lipsită de sens, deoarece, aplicate în domeniul ştiinţelor sociale, noţiunile de « selecţie », « asimilarea şi dezasimilarea » energiei, balanţă energetică etc. etc., nu sînt decît *fraze goale*" [10].

Apărînd principiile fundamentale ale materialismului marxist de atacurile idealiştilor subiectivi, V. I. Lenin antrenează în această luptă, ca aliaţi, pe materialiştii din trecut. El subliniază, în acelaşi timp, că materialismul dialectic se deosebeşte în mod radical de concepţiile materia-

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 344.

liştilor premarxişti prin faptul că pune categoria activităţii sociale practice la baza teoriei cunoaşterii. „Punctul de vedere al vieţii, al practicii trebuie să fie punctul de vedere prim şi fundamental al teoriei cunoaşterii — scria V. I. Lenin. Şi acest punct de vedere ne conduce în mod inevitabil la materialism, respingînd din capul locului interminabilele născociri ale scolasticii profesorale" [11].

Actul cunoaşterii se înfăptuieşte nu de un organism biologic, nu de un mecanism care prelucrează informaţia, ci de către om ca subiect activ, care transformă în mod creator lumea şi care este cuprins într-un sistem de activitate socială. Numai în cadrul acestui sistem mai larg pot fi înţelese geneza şi funcţionarea relaţiei cognitive, adică a relaţiei dintre cunoaştere ca imagine gnoseologică şi obiect. O astfel de înţelegere a problemei modifică în mod radical tematica gnoseologiei situînd-o în afara graniţelor şi cadrului tradiţional proprii gnoseologiei burgheze în ansamblu.

Recunoaşterea unităţii dintre reflectare şi activitatea material practică reprezintă un principiu de bază al teoriei marxist-leniniste a cunoaşterii, şi totodată un principiu împotriva căruia duc o luptă fără succes reprezentanţii revizionismului filozofic contemporan. În această privinţă o importanţă deosebită pentru cercetările de teoria cunoaşterii revine studierii legăturilor cunoaşterii cu activitatea practică materială, cu mijlocirile social-culturale ale cunoaşterii, cu întregul sistem de obiecte — „intermediari" pe care omul le pune între sine şi obiectul cunoaşterii şi care funcţionează în conformitate cu legile activităţii sociale. La nivelul ei specific uman, adică cognitiv, reflectarea e înţeleasă ca un sistem în dezvoltarea istorică. De aceea teoria cunoaşterii trebuie să se bazeze pe o largă generalizare filozofică a filogenezei şi ontogenezei cunoaşterii, pe analiza istoriei cunoaşterii şi a culturii în ansamblu. În acest sens, V. I. Lenin sublinia în *Caiete filozofice*, că istoria filozofiei, istoria cunoaşterii în general, istoria diferitelor ştiinţe, istoria dezvoltării inteligenţei copilului şi animalelor, istoria limbii precum şi psihologia şi fiziologia organelor simţurilor, reprezintă împreună domenii ale cunoaşterii „din care trebuie să se constituie teoria cunoaşterii şi dialectica" [12].

În rezolvarea acestei sarcini, filozofii noştri au înregistrat anumite progrese. Totuşi trebuie să facem mult mai mult. Între altele, ar prezenta un interes deosebit cercetarea unei problematici cum este, de exemplu, aceea privind diversele tipuri şi genuri de activităţi obiectuale, raporturile dintre acestea şi practica materială ca verigă fundamentală a oricărei activităţi, raporturile dintre componenta operaţională şi cea obiectuală a reflectării teoretice, dintre activitate şi creaţie, dialectica activităţii, cunoaşterii şi comunicării, dialectica comunicării şi înţelegerii, dialectica cunoaşterii şi autoreflexiei, particularităţile producţiei de cunoştinţe în diversele sisteme social-culturale din istorie. Este nevoie de o cercetare temeinică a problemelor raporturilor dintre conştiinţă şi cunoaştere, aspectele filozofice ale mecanismelor subiective ale conştiinţei [13]. Trebuie să notăm că

---

[11] *Ibidem*, p. 344.

[12] V. I.Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 294.

[13] V. I. Lenin, în opoziţie parcă cu „materialiştii ştiinţifici" contemporani, sublinia că: „facultatea de a simţi nu se deduce din mişcarea materiei şi nici nu se reduce la această mişcare, ci este considerată ca una dintre însuşirile materiei în mişcare" (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 18, p. 40); sau: „este, desigur, absurd să se spună că materialismul consideră «mai puţin» reală conştiinţa..." (*ibidem*, p. 292).

interesul viu pentru cercetarea acestor probleme de teoria cunoașterii este stimulat de către dezvoltarea unei serii de științe sociale și umane care analizează atît activitatea obiectual-practică cît și activitatea semiotic-simbolică a omului (psihologia, psihologia socială, lingvistica, psiholingvistica, antropologia, teoria culturii, istoria științei etc.), precum și de apariția unui șir de discipline științifice care nu numai că studiază activitatea umană, dar și proiectează noi tipuri ale acesteia (psihologia inginerească, estetica tehnică, ergonomia etc.).

V. I. Lenin a remarcat la fizica modernă, ca o trăsătură particulară, tendința crescîndă spre matematizarea cunoașterii. În contextul desfășurării revoluției științifice din secolul al XX-lea această tendință s-a generalizat asupra întregului sistem al cunoașterii științifice. Pe lîngă aceasta, în ultimii ani, știința contemporană mai prezintă încă o tendință, numită uneori tendința spre „umanizarea" cunoașterii. Este vorba nu numai de necesitatea din ce în ce mai stringentă de dezvoltare intensivă a disciplinelor social-umane, ci și de creșterea importanței problemelor legate de concepția despre lume, de etică etc. pentru dezvoltarea științelor naturii ca atare (și aceasta nu numai în stadiul aplicării rezultatelor obținute de știință, ci și în stadiul cercetării) și, în sfîrșit, de înțelegerea tot mai profundă a importanței premiselor social-culturale și istorice ale științelor naturii și ale științei în genere.

Pentru teoria marxist-leninistă a cunoașterii, care pornește de la recunoașterea caracterului social-istoric al cunoașterii, studierea temeinică a problemelor gnoseologice și metodologice legate atît de dezvoltarea științelor sociale și umane contemporane, cît și de tendința „umanizării" în genere a cunoașterii, reprezintă o sarcină de extremă importanță și actualitate.

REVOLUȚIA ȘTIINȚIFICĂ DIN SECOLUL AL XX-LEA ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

În geniala sa lucrare, V. I. Lenin ne-a dat o analiză clasică a celei mai noi revoluții din științele naturii, arătînd că această revoluție este legată de necesitatea pătrunderii ideilor dialecticii materialiste, ale teoriei materialist-dialectice a cunoașterii în însăși structura teoriilor științifice, că fizica modernă „generează în mod spontan materialism dialectic". Însă mutațiile survenite în fizică la începutul secolului nostru nu au reprezentat decît începutul unei întregi serii de transformări care au cuprins atît fizica, cît și o serie întreagă de alte discipline științifice și care au dus la modificări profunde în tabloul științific al lumii, în caracterul și structura teoriei științifice [14]. Revoluția din științele naturii s-a transformat pe parcursul ei într-o revoluție științifico-tehnică și, intrînd în componența acesteia din urmă ca un element constitutiv, s-a ridicat ea însăși pe o treaptă calitativ nouă.

Direcția generală a transformărilor revoluționare care au loc astăzi în știință se conturează cu mai multă sau mai puțină claritate. Esența

[14] O analiză detaliată privind etapele revoluției științifice contemporane și interpretarea lor filozofică oferă cartea lui B. M. Kedrov, *Lenin și revoluția din științele naturii în secolul XX*, Moskva, 1969.

acestei transformări constă într-o reorientare radicală a ştiinţei din punct de vedere metodologic şi al concepţiei despre lume, în formarea unor reprezentări principial noi despre lume şi despre însăşi cunoaşterea ştiinţifică, în apariţia unui nou ideal în ştiinţă. Modificarea reprezentărilor cu privire la caracterul realităţii cognoscibile, la interdependenţa dintre spaţiu şi timp, la posibilitatea localizării obiectelor cunoscute, la locul instrumentului în procesul obţinerii datelor ştiinţifice, la natura şi caracterul determinării obiective etc., toate acestea au reprezentat în acelaşi timp formularea unor exigenţe noi care se pun în faţa descrierii şi explicaţiei ştiinţifice, o modificare a canoanelor de construcţie a teoriei ştiinţifice şi chiar — în plan mai larg — a conceptului însuşi al cunoştinţei ştiinţifice. În aceeaşi direcţie au acţionat şi modificarea raporturilor dintre diferitele ştiinţe, apariţia unor discipline principial noi.

Dezvoltarea ştiinţei contemporane se caracterizează printr-o tot mai mare complexitate a sistemului mijloacelor de cercetare pe care omul le pune între el şi obiectele cunoaşterii, începînd cu diversele instrumente şi aparate de măsură şi terminînd cu schemele teoretice, modelele, construcţiile deductive etc. Toate acestea creează o anumită complexitate pentru interpretarea aplicată şi la obiect a sistemelor de cunoştinţe teoretice; se creează totodată situaţia în care raportul personal al savantului faţă de caracterul mijloacelor de cercetare folosite de el — cum ar fi instrumentele sau presupunerile şi ipotezele ştiinţifice — precum şi sesizarea posibilităţilor şi limitelor aplicării acestora devin, într-o măsură din ce în ce mai mare o condiţie necesară a evoluţiei gîndirii teretice.

Toate acestea marchează o creştere spectaculoasă a gradului de reflexivitate a gîndirii teoretico-ştiinţifice. Complicarea structurii cunoştinţelor teoretice se realizează nu numai prin creşterea numărului de verigi intermediare dintre etapele superioare ale teoriei şi baza ei empirică, dar şi pe baza apariţiei unor componente noi în însuşi sistemul cunoaşterii ştiinţifice : reflexia teoretică cu privire la structura logică şi sensul cognitiv al sistemelor conceptuale care formează realitatea obiectivă.

În unele cazuri, această reflexie dobîndeşte forma unor discipline ştiinţifice speciale, cum ar fi, de exemplu, metamatematica, care are ca obiect al cercetării structura logică a demonstraţiilor matematice. În alte cazuri, fără a se transforma într-o ştiinţă aparte sau într-un capitol al acesteia, reflexia va juca un rol principial important în procesul formulării, elaborării şi al interpretării conţinutului unei teorii ştiinţifice. Un atare caracter posedă, spre exemplu, delimitarea şi analiza principiilor generale ale construcţiei teoriei fizice : principiul corespondenţei, al complementarităţii, observabilităţii, al invarianţei, simetriei etc.

Pe lîngă aceasta este important să subliniem faptul că reflexia teoretică, în măsura în care vizează temeiuri şi principii din ce în ce mai profunde ale cunoştinţelor ştiinţifice, nu poate să nu dobîndească şi un caracter filozofic, nu poate să nu atingă şi probleme fundamentale de ordin gnoseologic relativ la natura realităţii studiate, la raportul dintre subiect şi obiect, la caracterul cunoştinţelor ştiinţifice. Pe parcursul revoluţiei ştiinţifice din secolul al XX-lea, reflexia teoretico-gnoseologică începe să joace un rol principial nou în procesul prelucrării cunoştinţelor teoretico-ştiinţifice, modificîndu-se raporturile reciproce dintre teoria cunoaşterii şi ştiinţele particulare.

Așa cum se știe, procesul evoluției istorice a cunoașterii s-a caracterizat prin desprinderea diverselor științe particulare de filozofie, prin creșterea gradului de specializare și profesionalizare atît în rîndul savanților, cît și în rîndul filozofilor, prin precizarea obiectului fiecăreia dintre disciplinele științifice și a filozofiei ca atare. Acest proces cu caracter progresist implică însă și un anumit preț : în rîndul filozofilor burghezi și al savanților burghezi s-a răspîndit, căpătînd tăria unei prejudecăți, părerea cu privire la diferența de principiu și noningerința reciprocă între sfera filozofiei și cea științific-particulară. În conformitate cu acest punct de vedere, știința particulară își rezolvă singură și cu succes sarcinile fără a face apel la ajutorul filozofiei (mai mult chiar, filozofarea n-ar putea decît să dăuneze activității științifice). La fel filozofia și, în particular, teoria cunoașterii, potrivit reprezentanților acestui punct de vedere, s-ar putea dispensa total de analiza procesului de cunoaștere ce are loc în știință, dat fiind că își prelucrează cunoștințele filozofice într-un mod aparte : fie printr-o analiză a particularităților conștiinței care sînt sesizate de subiect prin acte de autoobservare, fie pe calea evidențierii și analizei unui conținut teoretic existent, cristalizat oarecum dintotdeauna în categoriile logice, fie ca rezultat al cercetării particularităților limbajului obișnuit, preștiințific care, la rîndul său, este considerat imuabil, dat o dată pentru totdeauna etc. Potrivit cu acest punct de vedere, reflexia teoretic-gnoseologică, spre deosebire de cunoștințele din științele particulare, s-ar dovedi a fi prin chiar natura ei imuabilă, veșnică, absolută, iar problemele ei ar comporta un tratament și soluții aparte, principial distincte de problemele științelor particulare.

Acest mod de a înțelege raportul dintre cunoașterea de ordin gnoseologic și cea particular-științifică se dovedește depășit de mersul revoluției științifice contemporane. Una dintre particularitățile marcante ale cunoașterii științifice contemporane se exprimă în faptul că dezbaterea largă a problemelor ce țin de concepția despre lume, de gnoseologie și metodologia filozofică a devenit astăzi o condiție indispensabilă pentru formularea de idei noi pe terenul științei însăși. Acest lucru îl demonstrează în chip grăitor discuțiile filozofice aprinse care au loc în cadrul unor discipline definitorii pentru profilul științei contemporane, cum ar fi fundamentele matematicii, mecanica cuantică, cosmologia, teoria evoluției biologice etc. Creatorii științei contemporane — fizicienii A. Einstein, W. Heisenberg și N. Bohr, matematicienii D. Hilbert și L. Brower — au purtat intense discuții asupra problemelor concepției despre lume, teoriei cunoașterii și metodologiei generale. Este important totodată să notăm că nu este vorba de o simplă transpunere în conceptele teoriei cunoașterii a concepțiilor științifice cristalizate într-un domeniu sau altul al cunoașterii. În fața teoriei cunoașterii se pun astăzi sarcini mult mai serioase, dat fiind că ansamblul ideilor filozofice joacă un rol esențial în însăși formularea programului concret de cercetare științifică. Această imagine gnoseologică a științei, a spiritului științific, a cunoașterii are rostul nu pur și simplu de a descrie practica constituită a cercetărilor științifice, ci trebuie să se înscrie, să se includă în această practică și, în anumite privințe, s-o reconstruiască.

Această situație modifică însă și exigențele puse în fața teoriei cunoașterii ca atare. Se desfășoară un proces furtunos de „reintegrare" a teoriei

cunoaşterii cu ştiinţele particulare. Păstrîndu-şi caracterul specific, adică netransformîndu-se într-o ramură ştiinţifică particulară şi evitînd prezumţia de a impune aprioric ştiinţei diverse soluţii concrete în spiritul vechii filozofii a naturii, teoria marxistă a cunoaşterii îşi asumă din ce în ce mai mult rolul de călăuză metodologică indispensabilă în procesul căutărilor ştiinţifice.

Pe lîngă aceasta, revoluţia ştiinţifică din secolul al XX-lea este legată de necesitatea rezolvării unei crize de un gen deosebit şi a cărei analiză clasică a fost efectuată în *Materialism şi empiriocriticism*. Este vorba de criza fundamentelor gnoseologice şi general filozofice, de ordinul concepţiei despre lume, prezente în ştiinţă. Baza filozofică a ştiinţei clasice a constituit-o materialismul metafizic şi mecanicist, care a fost împărtăşit, mai mult sau mai puţin conştient, de majoritatea cercetătorilor naturii. Această optică filozofică asupra ştiinţei a intrat în contradicţie acută cu rezultatele revoluţiei ştiinţifice din secolul al XX-lea. Căutarea unei baze filozofice adecvate, învederată cu atîta asiduitate la exponenţii ştiinţelor moderne ale naturii, exprimă strădania de a găsi o ieşire din criza legată de fundamentele filozofice ale ştiinţei. Această strădanie este uşor de înţeles, întrucît desfăşurarea deplină a revoluţiei ştiinţifice presupune prelucrarea şi folosirea conştientă de către savanţi a unei baze filozofice-metodologice care să corespundă cît mai deplin exigenţelor cunoaşterii ştiinţifice. O asemenea bază, aşa cum a arătat V. I. Lenin în *Materialism şi empiriocriticism*, o reprezintă tocmai materialismul dialectic. Revoluţia ştiinţifică din secolul al XX-lea poate fi privită, pe drept cuvînt, ca un proces de *dialectizare obiectivă a ştiinţei*. Multe dintre căutările filozofice conştiente ale creatorilor ştiinţei moderne duc tocmai în această direcţie.

Dar procesul înzestrării ştiinţei contemporane cu o bază filozofică perfect adecvată s-a dovedit a fi extrem de complex. Filozofia burgheză contemporană a promovat o serie întreagă de concepţii idealiste destinate a servi drept mijloace de interpretare filozofică a revoluţiei ştiinţifice din secolul nostru; multe dintre aceste concepţii au exercitat o oarecare influenţă asupra gîndirii savanţilor care activează în ţările capitaliste. De aceea, atunci cînd este vorba de desfăşurarea revoluţiei ştiinţifice în condiţiile capitalismului contemporan, nu se poate să nu remarcăm complexitatea şi caracterul paradoxal al acestui proces: această revoluţie, pe de o parte, exprimă o tendinţă obiectivă de pătrundere a ideilor materialismului dialectic în ştiinţa contemporană şi, pe de altă parte, ea nu este însoţită de adoptarea hotărîtă şi conştientă a unei poziţii adecvate pe plan gnoseologic. Toate acestea înseamnă că în condiţiile capitalismului revoluţia ştiinţifică nu duce la lichidarea crizei legate de bazele filozofice ale ştiinţei, adică a acelei crize pe care V. I. Lenin a analizat-o încă la începutul acestei revoluţii [15].

[15] În împletire cu criza privind fundamentele filozofice ale ştiinţei din anii de după război începe să se manifeste încă o criză, care, în condiţiile societăţii capitaliste contemporane, afectează ştiinţa ca instituţie socială şi care îşi găseşte expresia în apariţia contradicţiilor dintre calea determinată pe care se dezvoltă ştiinţa şi cerinţele dezvoltării sociale în sens umanist. Ieşirea din această criză presupune o regîndire filozofică radicală a ştiinţei şi a locului ei în sistemul culturii, posibilă numai pe baza filozofiei marxist-leniniste şi incluzînd atît problematica de ordin gnoseologic şi metodologic, cît şi pe cea generală filozofică şi morală (în actuala etapă a revoluţiei ştiinţifice aceste probleme se dovedesc a fi foarte strîns legate una de alta). Ieşirea din această criză presupune, de asemenea, o mutaţie în funcţiile sociale ale ştiinţei, lucru ce devine posibil numai în condiţiile socialismului.

Cu toate acestea, afirmînd că diversele orientări și școli contemporane din cadrul teoriei idealiste a cunoașterii nu fac decît să paraziteze pe cuceririle revoluției științifice și, în principiu, nu sînt capabile să reprezinte o conștiință de sine a acestora, nu vrem să spunem că aceste concepții nu au pur și simplu nici un fel de legătură cu problemele reale ale științei secolului al XX-lea. În realitate, asemenea concepții gnoseologice și metodologice elaborate de filozofii burghezi de profesie sau de teoreticienii cu înclinații filozofice din rîndul oamenilor de știință au izbutit să exercite o anumită influență asupra reprezentanților științei (și nu numai asupra conștiinței lor de sine, ci cîteodată și asupra practicii de cercetare), tocmai pentru că în cadrul lor, alături de o interpretare în genere deformată a cunoașterii științifice, uneori au fost surprinse (deși într-o manieră unilaterală, denaturată) și anumite particularități reale ale științei contemporane.

Acesta este, de exemplu, cazul operaționalismului. Se știe că el a exercitat o anumită influență nu numai asupra fizicienilor, dar și asupra psihologilor și reprezentanților sociologiei burgheze, că a oferit o interpretare idealistă și metafizică a cunoașterii științifice, că o orientat gîndirea științifică pe calea unui empirism îngust din care cauză a intrat în flagrantă contradicție cu practica reală a revoluției științifice contemporane; cu toate acestea, într-o manieră deformantă, el a surprins anumite particularități ale raporturilor dintre conceptele teoretice și baza empirică și specificul așa-numitelor „definiții operaționale". De asemenea, filozofii care au tratat probleme de metodologie și logică a științei de pe terenul doctrinal al pozitivismului logic au pornit de la un ideal al științei în genere fals, metafizic și empiric; cu toate acestea, în studierea limbajului teoriilor științifice și a legăturilor logico-formale dintre elementele cunoașterii teoretice ei au ajuns la anumite rezultate care nu sînt lipsite de sens științific. Tot astfel, intuiționismul, una dintre orientările notorii în fundamentarea matematicii, pornește de la o concepție idealistă asupra naturii cunoașterii matematice, iar programul său de lucru pentru domeniul filozofiei matematicii a rămas nerealizat. Cu toate acestea, savanții care au lucrat în cadrul acestei orientări au obținut rezultate ce au importanță pentru matematică și logica matematică [16].

Se impune totuși să subliniem încă o dată că filozofia burgheză, în principiu, nu este capabilă să depășească idealismul și caracterul metafizic, nu poate reprezenta o conștiință de sine adecvată pentru revoluția științifică actuală. Din acest motiv desfășurarea acestei revoluții este însoțită în același timp de o dezamăgire din ce în ce mai profundă a savanților față de acele modalități de interpretare filozofică și gnoseologică a științei ce sînt caracteristice pentru gîndirea teoretică burgheză.

În legătură cu aceasta, în fața filozofilor marxiști se pune sarcina nu numai de a elabora în spirit științific problematica teoriei cunoașterii, ci și de a analiza modificarea statutului acestei teorii în condițiile revoluției științifice actuale, ale noilor raporturi și interdependențe care se creează

[16] V. I. Lenin a subliniat necesitatea unei delimitări de principiu între rezultatele speciale obținute într-un domeniu sau altul (astăzi aceste rezultate pot să se refere și la studierea structurii logice a limbajului teoriilor științifice și la istoria științei, la scientică etc.) și interpretarea lor filozofică, gnoseologică —, indiferent cît de strîns legate ar fi acestea în practica reală, precum și ncesitatea interpretării acestor rezultate de pe pozițiile materialismului dialectic.

între teoria cunoaşterii şi ştiinţele particulare. Un examen deosebit merită problema specificului gîndirii gnoseologice şi a metodelor prin care se realizează, se fundamentează şi se dezvoltă aceasta, a raporturilor teoriei cunoaşterii cu ştiinţele particulare care studiază activitatea de cunoaştere etc. Trebuie să mai relevăm şi faptul că acest cerc de probleme este puternic mistificat de reprezentanţii filozofiei burgheze actuale care dau acestor probleme rezolvări diferite dar deopotrivă de false : începînd cu lichidarea de fapt a teoriei cunoaşterii prin dizolvarea ei în neurofiziologie, în teoria informaţiei şi semiotică (ideea aşa-numitei „epistemologii naturalizate" a lui W. Quine)[17] şi terminînd cu proclamarea tezei după care teoria cunoaşterii (epistemologia) nu vorbeşte despre ceea ce se întîmplă realmente în cadrul procesului de cunoaştere, ci se rezumă la formularea anumitor precepte care arată cum trebuie să fie cunoaşterea, iar aceste precepte, în ultimă instanţă, au caracter convenţional (K. Popper)[18].

Rezolvarea acestui cerc de probleme prezintă o importanţă deosebită în condiţiile revoluţiei ştiinţifice contemporane şi ele trebuie să stea permanent în atenţia cercetătorilor noştri.

★

Apelul la ideile din geniala lucrare a lui Lenin nu numai că ne ajută să găsim cheia pentru rezolvarea problemelor filozofice actuale, dar ne permite în acelaşi timp să înţelegem în ce fel trebuie să abordeze un filozof marxist exigenţele ridicate de continua dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice şi de practica social-politică, ne dă posibilitatea să sesizăm spiritul unei dezvoltări cu adevărat novatoare şi creatoare a teoriei însăşi a materialismului dialectic, al unei dezvoltări care este indisolubil legată de apărarea consecvent partinică a principiilor fundamentale ale marxism-leninismului.

---

[17] Cf. W. V. Quine, *Epistemology Naturalised*, în *The Psychology of Knowing*, editat de J. R. Royce şi W. W. Rozeboom, Londra, 1972.

[18] Cf. K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londra, 1972, p. 49—72. Aceste idei ale lui Popper au fost duse pînă la absurd de P. Feyerabend, care vorbeşte nu fără dreptate de aşa-numitul „anarhism în epistemologie". Autorul din urmă dezvoltă o concepţie ultrasubiectivistă, în acord cu care orice teorie ştiinţifică solidă trebuie. printre altele, să pornească de la o teorie proprie a cunoaşterii, deosebită de toate celelalte (cf. P. Feyerabend, *Against Method. Outlines of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londra, 1976).

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

O REMARCABILĂ CONCEPȚIE FILOZOFICĂ: LEGEA IDENTITĂȚII CONCRETE

DE

CONSTANTIN NOICA

Poate că nici un creator român în cîmpul filozofiei nu a avut atîta *discreție* intelectuală ca Athanase Joja. În cuprinsul celor patru întinse volume intitulate simplu *Studii de logică* și alcătuind opera sa principală, se întîlnește o bogăție de idei originale ce ar fi putut lesne duce, aproape fiecare, la lucrări autonome, de însemnătate nu numai pentru cultura noastră. Autorul lor, însă, nu a înțeles să-și scoată singur ideile în relief, necum să le prezinte cititorului filozofic cu ostentație, astfel încît acum, după editarea unui volum de *istorie* logico-filozofică din opera sa, ar trebui, odată cu întregirea lucrării istorice, să apară cît mai grabnic, clar și bine puse în relief, într-un alt volum, temele originale — cu o surprinzătoare convergență, de natură să ducă la o viziune sistematică — risipite în *Studii*, ca și în cîteva scrieri în limba franceză. Cît despre un capitol ca „Adversus Heidegger" din *Studii* II (p. 245 și urm.), el ar trebui neapărat tradus și publicat într-o revistă germană, ca o contribuție românească la limpezirea, de pe o superioară treaptă critică, a gîndirii filozofului german, în fața căreia compatrioții lui se află și mai departe în perplexitate.

Am așeza în fruntea ideilor originale conturate de Athanase Joja *tema identității concrete*. Ea apare cu precădere în capitolul „Asupra unor aspecte ale logicii dialectice" (vom sublinia discreția titlului, cînd este vorba de o temă susceptibilă să dea o viziune cuprinzătoare și nouă asupra logicii și „metafizicii", cu termenul reabilitat de A. Joja însuși), capitol cuprins în *Studii de logică I* (1960, p. 75 și urm.), precum și în capitolul intitulat „Logica și metalogica principiului identității", din *Studii II* (1966, p. 223 și urm.). Dar de vreme ce în numeroase alte lucrări din opera autorului tema identității concrete reapare, cu aplicările ei, s-ar putea alcătui o adevărată monografie, care să dea, în mîna unui doctorand sau mai ales a unui cercetător matur și competent, măsura originalității unei gîndiri și a profunzimii unei viziuni.

Dar cel puțin *acest* lucru îl spune Athanase Joja singur — după ce arătase că legea identității concrete este reflectarea logică a vorbei celei

Rev. filoz., **XXIX**, *2*, p. 186—197, București, 1982.

mai adînci, poate, rostite în filozofia europeană, „unul care se diferențiază de sine", al lui Heraclit — anume :

„Nu mi se pare o temeritate de a afirma că *concept, judecată, raționament, deducție* (analitică și sintetică) și *inducție* sînt *deductibile* numai din *principiul identității concrete*... și chiar că *toate* categoriile și formele logice (de pildă implicația, negația, conjuncția și disjuncția etc.) pot fi deduse în mod logic din identitatea concretă" *(Studii*, II, p. 245).

O asemenea declarație — care nu e făcută în gol, cum se va vedea, și pe care am mai invocat-o drept hotărîtoare, într-o prezentare anterioară a gînditorului român — obligă nu numai pe orice logician să ia în serioasă considerare identitatea concretă, de vreme ce ni se spune că toată logica, veche și nouă, ține, se întemeiază și se deduce din această temă, dar și pe orice gînditor care înțelege să redea filozofiei sensul ei plin, de doctrină ce reface sfera cunoștințelor noastre speculative cu ajutorul unei idei centrale. Sînt puțini gînditori care, astăzi cînd științele au reușit să suscite, prin acumularea lor de cunoștințe și rafinarea lor, atîtea idei speculative noi, să aibă tăria și pătrunderea de-a obține o asemenea „idee". Athanase Joja trebuie rînduit, și nu numai la nivel românesc, printre aceștia.

Într-o largă măsură autorul arată singur, dar cu simplitate, orizontul nou pe care-l deschide ideea sa, determinînd-o în termeni siguri și relevîndu-i (de astă dată numai în parte) eficiența și virtuțile filozofice. El începe prin a defini identitatea concretă drept „reflexiunea logică a legii *obiective* (subl. ns.) semnalate încă de Heraclit" *(Studii*, vol. I, p. 75). Așadar, legea în chestiune nu va fi doar una a gîndirii, ci și a realității, cum se cere într-o adevărată filozofie, iar o asemenea cutezanță filozofică — perfect înscrisă, dealtfel, în prelungirea gîndirii marxiste, pe care Athanase Joja o slujește dar și dezvoltă ca puțini alții — dovedește că „studiile de logică" nu sînt doar de logică ; sau, încă mai bine : că autorul lor știe să facă din logică altceva decît un joc formal, ca prea mulți dintre contemporanii săi.

Potrivit definiției, va rezulta că „*orice* unu este o multiplicitate, un subiect care-și dă desfășurare, o potențialitate care se realizează, se actualizează, pe temeiul contradicției interne" *(ibid)*. Iar autorul adaugă : „Aceasta e baza obiectivă a logicii dialectice". Cineva s-ar putea întreba, ce anume se poate înțelege prin acel „orice unu", despre care ni se spune că este și o multiplicitate? Să fie ca Unul cu majusculă al lui Platon din dialogul „Parmenide"? Nu tocmai, de vreme ce acest din urmă Unu tinde să aibă și *unicitate*, în care caz nu s-ar putea vorbi despre „orice unu". Este desigur vorba acum de acel unu care nu se opune ca exclusiv unităților reale ; iar dacă s-ar obiecta cum că un asemenea unu-unități este de la început unu și plural, atunci trebuie răspuns că nu despre o astfel de diversificare *exterioară* a unului este vorba la Athanase Joja, ci despre diversificarea lui *interioară*. Tocmai acest lucru nou îl aduce „identitatea concretă", chiar față de dezbaterea din dialogul antic : acum nu se mai vorbește despre unu și multiplu, ci despre unu *ca* multiplu.

Așa stînd lucrurile, identitatea concretă se dovedește dintr-o dată o idee extraordinar de modernă, ea fiind susceptibilă să analizeze sau explice logic noutățile speculative care s-au ivit în timpurile moderne, cum ar fi de pildă ideea de complementaritate, pe care autorul o și citează, sau fenomenul izotopiei, care ar ilustra încă mai bine, dacă autorul l-ar fi

menționat, ideea sa. Dar în același timp, deși operează cu unități, identitatea concretă nu se înstrăinează total nici de Unul parmenidian sau platonician, ci ea vine să arate că problema pe care o punea Platon *în sine* se pune acum de fiecare dată, cu fiecare unitate de realitate și gîndire, ca și cum — iar acest lucru este, poate, hotărîtor pentru tema identității concrete și sugestiv pentru gîndirea filozofică din zilele noastre — ca și cum *de fiecare dată*, cu fiecare unitate, am avea în față tema antică a Unului și Multiplului, în cîte un domeniu închis logic, dar unul de natură să dea socoteală, cu desfășurarea lui, de întregul univers logic ca și de imaginea formală a celui real.

Că identitatea concretă este „baza obiectivă a legii logice", ar părea să ne readucă la simplă logică. Dar este vorba de o bază *obiectivă*, și atunci, în loc să privim considerentele autorului ca reducînd totul la logică, sîntem datori să arătăm, dimpotrivă, că discursul aparent logic poartă în el răspunderi autentice filozofice, făcînd ca „reducerea" la logică să fie în realitate o întindere a acesteia pînă la granițele ultime ale unei concepții filozofice.

Îndată apoi, după definiția identității concrete și determinarea orizontului ei cuprinzător, gînditorul trece la întrebarea : cum se aplică ea? Un moment ai fi ispitit să spui că autorul ne era dator cu mai multe precizări asupra naturii și virtuților identității concrete, înainte de a trece la aplicarea ei. Dar o idee filozofică nu se determină și adevărește, în definitiv, decît prin aceea că „se aplică", respectiv că este în măsură să refacă, pornind de la *un* principiu, varietatea gîndirii (cînd e vorba de logică în sens tradițional) și acum varietatea aspectelor ideatice ale realului. Iar aplicarea temei era, în cazul de față, cu atît mai necesară și mai definitorie, cu cît este vorba de identitatea *concretă*, adică de acea identitate care pretinde să descrie lucrurile și gîndurile dinăuntrul lor, găsind stabilitatea în act, iar nu stabilitatea fără angajare în concret, cea pe care o oferă identitatea în sens clasic, anume identitatea *abstractă*.

De aceea Athanase Joja știe să arate, în aceeași pagină *(Studii I*, p. 75) unde sugerase atît de multe lucruri speculației filozofice, faptul că, „spre deosebire de identitatea abstractă A = A, identitatea concretă este unitatea identității și a diferenței". — Orice cunoscător al filozofiei se va gîndi la Fichte ori la Schelling și la fantastica (în sensul bun și rău) speculație de idei care a decurs de aci. De astă dată însă, cu Athanase Joja, nu ne vedem angajați pe căi speculativ pure, chiar dacă se va reveni într-un fel la speculația filozofică ultimă, ci se va căuta *aplicarea* ideii heracliteene, în fapt a „ideii" filozofice însăși, la materia restrînsă a logicii, tocmai spre a se putea desfășura în *concret*, în măsura în care acum domeniul logicii a devenit concretul, tema identității cu acest nume. Odată făcută dovada în logică (unde e vorba de „reflectare" a unei legi obiective, cum ni se spune), ea va putea fi lesne extinsă asupra restului.

Într-adevăr, acum vor intra în joc conceptul, judecata și raționamentul, cele trei forme din logica clasică, autorul rezervîndu-și dreptul să facă altundeva — sau să lase pe altcineva să facă — aplicarea la formele logicii moderne, care sînt matematic-simbolice. Apăruse, cu unul care este și o multiplicitate, un subiect care-și dădea o desfășurare. Subiectul ca atare ar părea să fie cel al identității abstracte, acel subiect anume care ar rămîne identic cu el însuși, schimbarea fiind numai a aspectelor, atri-

butelor sau modurilor, spre a vorbi ca Spinoza. Dar Athanase Joja vine acum să spună altceva decît se știa în chip obișnuit. El afirmă *(Studii I*, p. 76) că „prin însuși faptul că subiectul se dezvoltă, identitatea generează diferența".

Să însemne aceasta că identitatea abstractă explică singură identitatea concretă? Dar pînă la urmă ar putea fi invers. Numai că, autorul nu înțelege încă — și poate nu va înțelege de fel — să facă ierarhii, ci vorbește, cu o adîncă prudență și înțelepciune filozofică, despre *concomitență*. Iar aci intră în joc „conceptul", prima formă logică asupra căreia se va face aplicarea legii de identitate concretă. „Conceptul — ni se spune — se formează prin acțiunea legii identității abstracte... însă legea identității concrete acționează și ea concomitent". — Este aci o deosebit de sugestivă *întregire*, dacă nu mai mult, a felului obișnuit de a înțelege formarea conceptului. Nu e vorba doar de abstragerea notelor comune, ceea ce ar duce la simpla „noțiune" a unui lucru (și poate că ar trebui făcută deosebirea între noțiune, ca rezultat al identității abstracte, și concept, ca rezultat al acțiunii „concomitente", exercitate de ambele modalități de identitate), ci vom asista la alcătuirea unui concept plin, unul care să exprime atît logic cît și metalogic, cum va spune autorul în al doilea studiu, formele de gîndire și procesele de realitate.

Din perspectiva cea nouă, lucruri bine știute cu privire la concept capătă un cu totul alt înțeles. „Mai întîi conceptul se diferențiază în *comprehensiune* și *extensiune;* abia format, conceptul nu mai este o unitate *simplă*, *abstractă*, ci o unitate a contrariilor", spune gînditorul român. Oricine știe perfect că un concept are comprehensiune și extensiune, dar nu oricine înțelege că astfel, de la început, regimul unității este altul decît cel de-a fi simplă. Să admitem însă că între comprehensiune și extensiune nu poate încăpea contrarietate și că ele reprezintă mai degrabă fețele diferite ale aceleiași unități. Dar diversitatea efectivă, nu doar de aspecte, apare de îndată ce explorezi mai adînc, cu identitatea concretă, natura conceptului. Atunci „diferența" nu este atît între comprehensiune și extensiune, ci înăuntrul *fiecăreia* din acestea. „Comprehensiunea și extensiunea — scrie mai departe Joja — sînt o *unitate a diversității*, prima cuprinzînd unitatea *diferitelor* note, iar a doua unitatea diferitelor obiecte care i se subsumează.

Am avut așadar : *un* fel de unitate, cea a conceptului, care se diversifică în două unități, cea a comprehensiunii și cea a extensiunii, iar acestea la rîndul lor includ, cuprind, ba chiar *sînt* o diversitate, fiecare. De aceea se și poate afirma îndată : „Orice concept este un unu care se diferențiază de sine", cu vorba lui Heraclit. De aci concluzia, care aduce cu-adevărat ceva nou, oricît ar părea de învechite sau de la sine înțelese argumentele ce o pregătesc : „A spune că conceptul se formează prin legea identității (abstracte) e adevărat, dar e un adevăr parțial și îngust. Numai jocul simultan al celor două legi explică alcătuirea conceptului".

Izbitor atunci la Athanase Joja este faptul că ideea sa centrală înnoiește totul fără să desființeze nimic din trecut. Spre deosebire de logicienii și filozofii ce nu pot aduce idei și metode noi fără să devalorizeze tot ce este vechi, aci totul se întîmplă în stilul spiritului științific de astăzi : noul validează vechiul și îl integrează, arătîndu-i însă limitele. În „Logica și metalogica principiului identității", gînditorul român va spune : „*În*

contradicție cu Hegel, noi credem că principiul identității (abstracte, adică cel clasic, n.n.) este o lege veritabilă și *indispensabilă* a gîndirii. *De acord cu Hegel*, noi socotim că principiul identității *conține* mai mult decît se crede a exprima cînd este enunțat" *(Studii II*, p. 231). Nu era deci nevoie ca autorul să modifice nimic din felul clasic de-a înfățișa natura conceptului, pentru ca înțelesul său nou, de „unu care se diferențiază de sine" să fie pus în lumină.

Iar la fel va fi cu judecata : ambele legi, atît a identității abstracte cît și a celei concrete, vor fi, în acțiunea lor concomitentă, capabile să dea forme judecății. „Judecata se înfățișează ca imagine vie *a unității și diferenței*" *(Studii I*, p. 77). La fel, în fine, va fi cu silogismul. El este „mișcarea de autodiferențiere a subiectului însoțită de rațiunea sa suficientă" (p. 78). Pe toate trei, concept, judecată, raționament, le guvernează atît legea clasică a identității abstracte cît și cea a identității concrete. Așadar principiul identității abstracte rămîne valabil, așa cum rămîne valabil și cel al contradicției, chiar dacă era „depășit" (p. 80) ca și identitatea abstractă, ba rămîne valabil și principiul terțiului exclus, spunîndu-ni-se textual : „Nu poate fi vorba de abolirea terțiului exclus, ci numai de înmlădierea și inflexionarea lui potrivit complexității științei contemporane" (p. 115), inflexionarea petrecîndu-se prin introducerea „terțiului supervenient", cum are gînditorul subtilitatea să propună.

În concluzie : „Legile identității, contradicției și terțiului exclus ... sînt legile de bază ale gîndirii (contra Hegel)". Iar întrucît ultimele două nu fac decît să întregească pe prima, legea identității este cea fundamentală. Dar ea nu se fundamentează cu-adevărat și nu îngăduie nici lucrurilor nici gîndului procesualitate (începînd încă de la concept) dacă nu este concomitet dublată de legea identității concrete. Aceasta din urmă făcuse totul cu putință.

Nu cumva este ea legea primitivă, care susține întreg edificiul logic și „reflectă" legea obiectivă a realității?

★

Aci se deschide, în gîndirea lui Athanase Joja, o admirabilă aporie. Cine se va apleca asupra paginilor lui despre identitatea concretă și, în prelungirea lor, despre „predicația complexă contradictorie" va întîlni un gînd de natură să țină în cumpănă și apoi poate să lumineze de-a binelea sensul și rolul identității concrete. După ce arătase, contra lui Hegel, că principiile clasice ale logicii sînt legi de bază ale gîndirii, Joja exprimă un gînd care ar putea fi greu de consecințe logice și filozofice : „Poate că numai noțiunea de *implicație* e mai primitivă decît ele" *(Studii I.* p. 84).

Să fie atunci implicația rădăcina logicului și, prin el, reflectarea proceselor reale? Sau identitatea concretă își poate păstra rolul ei de lege „primitivă"?

Dar între implicație și identitatea concretă este poate o ascunsă înrudire. Ultima, ca expresie formală a unului ce se diferențiază de sine, poartă în ea implicația, în măsura în care identitatea tocmai este, de fiecare dată, cea care-și implică diferențele, unul este cel care instituie propria sa multiplicitate. Sau invers : orice implicație veritabilă (nu și cea „materială" firește) trebuie înțeleasă prin identitatea concretă.

Sîntem astfel, cu temele lui Athanase Joja, la nivelul cel mai înalt al speculației. Un Kant se întreba : nu cumva imaginația transcendentală este rădăcina unică a intelectului și sensibilității ? și de aici accentul acela diferit între ed. I și a II-a a *Criticii rațiunii pure*, un accent care avea să ducă la renumita „ceartă a edițiilor", prelungită pînă în zilele noastre cu Heidegger.

La scara de astăzi — dar una totuși unde nu mai e vorba de simple „facultăți", ci de legi logice reflectînd realul — un Joja ar putea propune gîndirii moderne această „ceartă" între implicație și identitatea concretă. Cine iubește filozofia mare știe că ea trăiește și fertilizează spiritele prin asemenea probleme.

GNOSEOLOGIA CA FUNDAMENT AL ONTOLOGIEI HEGELIENE

DE

GHEORGHE DĂNIȘOR

În *Știința logicii*, Hegel întemeiază dialectica care face posibilă cunoașterea. Acest lucru se poate explica și altfel : cunoașterea se autodiferențiază, pentru a se împlini ca idee absolută. Devenirea se instituie ca termenul în care identitatea diferenței își găsește adevărul său. Gîndul pur, pus ca existență pură, în absoluta goliciune a începutului, se purifică prin intermediul devenirii în drumul său spre ideea absolută. Această purificare are loc în ordinea cunoașterii. Acest mod logico-gnoseologic de tratare a problemei capătă semnificații ontologice la Hegel, logicul, gnoseologicul și ontologicul confirmîndu-se în planul ideii sau conceptului. În cuprinderea semnificației devenirii lui Hegel este important de observat că existența în puritatea sa, conținînd în sine diferența, este identică cu actul pur, ca principiu al mișcării. Numai așa identitatea conceptului pus ca gînd, afirmat deci, poate să se confirme. Acest lucru se face prin intermediul cunoașterii, sau cunoașterea este cea care se afirmă aici.

Odată cu Hegel este un lucru cîștigat pentru filozofie faptul că începutul absolut al absolutului echivalează cu actul pur, în semnificația sa de principiu, pentru că, spre deosebire de alți filozofi la care absolutul rămîne încremenit, în nedeterminarea sa, la el actul face posibilă trecerea spre divers. De fapt, identitatea în sine însăși, gîndită abstract, este o determinare, o limitare și deci este finită. Numai încorporînd în sine opoziția, identitatea devine infinită, pentru că este perpetuă trecere și petrecere a potenței în act, opoziția fiind principiul mișcării în el însuși. Opoziția suprimată este individualitatea afirmată — așa cum arată Hegel —, este identitatea formei cu sine însăși, restabilită din opoziție. Individualitatea afirmată are însă un conținut care se prezintă ca identitate indiferentă față de formă în deosebirea ei : negația este pozitivul în necesitatea sa (pozitivul negativului sau negativul pozitivului).

Ca o paranteză la cele arătate mai sus, considerăm că trebuie lămurit faptul că *Știința logicii* acordă o mare importanță raportului dintre

potență și act ca fundament al logicii dialectice. Ca raport în timp, potențialul este anterior actualului; actualul este cuprins în virtual, e în sfera acestuia. Dar este și un potențial ca posibilitate a actualului de a fi altceva al său. În această situație potența este cuprinsă în actual ca posibilitate viitoare acestuia de a fi altceva. În primul caz putem vorbi de o adîncire în sine a potenței; în cel de-al doilea caz, de o adîncire în sine a actualului. Putem spune că există conexiune între potență și act? Nu! Există totuși o ordine. Nu este decît o fixare de o clipă a actualului în prezent, el fiind mereu în trecut și viitor. Aceasta este dialectica potențialului și actualului. Actualul este ca altceva al său potențial, iar potențialul este ca altceva al său actual. Potențialul și actualul sînt consecutive, dar consecuția lor nu permite o relație spațială și nici temporară decît la nivelul cunoașterii separatoare. Relația dintre virtual și actual este gîndul care surprinde hotarul nedefinit dintre ființă și neființă. Acest raport poate fi exprimat corect prin aceea că posibilul este actual, actualul fiind mereu posibil. Acest lucru se poate sintetiza prin expresia „ceva este mereu altul său", situație în care fixăm prezentul, care depinde de subiectul cunoscător ce fragmentează curgerea generală într-un moment ales arbitrar.

Jocul potenței și actualului este ființa ca atare, care este esențial gîndul în universalitatea sa simplă a nedeterminării. Ființa și neființa sînt identice, dar, așa cum vom vedea mai departe, o identitate capabilă să-și dea sieși conținutul. Aceasta este metoda dialectică, cunoaștere neseparată de conținut și care își determină propriul său ritm în simplitatea sa, gînd ce se mișcă în el însuși, diferențiindu-se în propria sa interioritate *.

Trebuie să observăm faptul că abia dialectica ideii de existență e capabilă să dea seamă de caracterul polimorf articulat al existenței reale dimpreună cu existenții cuprinși în ea. În consecință, la Hegel ideea de existență poate da seamă despre existența reală; înseamnă că ea e unicul fel de a concepe existența reală, ajungîndu-se astfel la a concepe existența reală care e recunoscută drept veritabilă existență. În acest sens gnoseologia hegeliană e premisă a înțelegerii și atestării drept veritabilă existență a existenței reale. De aici derivă nemijlocit faptul că dialectica existenței fundamentează ontologia ei, iar în continuare ontologia de acum fundamentată nu mai e prin nimic despărțită sau separată de ceea ce e într-adevăr ontic. Aici observăm confluența gnoseologic-ontologic pe baza unei stricte derivări de natură logică. La Hegel noeticul pune logicul și ontologicul. „Interpretarea cunoașterii ca avînd la modul ei cel mai înalt un caracter ontologic, este explicată în întregime prin teza dialecticii materialiste despre unitatea dintre ontologie, logică și gnoseologie" [1]. Aceste trei aspecte „sînt același după conținut, dar sînt deosebite după forma existenței lor" [2].

Așa cum arătam mai sus, în ce-l privește pe Hegel sensul este de la gnoseologic, prin logic, la ontologic. Firește, acest sens este cu totul justi-

---

* Vezi, G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei, 1965, p. 38.

[1] Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, București, Edit. Academiei R. S. R., 1973, p. 359.

[2] *Ibidem*, p. 359.

ficabil cînd e vorba de a analiza conceperea existenței. Dar cînd conceperea existenței reale este luată drept geneza ei, asupra acestui punct nu putem fi de acord, din simplul motiv că geneza reală presupune un principiu real al acestei geneze și nu unul ideal. Nu putem vedea în nici un chip cum idealul — de ordin și de natură radical și calitativ distincte de real — ar putea prin el însuși să se preschimbe în real.

Să nu confundăm idealul cu realul, într-un amestec fără noimă care ne-ar face să pierdem din vedere sîmburele de adevăr cuprins în dialectica hegeliană : conceperea, dar exclusiv conceperea, prin dialectica logic-gnoseologică a adevăratei fețe a realului, fără a deforma însă nici conceperea realului și nici realul însuși.

La Hegel, conceptul, nefiind abordat din punct de vedere al funcției lui reflectorii, apare ca un simplu act tautologic. Tautologia este același lucru cu existența și reciproc, de unde derivă faptul că gîndul existenței pendulează mereu între două extreme : extrema-gînd și extrema-existență. Reunirea lor le atestă ca extreme ale unui unic proces care mereu se repetă pe sine și își repetă extremele. Acest „mereu se repetă pe sine" este caracterul tautologic. Propriu-zis, acest caracter tautologic nu este decît zbuciumul fără odihnă al gîndului înlăuntrul său, a gîndului care n-are cum ieși din sine, din cușca ale cărei bare sînt abstracțiile. Este firesc, deci, ca drumul cunoașterii să fie drumul întregii existențe. Nu trebuie scăpat din vedere însă că la Hegel existența, în esențialitatea sa, este identică cu gîndul, cu conceptul. Acest lucru nu ne împiedică să tragem concluzii ontologice valabile în cel mai înalt grad. „Trecerea de la universal la rezultatul autentic este prezentată numai ca proces de cunoaștere, totuși Hegel consideră procesualitatea ca semn hotărîtor atît al realității, cît și al cunoașterii acesteia" [3]. De aceea Hegel pune un atît de mare preț pe metodă, care este cunoașterea în ea însăși, dar și pe concept care în esențialitatea sa este ființa. Cunoașterea, în felul acesta, e conceptul ființei sau, mai bine zis, e ființa conceptului. Reflexia cunoașterii în ea însăși, pentru că de fapt sînt una, care ca atare se desfășoară în ordinea cunoașterii.

Nu împărtășim opinia lui G. Lukács, care consideră „gnoseologia dialectică a lui Hegel în dependența ei de ontologie" [4]. În filozofia lui Hegel sensul gnoseologic precumpănește, el întemeind ontologia sa. Spunem aceasta pentru că, la Hegel, începutul ca existență pură este pus de cunoaștere sau cunoașterea e cea care se autoinstituie ca gînd pur. (Este remarcabil faptul că, în filozofia noastră, Radu Stoichiță pune problema începutului ca început al absolutismului în filozofia hegeliană ca problemă esențială pentru înțelegerea dialecticii conceptului și a filozofiei hegeliene în general). Existentul în sine este cunoașterea în neîmplinirea sa, abstracția pură care devine prin cunoașterea absolută, idee absolută. De aceea, ni se pare adecvat să afirmăm că la Hegel *gnoseologia întemeiază ontologia*, în opoziție cu afirmația că : „doctrina identității subiect-obiect nu numai că permite recunoașterea priorității absolute a existentului în sine în raport cu propria sa devenire-pentru noi în cunoaștere ..." [5].

---

[3] G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 129.
[4] *Ibidem*, p. 139.
[5] *Ibidem*, p. 138.

Această afirmație este valabilă pentru marxism, singura filozofie în măsură să proclame prioritatea dialecticii existentului. Dar pentru a o face e nevoie să înlături caracterul de oprelişte, de acces la real pe care-l reprezenta abstracția luată ca atare, deci în mod abstract de către Hegel. Lucru pe care l-au făcut clasicii materialismului dialectic și istoric. De aceea, mergînd doar pe coordonatele hegeliene la așa ceva nu se poate ajunge niciodată.

La Hegel, „cunoașterea științifică ... nu e decît reflexia cunoașterii din conținut în ea însăși" [6]. După concepția sa, conținutul existenței însăși este cunoașterea. „Subzistența, adică substanța unei existențe-în-fapt, este identitatea cu sine însăși, căci neidentitatea ei cu sine ar fi disoluția ei. Identitatea cu sine este însă pură abstracție; și aceasta este gîndirea. Cînd spun calitate, eu spun simpla determinație; prin calitate, o existență-în-fapt este deosebită de alta, adică este o existență-în-fapt; ea este prin ea însăși, adică subzistă prin această simplitate cu sine. Dar prin aceasta ea este esențial gîndul. — Aici este conceput că ființa este gîndire" [7], „...întrucît cunoașterea vede conținutul întorcîndu-se în propria lui interioritate, activitatea sa este mai degrabă deopotrivă cufundată în conținut, căci ea este sinele imanent conținutului, ca totodată reîntoarsă în ea, căci ea este pura identitate cu sine în alteritate" [8]. De aici se poate deduce importanța gnoseologicului, care se identifică cu logicul și ontologicul.

Reflexia cunoașterii în sine este înțelegerea ei drept principiu al conținutului. Dar cum principiul conținutului nu trebuie confundat cu conținutul însuși, acest principiu obligatoriu va fi separat de cunoașterea existentă anterior reflexiei ei în sine. Din toate acestea putem desprinde faptul că reflectarea în sine, urmare a dialecticii cunoașterii, împinge cunoașterea către ceea ce e dincolo de ea. Iar dacă acest lucru la Hegel nu se înfăptuiește, va urma o retragere strategică : reîntoarcerea la sine a cunoașterii. În consecință, prin această reîntoarcere la sine a cunoașterii se suprimă din nou conținutul care desigur trebuie produs din nou; evident pentru a fi din nou suprimat. În consecință, conținutul la Hegel este produs pentru a fi suprimat și de aceea e cu neputință a valorifica conținutul înlăuntrul dialecticii hegeliene, respectiv orice atare valorificare, oricît de meșteșugită și făcută de orice autoritate filozofică, este din capul locului destinată unui eșec.

Să revenim acum la ideea că Hegel prin includerea opoziției în identitate afirmă infinitatea ființării, caracterul său inepuizabil. Ca și Hegel, eleații și în special Parmenide, au identificat gîndul cu existența, dar aceștia nu au avut în vedere actul cunoașterii sau nu în suficientă măsură.

Existența, ca gîndire pură, era închistată în sine nepermițînd actului cunoașterii să opereze. Parmenide este primul care a proclamat principiul identității, dar l-a lăsat în abstracția sa goală și deci inaccesibil cunoașterii umane. Acest principiu nu spune nimic luat în acest sens; mai mult, ca abstracție el reprezintă o determinare, o limitare, este finit. Contrar gîndului său, Parmenide încorsetează existența în finitate, care

---

[6] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 37.

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem.*

presupune drept compensație un altceva, non-existența : și una și cealaltă în această situație pun limite, se limitează reciproc. Fără să vrea, Parmenide, prin concepția sa, presupune dialectica. Acest lucru îl făcuse deja un Heraclit care în filozofia absolutei deveniri creează posibilitatea determinării, a concretului și deci face posibil actul cunoașterii.

Din cîte se observă, în ambele cazuri avem de-a face cu conceptul de determinare, dar el are accepții diferite. În primul caz avem determinarea pusă de identitatea care încearcă să înlăture dialectica, dar care totuși o presupune. În cel de-al doilea caz, identitatea, ca determinare, este un moment al dialecticii, pentru că dialectica în totalitatea sa este „identitatea identității cu nonidentitatea". În primul caz, eliminînd dialectica, eliminăm însăși cunoașterea, actul noetic ; în cel de-al doilea caz, fundamentăm cunoașterea, fundamentînd însăși dialectica. În cel de-al doilea caz identitatea se dezvoltă în ea însăși. De aceea, la Heraclit, identitatea ca gînd, ca logos, este rațiunea universală care se mărește singură. „Această autoexpansiune a logos-ului este rezultatul acestei posibilități pe care o are gîndirea de a se gîndi singură. Fiecare act al gîndirii prin luarea ca obiect al gîndirii a însăși gîndirii este un act specific, un act originar, care nu se datorește nici în ordine existențială, nici în ordinea cunoașterii vreunui antecedent. Acest act aduce, astfel, în ordinea existenței o primă și unică determinare, care nu este numai cunoașterea domeniului logic, ci este mai mult : o explicitare a ființei în rațiunea ei, a logos-ului ei interior în lume. Este un act de obiectivare a ființei prin logos-ul ei, și prin acest act logos-ul s-a mărit. Fiecare act de genul acesta înseamnă o expansiune a logos-ului care explicitează în lume virtualitățile universale ale existenței " [9].

La Hegel expansiunea logos-ului este exprimată astfel : „identitatea ideii cu sine însăși este una cu procesul" [10]. Ca să folosim un termen mai nou apărut în logică, identitatea este în ea însăși productivă. Filozofia hegeliană se întemeiază pe concepțiile lui Heraclit și Parmenide, dincolo de concepțiile pe care le critică și de care se delimitează ale lui Fichte, Schelling, Kant. Odată cu Hegel, mai presus de Heraclit și Parmenide însă, gîndirea în mod analitic se autoinstituie ca obiect de analiză. Ea devine astfel în mod logic expresia logică fundamentală a actului de gîndire în sine. Gîndirea devine subiect, devine idee absolută, singura realitate. Se face astfel trecerea de la gnoseologic la ontologic, conceptul ca subiect, devenind fundamentul ontologiei hegeliene. Trebuie precizat că subiectul la Hegel are un dublu sens : *a)* cel ce cunoaște ; *b)* cel care e principiul propriu de dezvoltare. Unind ambele, Hegel dă funcție gnoseologic-ontologică subiectului. Gnoseologică, prin *(a)*, ontologică prin *(b)*. Numai că trecerea de la *(a)* la *(b)* presupune că ambele determinații coexistă. Însă această coexistență nu se poate realiza decît prin aceea că subiectul cunoscător este instituit drept subiect generic, ceea ce în fond însă e o ilicită substituție a realului de către ideal.

Știința logicii, desfășurarea sa, este o veritabilă justificare a actului autoinstituirii începutului ca subiect absolut. Începutul absolut fiind un ce simplu și universal, lipsit de conținut, care, ca rezultat, se menține

[9] Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, p. 363.

[10] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 760—761.

totuși ca un ce simplu și universal. „Aici este vorba de exigența realizării conceptului în general, realizare ce nu e cuprinsă în însuși începutul, ci este mai curînd ținta și sarcina întregii dezvoltări ulterioare a cunoașterii" [11]. Dar rezultatul ca act al cunoașterii nu este decît conformarea începutului, afirmat ca început absolut. Începutul este identic cu rezultatul. Toată desfășurarea filozofică a conceptului, din *Știința logicii*, nu este altceva decît un act de demonstrare.

Spre deosebire de eleați, sofiști și de Platon, adevăratul întemeietor al dialecticii antice, Hegel nu consideră dialectica o artă, ci o metodă care fundamentează știința. Dialectica justifică începutul absolut, dar îl și fundamentează, fiindu-i imanentă. Știința este în primul rînd logică; logica apare ca metodă, fapt pentru care știința are ca fundament logica înțeleasă ca metodă a dialecticii, metoda dialectică fiind o cunoaștere imanentă, deoarece „această metodă a cunoașterii absolute este analitică" [12]. Metoda este imanentă și deci *analitică* pentru că „ceea ce constituie metoda sînt determinațiile conceptului însuși și relațiile lor" [13].

În cunoașterea analitică conceptul se afirmă ca identic cu sine, proclamînd în felul acesta ca început al filozofiei principiul identității, principiul universal, care pune universalitatea ca început autentic. Numai după aceea metoda este și *sintetică*, ca „relație a unui ce divers". Această sinteză nu este sinteza unui ce divers finit, ci analiticul în el însuși; fiind relație de concept, sintetizează această relație a conceptului cu el însuși în drumul său către rezultat. Sinteza în situația aceasta reprezintă identitatea care-și dă sieși conținut prin intermediul diversității. „Acest moment atît de sintetic cît și analitic al judecății prin care universalul inițial se determină pe sine din el însuși ca al său altceva trebuie numit dialectic" [14]. Este pasul de la abstracția goală a începutului identic cu sine spre identitatea umplută de conținut a conceptului cu sine. Este drumul cunoașterii spre adevăr, spre concret.

Abordarea logicului din punct de vedere al identicului și diversului nu duce decît la o dezvoltare logico-gnoseologică în ea însăși, fără raportare la real. De aceea, este posibilă înlăturarea adevărului și falsului care fără raportare la real susțin o simplă coerență. Aici nu este indicat ontologicul cum este implicat la Hegel. De aceea, la Hegel, productivitatea identității și a analiticului este inepuizabilă.

Hegel a luat poziție față de principiul identității, deoarece acesta era considerat ca simplă abstracție a unei gîndiri goale, lipsită de conținut. El însă nu-l respinge, ci îi dă acea încărcătură noetică pe care, ca principiu pur formal, nu o conținea. Dar trebuie reținut că, prin instituirea concretului nu a renunțat la universal, deci la identitatea conceptului cu el însuși; în acest rezultat concretul însuși devine universal. Prin intermediul concretului, universalul ca început absolut nu mai este un „ce admis", ci un „ce demonstrat", deci adevărat. Drumul spre adevăr este metoda dialecticii. „Este o exigență, cel puțin formală, îndeosebi a filozofiei ca nimic să nu figureze în cuprinsul ei ce nu este demonstrat... În sens superficial, a

---

[11] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, p. 829—830.

[12] *Ibidem*, p. 832.

[13] *Ibidem*, p. 828.

[14] *Ibidem*, p. 832.

demonstra înseamnă să se arate că un conținut, o propoziție, un concept rezultă din ceva precedent. Dar, cînd trebuie să începem nu sîntem încă la ceva ce rezultă, la ceva mijlocit prin altceva, pus... Aici nu este vorba de demonstrare, începutul este admis în chip nemijlocit" [15]. Acest mod de a trata problema ne amintește de poziția lui Aristotel în considerarea principiilor care fundamentează știința : „Trebuie să te oprești la principii care sînt admise în chip nemijlocit". „Această necesitate a existenței principiilor trebuie înțeleasă în sensul ei pur logic : trebuie să ne oprim undeva pentru ca să existe cunoaștere, ea trebuie să aibă un început" [16]. „Actul de oprire este un act ontologic, fiindcă a ști la nivelul acesta se identifică cu a fi" [17]. Cunoașterea se fundamentează pe a fi.

Este esențial de observat că, la Hegel, în noțiunea de început nu este vorba de vreo relație ca de la ceva la altceva, ci acesta este absoluta identitate cu sine însuși. Începutul este unitatea absolută destinată să dea naștere din ea absolutei diversități. În acest înțeles, *începutul* e *potențialitatea* ca atare, iar diversitatea căreia îi dă naștere e realizarea prin actualizare diversă a potențialității. De aceea, potențialitatea e una și actualizarea ei e multiplul infinit diferențiat. Hegel elimină relațiile din începutul absolut al absolutului, deci din cadrul universalului, pentru că elimină însăși diversitatea ; ființa și neființa nu sînt în relație, ci în opoziția lor ele au caracterul absolutei transparențe sau, în termeni hegelieni, în opoziția lor ele sînt identice.

Relația subiect-obiect are un caracter specific la Hegel. Cunoașterea este cea care confirmă existența identității conceptului cu sine însuși ca început absolut, de fapt autoconfirmîndu-se. Tocmai acest fapt îi dă conceptului caracterul de universalitate, sau acesta este pus ca universal ; așa cum am arătat, la Hegel, *a fi* echivalează cu *a ști*.

Rezultatul este universalitatea demonstrată, deci adevărată. Acesta este țelul pe care vrea să-l atingă Hegel în *Știința logicii*, lucru pe care îl face cu ajutorul metodei dialectice.

Acest lucru îl face însă prin cunoașterea absolută, care la Hegel epuizează totul — e gîndirea care se gîndește pe sine. În raportarea la real, însă, cunoașterea absolută devine totuși o himeră, pentru că dialectica însăși spulberă această gîndire, acordîndu-i un caracter relativ.

În accepția noastră, cunoașterea este relativă la real, deci nu se poate susține exclusiv prin sine, iar dacă se vrea să se susțină exclusiv prin sine trebuie să facă abstracție de real, să înceteze astfel de a mai fi relativă, devenind absolută, dar nu prin îmbogățire, ci prin substanțială sărăcire. Punerea între paranteze a realului l-a dus pe Hegel la situația de a nu vedea caracterul relativ al cunoașterii generat de însăși dialectica realului reflectat în cunoaștere.

---

[15] G. W. F. Hegel, *Filozofia religiei*, București, Edit. Academiei, 1969, p. 47.
[16] Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, p. 110.
[17] *Ibidem*, p. 112.

PAGINI INEDITE

TEXTE DIN EUGENIU SPERANTIA ŞI C. RĂDULESCU-MOTRU

Nota redacţiei

Sub genericul de mai sus reproducem în cadrul prezentei rubrici un scurt text inedit aparţinînd lui Eugeniu Sperantia şi purtînd titlul: *Consideraţii asupra senescenţei intelectuale.* Textul a fost conceput şi redactat la sfîrşitul anului 1952 — începutul anului 1953 iar elaborarea lui a fost ocazionată de un schimb de scrisori între autor şi profesorul C. Rădulescu-Motru, aflat pe atunci sub îngrijire medicală la Spitalul de endocrinologie de sub conducerea profesorului C. I. Parhon.

Pentru a înlesni o mai bună înţelegere a textului în cauză sub raportul conţinutului şi destinaţiei sale, publicăm de asemenea, cu titlu introductiv, cîteva piese din sus-menţionatul schimb de epistole: trei scrisori adresate de C. Rădulescu-Motru lui Eugeniu Sperantia şi o scrisoare de răspuns a acestuia (de la începutul anului 1953), scrisoare la care alăturase expunerea *Consideraţiilor* — solicitate de adresant — *asupra senescenţei intelectuale.* Tipărite împreună, aceste pagini inedite (pe care le dăm publicităţii prin bunăvoinţa şi cu îngăduinţa d-nei Maria Furtună Sperantia, soţia eruditului filozof şi păstrătoarea arhivei sale) aruncă totodată o lumină vie — documentară — şi asupra împrejurărilor biografice ale celor doi gînditori, aflaţi, în acei ani nu prea fecunzi pentru gîndire, într-o fecundă comunicare de idei.

C. RĂDULESCU-MOTRU CĂTRE EUGENIU SPERANTIA

15 decembrie 1952

Dragă Speranţă,

Sînt din nou în Spitalul Endocrinologiei în care am fost şi iarna trecută. De astă dată însă nu pentru o boală quasi mortală, ca în iarna trecută, ci pentru a preveni o reşută. La 15 oct. adică, am contractat o bronşită uşoară. Dată fiind slăbiciunea în care mă găseam, doctorii au opinat o internare provizorie. Poate prin ianuarie voi fi complet restabilit. Doctorii ţin anume să mă vadă întărit. Pentru a-mi ocupa timpul şi pentru a lăsa profesorului Parhon un semn de recunoştinţă, m-am hotărît să scriu, pentru a i-l oferi, un studiu despre bătrîneţe din punct de vedere psihologic. Cum ştii, el este un specialist în problema bătrîneţii şi a stăruit pentru a se crea în Bucureşti un Institut de Geriatrie. Studiul meu va fi păstrat în biblioteca Institutului pentru a servi de sugestie, colectivului de doctori.

Pentru a-mi da un ajutor la acest studiu, şi pentru a mai afla cum te găseşti, îţi scriu îndurile de faţă.

Rev. filoz., XXIX, 2, p. 198—207, Bucureşti, 1932.

Aș dori să știu cum socotești paralelele dintre diferitele epoci de cultură (cultură primitivă, antică, modernă etc.) și diferite vîrste ale omului (copilărie, tinerețe, maturitate, bătrînețe)? Pot fi socotite ca un paralelism întemeiat? Știu că, în America, Dewey a încercat să programeze studiile școlare după diferitele epoci pe care le-a parcurs munca tehnică a omenirii. Apoi mulți pedagogi găsesc asemănări între mentalitatea și desemnul popoarelor primitive și mentalitatea, desemnul la copii. Se poate oare susține că bătrînețea la omul individual și cultura înaintată a popoarelor din Apusul Europei se aseamănă, din punctul de vedere al dispozițiilor sufletești? Cunoști, *Untergang des Abendlandes* a lui Spengler. El vorbește de bătrînețea raselor și a culturii în sens peiorativ. Eu mă gîndesc la celălalt sens.

În studiul meu aș fi înclinat să atribui vîrstei de bătrînețe multe calități [...] În tot cazul nu cred că bătrînețea trebuie asimilată cu o infirmitate. Sînt mulți bătrîni infirmi, dar tot așa de mulți sînt și copii infirmi. De aceasta m-am convins, de cînd duc viața de spital. Văd în jurul meu mai multe deformații la copii decît la bătrîni.

Cam despre aceste lucruri aș dori să-mi scrii cîte ceva. Negreșit, dacă socotești alte chestiuni mai importante în legătură cu bătrînețea, te rog , fă abstracție de ce ți-am pomenit eu, și dă curs liber inspirației d-tale.

În același timp, nu uita informațiile asupra d-tale și familia.

Cu multă sănătate îți doresc toate cele bune de Anul Nou.

C. R. Motru

★

25 ianuarie 1953
Spitalul Endocrinologiei

Iubite Sperantia,

Mulțumesc cu recunoștință pentru oferta ce-mi faci de a transcrie la mașină articolașul bătrînеții, dar acest articolaș, după ce l-am scris, m-am răzgîndit, că este făcut să rămînă, ca foaie de observație personală, într-un exemplar unic. La început mă gîndeam și eu la transcriere. Cum însă foaia de observație personală a precumpănit celelalte considerații, am renunțat. Așa, într-un singur exemplar, rămîne ca toate celelalte foi pe care le are Geriatria, la arhivă. Nu merit altă soartă. Mă gîndesc însă să sfîrșesc activitatea mea publicistică cu ceva Aforisme, dacă împrejurările rămîn aceleași, și dacă voi mai avea zile. În aceste Aforisme voi reveni pe larg asupra caracteristicii bătrînеții și, cu această ocazie, dacă vom trăi și vom fi sănătoși, voi recurge la transcrierea și la bunăvoința d-tale.

În forma în care a rămas, articolașul meu cuprinde cîteva considerații teoretice, care se pot rezuma în următoarele rînduri:

„Anii de bătrînețe aduc cu ei condiții optime pentru desfășurarea unor anumite funcțiuni psihice, din al căror produs se întreține progresul în omenire".

Am arătat metoda de urmat: cercetarea constatărilor făcute de oamenii celebri în operele lor de bătrînețe, metodă care se poate completa cu ancheta pe care colectivul de la Geriatrie va putea-o întreprinde asupra bătrînilor din spital și aiurea.

Am citat ceva din Schopenhauer. Îmi pare rău că am uitat pe Tolstoi. La aceste considerații am adăugat foaia de observație asupra mea personal, în care eu am arătat evoluția mea spirituală. Deosebirea dintre scrierile mele dinainte de vîrsta de 60 ani și cele după 60 ani. Înainte de 60 ani m-am silit să fac cunoscută filozofia occidentală într-un chip cît se poate de exact, adică de obiectiv. După 60 ani, urmează scrieri cu tendințe de reformă sufletească: morală, națională etc. Lucrarea „Personalismul energetic" din 1927 (vîrsta de 59 ani) face începutul perioadei cînd mă avînt să fac pe apostolul unei noi atitudini filozofice și să ies din rolul de simplu interpret al filozofilor occidentali. După „Personalismul energetic" urmează: „Românismul", „Vocația etnicului românesc", „Timp și destin". Și ca un fel de contra probă poate servi „Cultura română și politicianismul" publicată în 1904 [...].

După ce am scris articolașul meu și l-am predat profesorului Parhon, am citit cartea lui Zweig asupra lui Tolstoi și acolo am văzut că marele Tolstoi poate servi de exemplu pentru schimbarea ce s-a petrecut în mine și probabil în toți bătrînii. Spre sfîrșitul articolului meu am arătat că munca bătrînilor fiind folositoare [...] singura măsură justă este aceea a libertății muncii fiecăruia în limita puterilor sale. În expunerea argumentelor, că în anii de bătrînețe intervine munca binefăcătoare a unor anumite funcții psihice anulînd funcțiunile centrilor de inhibiție, am reprodus cuvintele din scrisoarea d-tale de rîndul trecut, că desigur în omenire este încă atîta omenie, cîtă inhibiție mai poate exercita omul asupra mișcărilor sale de violență.

Toate acestea vor reveni (probabil după gradul sănătății mele viitoare) în Aforismele pe care proiectez să le scriu în viitor.

Deocamdată stau în spital. În convalescență bineînțeles, căci pericolul de reșută propriu vorbind, a trecut. Dacă m-aș duce acasă, pericolul ar fi sporit, fiindcă acasă n-am foc.

Nădăjduiesc că rezolvarea problemei stă în existența unui palton pe care-l am în plus. Și cu acest palton însă m-am purtat ca un filozof, în loc să-l vînd la începutul iernii, proiectez să-l vînd la sfîrșit.

Am deocamdată sănătatea, multă, puțină pe care o am și sînt mulțumit.

Cu toată dragostea și cu urări de sănătate și fericire pentru întreaga d-tale familie.

Devotat

C. R. Motru

★

24 dec. 1956

Iubite coleg, Sperantia,

[...] Să trec la ale noastre, adică la filozofie. Cu Brucăr mă văd rar, fiindcă amîndoi sîntem bolnavi de cord. Ne vorbim doar la telefon. Alt filozof la îndemînă n-am. Bagdasar ocupat de nu-și vede capul. Mircea Florian bolnav. În așteptarea unor împrejurări mai bune, mă gîndesc la o lucrare care să completeze încercarea de a clarifica marea problemă din filozofia lui Kant, problemă tratată în teza mea de doctorat la Leipzig, anume problema raportului dintre Bewusstsein überhaupt și psychologische Bewusstsein, prima care duce la adevăruri universale și necesare și a doua care duce la adevăruri relative cu existența umană, istorică. Adică, după 60 de ani de activitate didactică, cum vezi, încerc ceva pe care nimeni altul nu s-ar gîndi să-l mai încerce. Voi reuși la ceva mai bun de cum a fost soluția la care am ajuns în teza de doctorat, sau fac o încercare naivă? Aceasta o va decide viitorul. Înainte de toate o va decide durata ce mai am de trăit. Lungă nu are aerul să fie. Tensiunea nu-mi dă pace. Picioarele refuză să mă scoată la plimbare afară din casă. Cu pofta de mîncare și cu somnul pe care le am încă, nu e destul. Dar vorba românului: încercarea moarte n-are. Pînă să mă apuc de noua lucrare, în cursul săptămînii trecute am trecut printr-o perioadă de evadare (cum ar zice filozoful Eugen Sperantia), am petrecut timpul cu compunerea de mici poezii (cum a făcut același filozof Eugeniu Sperantia) și cum mă asigură Vianu că a făcut și Socrate, filozoful elin. De n-ar fi glumit Vianu! Specimenul unei compuneri poetice (?) făcută în aceste săptămîni, aci alăturat.*

Cu urări de sănătate

C. R. Motru

---

* Redăm în notă această „compunere poetică" făcută la 88 de ani și nu lipsită de un anume interes biografic:

„Evadare în scopul de înlăturare a plictiselii din zilele de 15—30 noiembrie 1956:

Omule, n-ai altă treabă?
Vezi-ți, omule, de treabă!

Omul multe le dorește
Dar puține le sfîrșește,
Pentru că dorința lui
Nu-i pe placul ori și cui!
Tu dorești, dar lumea, întreabă:
Omule, n-ai altă treabă?

Eu doream s-ajung savant.
Să împac pe Marx cu Kant,
Și pornisem în ăst scop,
Pe ăști doi să mi-i dezgrop
Dar tata m-avea în labă
Vezi-ți omule de treabă!

Vrut-am apoi să mă-nsor,
Fiindu-mi teamă c-am să mor!
Făr-a putea ferici
O soție și copii.
Să te-nsori stînd în cocioabă,
Omule, n-ai altă treabă?

[. . . . . .]

Asta-i omul! Ins bizar,
Face cerul calendar,
Stelele sînt prevăzute
Fix, la oră și minute,
Numai drumul vieții sale
E lăsat în tristă jale!
Nu e drum de calendar,
Ci e drum de om hoinar!

EUGENIU SPERANTIA CĂTRE C. R. MOTRU

Mult Stimate și Iubite Domnule Profesor,

Rîndurile D-Voastră din 15/XII mi-au sosit la 20/XII, cînd tocmai schițasem brouillonul unei scrisori pe care intenționasem să v-o adresez, în dorința de a vă face urările mele pentru Sărbători și Anul Nou și de a vă ruga să-mi dați știri despre Dvs.

Cea mai importantă veste pe care am aflat-o și care mi-a cauzat o mare bucurie, nu e una dintre cele pe care le-ați scris „expressis verbis", ci una care am cetit-o din ansamblul textului: — am cetit o mai fermă liniște sufletească și un moral mai ridicat, pe care eu vi le doream din toată inima.

Faptul însuși de a aborda o nouă problemă științifică, îmi revelează reluarea cursului normal al vieții D-voastră interioare, ca să zic așa reintegrearea în vocație — ceea ce constituie cel mai fericit simptom.

De altă parte, îngrijirea pe care o primiți și concursul inimos ce vi se dă pentru restabilirea sănătății ce fusese atît de șubrezită, merită recunoștință și admirație, nu numai din partea Dvs. ci mai ales din partea noastră a tuturor celor care prețuim atît de mult persoana și sănătatea D-voastră.

Problema pe care o enunțați este, firește, pe cît de serioasă și importantă, pe atît de complexă.

Și, profund măgulit de interesul pe care-l acordați punctului meu de vedere, m-am grăbit să schițez pentru D-voastră principalele concluzii la care m-au dus lecturile, observațiile și reflexiunile mele personale. Propriu zis nu m-am ocupat pînă-acum în mod expres de această problemă dar, ea fiind conexă cu multe altele mi-am fixat unele jaloane și o anumită perspectivă.

Nu știu care sînt premisele de la care plecați D-tră dar în ceea ce privește stațiunea terminală, sînt fericit să constat că concluziile mele nu diferă prea mult de ea.

În expunerea alăturată — care mă tem să nu fie totuși prea obositoare, am implicit (trebuia s-o fac) unele considerațiuni psihologice și sociologice a căror argumentare nu era cazul s-o dezvolt aci.

În intervalul ce s-a scurs de astă vară încoace, am redactat aproape în întregime lucrarea pe care o începusem atunci — și al cărei titlu va fi cu oarecare aproximație: *Imperativele morale ca permanențe ortogenetice ale evoluției umane.*

Ceea ce am redactat pîn-acum cuprinde o întindere de aproape 300 pagini de tipar. Iar ceea ce, conform planului, îmi mai rămîne de scris, va completa, cred, 20 coale de tipar. E o continuare și aplicare a principiilor din volumul: *Resorturile psihologice ale evoluției umane.*

Mult iubite Domnule profesor, rugîndu-vă să transmiteți omagiile mele respectuoase Doamnei Motru, vă urez pentru Anul care vine și pentru încă mulți ani următori tot binele, deplină sănătate și spornică activitate în domeniul în care la noi D-voastră ați fost primul care a adus o întinsă și importantă contribuție personală inaugurînd prima mare mișcare filozofică.

Cu nestrămutată afecțiune și admirație

Eugeniu Sperantia

★

CONSIDERAȚII ASUPRA SENESCENȚEI INTELECTUALE

DE

EUGENIU SPERANTIA

Caracterul psihologic fundamental cel mai izbitor și cel mai general, caracter la care par a se reduce cele mai multe dintre celelalte particularități psihologice ale vîrstei înaintate, se pare că este adîncirea automatismului, atît în comportamentul aferent cît și-n coordonările asociative mintale.

Pentru a studia chestiunea în ansamblul ei, vom pleca de la o supoziție pur teoretică, de la un caz limită : vom presupune un individ omenesc

a cărui viață psihică s-ar desfășura izolată de orice ingerință a mediului social, și, totodată, complet abandonată la voia întîmplării din partea subiectului însuși care n-ar mai exercita nici un fel de auto-control, nici un fel de auto-dirijare, nici un fel de auto-stimulare. În asemenea condițiuni, activitatea sa întreagă s-ar rezuma la lupta de acomodare, satisfacere și subzistență organică. Dar o asemenea activitate nu solicită decît achiziția de scheme stereotipe care, cîtva timp, vor face apel la bunele oficii ale inteligenței, dar, prin relativa uniformitate a condițiilor exterioare, vor tinde să se mecanizeze în șabloane invariabile. Dacă construirea acestor scheme parvine să procure o oarecare probabilitate de succes, practicarea lor, renunțînd treptat la eforturile conștiinței, va ieși din ce în ce mai mult din sfera de atribuțiuni a „atenției". „Atenția" slăbește atunci, și cîmpul ei se îngustează. Din toate impresiile, din toată experiența ce urmează, elementele noi sînt tot mai mult neglijate și înglobate forțat în schemele vechi prestabilite.

Dar tocmai din pricina aceasta, memoria însăși regresează, atît în funcțiunea ei de „fixare" (sau „înregistrare"), cît și în aptitudinea „evocării".

Vechea concepție a „plasticității cerebrale", calitate atribuită copilăriei și tinereții, nu mai poate fi acceptată decît cu mari rezerve. Înregistrarea memorială este, în primul rînd, în funcțiune de gradul de atenție cu care se efectuează impresiunile noi și, anume, ea depinde de creația multiplelor și variatelor legături asociative și multiplelor sinteze astfel confecționate tocmai prin efortul de atenție : procesul atenției receptive consistă tocmai în această operație. Pentru subiectul psihic care și-a confecționat cu vremea asemenea coordonări asociative consacrate, invariabile, activitatea atenției nu mai are un prea mare rol de prestat : faptele noi se încadrează de preferință între cele vechi și, privite astfel superficial, nu mai dau loc la organizarea de structuri proaspete.

De altă parte, reconfecționîndu-i-se legături asociative proprii, rechemarea în plină lumină a conștiinței impresiilor noi slab fixate, slab coordonate cu datele anterioare, devine foarte improbabilă. Ele fiind superficial asimilate, conștiința nu mai dispune și nu mai regăsește decît rar și greu „firul" prin care să le apuce și să le tragă la lumină. Imaginea sau datul memorial care s-a stabilit într-o memorie proaspătă se aseamănă cu o sonerie electrică spre care conduc firele a numeroase butoane de conecțiune, probabilitatea intrării în funcțiune e cu atît mai mare cu cît există mai multe asemenea fire. În conștiința năpădită de coordonări inveterate, soneria parvine greu să fie pusă în funcțiune pentru că rar se mai găsește cîte un buton al cărui fir să ducă pînă la ea. Prin accentuarea coordonărilor asociative, prin scăderea interesului, prin limitarea obiectivelor atenției, mintea pierde din suplețe și tinde să se confineze * din ce în ce mai mult într-un cerc de idei și preocupări tot mai îngust. Chiar coordonările consacrate tind, grație legii de parcimonie, să se împuțineze, sudîndu-se între ele și suprimînd tot mai mult din cărările mai rar parcurse. Totodată, atașamentul pentru atitudinile rămase valabile, împrumută minții o tot mai vizibilă notă de exclusivism dogmatic și intoleranță. De altfel, prin procesul îngustării și simplificării, multe date mintale suferă

---

* izoleze

confuzii și deformări care atrag deficiențe în aplicările lor practice, în acțiune.

O involuțiune de același tip se reeditează, pe altă scară, în viața grupurilor sociale. Un grup social pretinde și cuprinde anumite idei, credințe, norme, criterii de apreciere și tipuri de activitate. Toate aceste atitudini psihice, luate în ansamblul lor sintetic, constituie un fel de nucleu central, de care conștiințele individuale ale membrilor grupului sînt atașate ca de un magnet. Dacă un grup ar trăi într-o completă segregațiune geografică, ori într-o fanatică repulsiune și lipsă de contact cu altele, și dacă nucleul comun de conținuturi mintale s-ar menține îndelungat cu totul invariabil, fără primeniri, fără primeniri parțiale și fără conjuncțiunea cu elemente noi, s-ar forma, în sînul său, un sistem de tradiții imuabile, din ce în ce mai tiranice. Mentalitatea grupului, tot mai ireceptivă la formele noi, practicînd, deci, un îndîrjit „misoneism", influențează în mod fatal asupra psihicului indivizilor participanți. Individul nu găsește în ambianța socială nici imboldul, nici alimentul unei mai largi expansiuni spirituale, ci, însușindu-și pînă în anii maturității întreg disponibilul limitat al datelor intermintale circulante, ajunge curînd să atingă un anumit maximum, de la care înainte începe stagnarea și, iarăși curînd regresul. Astfel de grui, puri pot fi considerate ca „îmbătrînite" : propriu-zis, nu grupul însușă. ci „nucleul" de date interpsihice este cel care a suferit un fel de anchiloz ɪ

De fapt, o absolută osificare de acest fel nu are niciodată loc. Chia e dacă s-ar produce, viața nu stă pe loc, așa încît, dacă nu mai intervin infuziunea de date noi, fie de proveniență socială, fie ocazionate de împrejurări neobișnuite ale mediului fizic, elementele componente ale nucleului interpsihic suferă chiar numai prin acțiunea lor reciprocă, lente prefaceri, deformări, atenuări, fuziuni sau confuziuni, simplificări sau exagerări caricaturale. Nucleul se restrînge din anumite puncte de vedere, dar de altă parte dă excrescențe din propria substanță, un fel de neoplasme morbide, teratologice. Evoluția produselor folclorice și chiar cea lingvistică poate ilustra copios această afirmație a noastră. În *Origines de la France contemporaine* și anume în partea care se ocupă cu *L'ancien Régime*, Taine a studiat minuțios, întemeiat pe cea mai ireproșabilă documentare, adevărata senescență a clasei suprapuse, adică a aristocrației, din Franța, pînă-n clipa marii revoluții din 1789. Aici se pot urmări cu o perfectă claritate efectele segregației sociale la care s-a condamnat singură acea clasă, și anume : formarea și degenerarea unei mentalități specifice, căzute de la o vreme într-o veritabilă decrepitudine. Ideile, normele, obiceiurile, colcăind într-o atmosferă hermetic închisă, îmbracă forme rigide ce frizează ridicolul.

În sensul acesta, dar numai în sensul acesta, se poate vorbi despre „tipuri de civilizație" (sau de „cultură") purtînd stigmatul senilității. Simpla vechime, simpla trecere a timpului nu poate fi, ea singură, o cauză sau un criteriu care să justifice calificativul „bătrîneții". Ci, acest aspect de „bătrînețe" decurge în primul rînd din excedentul de coordonări rigide, sclerozate, din pierderea suplеții, flexibilității și adaptabilității ansamblului de conținuturi interpsihice, din anchilozarea nucleului de concepții, valori și aspirații.

Spengler, interesant, ingenios, dar, cum spunea Paul Barth, mai mult retoric, greșește radical și multilateral. În special, e în eroare cînd înfățișază culturile într-o discontinuitate catastrofică de-a lungul istoriei.

Vederile sale amintesc concepția lui Cuvier care atribuia aceeași discontinuitate speciilor viețuitoare și credea că fiecare din ele dispare fără descendență cînd i s-a încheiat destinul. Pe o linie mult mai justă e Chamberlain cînd vede „fundamentele" culturii secolului al XIX-lea în cultura elină, în cea romană și-n tradițiile religioase. Este, într-adevăr, o continuitate între atîtea tipuri de cultură și civilizație care s-au succedat, acolo unde contactul a avut loc. Și n-a fost defel necesar ca fiecare să piară total din cauză de bătrînețe. Propriu-zis, nu de bătrînețe a sucombat cultura babiloniană, nici cea feniciană, și nici cea a incașilor sau aztecilor din continentul nou, ci de moarte violentă. Dealtfel, mai multe sau mai puține elemente din componența „nucleelor" distruse supraviețuiesc aproape întotdeauna, pentru a intra în sinteza altor nuclee care, sub acest raport, constituie o „descendență" a lor, firește, mai mult hibridizată cu multiple alte elemente de altă proveniență.

O completă, o absolută segregare, fie geografică, fie pur socială, a unui grup social față cu toate celelalte, nu e posibilă și nu este de conceput. Nici chiar boșimanii, rasa cea mai izolată, nu au fost total izolați. Dovada o fac numeroasele elemente și fenomene lingvistice pe care ei le au comune cu hotentoții.

La fel, nu există individ omenesc normal care să trăiască spiritualmente în afara oricărui raport interpsihic.

Tocmai de aceea, considerațiile de mai sus asupra senescenței mintale prin stagnarea și anchilozarea unor coordonări asociative tiranice, nu reprezintă, — după cum am spus — decît o extremă pur ipotetică.

Efectiv, activitatea mintală este mai mult ori mai puțin amenințată de o relativă osificare și mecanizare, și aceasta depinde mai ales de mediul social în care un individ omenesc își trăiește viața, dar și de alți factori ai structurii sale sufletești.

Pentru un om care trăiește într-o ambianță vioaie și variată, unde „ideile" noi apar și se succed abundent și rapid, unde tendințele și aspirațiile, punctele de vedere și criteriile cele mai diferite se încrucișează într-un neastîmpăr necurmat, e greu să înceapă și încă și mai greu să se pronunțe în chip notabil alunecarea într-un automatism senescent care să-i anihileze cu vremea interesul, atenția și, consecutiv, memoria.

De aceea, senescența intelectuală își face foarte tîrziu apariția și progresează aproape numai datorită circumstanțelor sociale sau deficiențelor fizice care-l izolează și-l împiedică de la intensa exercitare a funcțiunilor mintale. Intelectualul, care duce o viață de studiu, care continuă să învețe și să afle noutăți, care continuă să desprindă concepte noi și raporturi noi între concepte, fie din lecturi, fie din observația metodică, fie din meditație, ca și intelectualul care se situează în plin cîmp de luptă ideologică și politică, cu răspunderile și atribuțiile unui comandant de vas pe timp de furtună, sînt, și unul și celălalt, sub continua incitație a activității cerebrale, într-o neîncetată reîmprospătare a coordonărilor mintale, ca arborii, cărora, periodic, li se taie crengile pentru a da altele pline de vigoare. Se pot cita nenumărate cazuri de scriitori, savanți, cugetători, luptători politici care la vîrste foarte înaintate își conservă o perfectă adaptabilitate spirituală și își continuă activitatea de creație. *Alexandru von Humboldt* este, în privința aceasta, un exemplu tipic. Trecut de șaptezeci de ani, el își continuă fructuoasele lui explorări, iar la șaptezeci și

cinci, întreprinde elaborarea operei sale monumentale : *Cosmos*, din care, pînă la vîrsta de nouăzeci de ani cînd survine decesul, realizează cinci impozante volume de o minunată bogăție de date și gînduri. E, cred, inutil să mai amintim pe Michelangelo, pe Goethe, pe Victor Hugo, pe Tolstoi, pe Bernard Shaw, sau pe Kant, pe Spencer, pe Charles Richet și pe Pavlov. Diametral opus este cazul oamenilor neantrenați în frămîntarea intelectuală, la care tendința fixării în formule stereotipe, în rutina mintală și mecanizare, apare destul de timpuriu. La vîrsta de cincizeci de ani, dacă nu chiar mai devreme, mulți dintre ei se consideră ei înșiși ca material de rebut.

Dacă, însă, din cauza deficiențelor pe care le atrage, senescența fiziologică a individului uman înfrînge, mai curînd sau mai tîrziu, prospețimea mintală pe care el a reușit să și-o păstreze, este o eroare să se afirme că, în mod analog, grupurile sociale, în special națiunile, sînt în mod necesar și iremediabil sortite unei similare îmbătrîniri. Organismul care poate îmbătrîni aparține exclusiv indivizilor care compun grupurile, iar indivizii se substituie, fiecare venind la rîndul său cu tinerețea și cu evoluția sa organică. Ceea ce formează fondul propriu și distinctiv al unui grup etnic este nucleul de conținuturi intermintale, cuprinzînd cultura și civilizația (și, în cadrul acestora, credințele, limba, arta, tehnica etc.). Ansamblurile acestea însă, cu toată conturarea specifică pe care o îmbracă înăuntrul unui grup, lasă o largă libertate de circulație elementelor componente. Astfel, se pot propaga și contamina de la grup la grup, însămînțîndu-se, dezvoltîndu-se și constelîndu-se în alte forme în viața altor grupuri. Dacă aceste ansambluri s-ar fixa, ca un text sacrosanct, „ne varietur", am arătat că fixarea, osificarea, ar fi începutul unor fenomene analoage senescenței și ar atrage toate consecințele decăderii, decrepitudinea, dar nu a indivizilor, ci a cheagului intermintal care-i reunește și le condiționează viața în comun. Dar faptul că-n același grup, spiritualmente decăzut, continuă să apară succesiv generații noi, neanchilozate, constituie o poartă veșnic deschisă spre aerisire, regenerare și remisiune.

În ceea ce privește inferența atît de uzuală astăzi, întemeiată pe factura identică a produselor de artă primitivă și a artei infantile, trebuie să observăm că această asemănare nu provine dintr-o analogie a etății. Să nu se uite că nu numai adulții primitivi execută desenuri sau sculpturi de acea anumită factură pe care o considerăm ca infantilă, ci și unii indivizi adulți care fac parte din națiuni civilizate și „vechi", dar care n-au primit nici un fel de orientare sau inițiere artistică. Explicația faptului stă în împrejurarea că în astfel de manifestări artistice intervin anumite lipsuri, precum : insuficiența discriminării analitice a datelor vizuale, lipsa simțului proporțiilor, tendința (ne-reprimată, firește) de a augmenta dimensiunile acelor elemente din desen sau sculptură care fac obiectul unei speciale atenții. Pe lîngă această insuficiență analitică a intuiției, intervin consecințe și ale altor asemenea insuficiențe de alt ordin, precum este o particularitate foarte obișnuită a tuturor desenurilor de a cuprinde nu numai ceea ce se constată direct și imediat, ci și ceea ce artistul știe din experiența anterioară : figurile omenești văzute din profil prezintă totuși amîndoi ochii : casele, privite din exterior, lasă totuși să se vadă ca printr-un fel de transparență, conținutul interiorului lor etc. Aici, ne găsim în fața altei forme a lipsei de discriminare, anume : cea dintre „actual" și „memorial" (adică

dintre „obiectiv" și „subiectiv"). Nediscriminarea dintre subiectiv și obiectiv apare și-n alte ocazii, nu numai la copii, ci, cu mai multă sau mai puțină gravitate, și la adulții al căror intelect n-a primit o suficientă educație logică și nu s-a exercitat îndeajuns, sub controlul riguros al rațiunii.

Treptele pe care le urcă dezvoltarea mintală individuală nu sînt efectul exclusiv al „vîrstei", ci efectul combinat al vîrstei cu influența reciprocă dintre indivizi, — alcătuind sedimentările colective ale ambianței, — și cu exercitarea funcțiunilor de autocontrol, auto-dirijare și inhibiție. Mediul avansat conține mari acumulări de achiziții efectuate lent și treptat de experiența și dibăcia individuală și generalizate prin circulația lor pe arii foarte întinse. Dimpotrivă în grupurile înapoiate, trăind într-o destul de accentuată izolare unele de altele, și tocmai de aceea fiind mai ireceptive, descoperirile, inovațiile, sugestiile, inițiativele individuale, destul de rare într-un grup mic, nu se conexează cu cele venite de la altele : fiecare individ se alege numai cu porțiunea extrem de săracă pe care poate să i-o ofere grupul său sărac astfel, fiecare rămîne departe de acel tezaur pe care „omenirea" în ansamblul ei îl deține și-l sporește indefinit de-a lungul secolelor. Din acest tezaur fac parte însă și acele îndrumări pe care le primește mintea „cultivată" și care-i corectează și simțul critic, și facultatea discriminării analitice a intuiției, a judecății și a valorilor.

Pentru a reveni, acum, la considerațiile asupra senescenței individuale după elucidările de mai sus, putem adăuga că, învingînd anchiloza minții printr-o continuă și variată activitate spirituală, intelectualul vîrstnic e departe de a putea fi socotit ca infirm, ci prezintă asupra celor tineri chiar un număr de avantaje. În măsura în care funcțiunile mintale se exercită, ele își adîncesc progresiv albia și, prin ele, orice conținut nou de experiență și orice nouă achiziție suferă o mai radicală elaborare și asimilare. Discriminarea analitică a intuiției, pe de o parte, iar de altă parte discriminarea subiectivului de obiectiv, exercitate îndelung și ajunse la virtuozitate, suprimă sau în tot cazul reduc în cea mai mare măsură șansele confuziei dintre „lucruri" dar și șansele intruziunii „logicii afective" în judecarea realităților și-n verdictele aprecierilor axiologice. Un intelectual vîrstnic se lasă mai greu decis de înflăcărări trecătoare, de opinii pasionale preconcepute, de inferențe pripite. Inhibiția este o funcțiune aproape imposibilă în copilărie. Ea este însă unul dintre cele mai importante caractere ale comportamentului omenesc. Am putea spune că pe lume este atîta „omenie" și atît „omenesc" cîtă cantitate de inhibiție se exercită de către indivizii speciei noastre. Fără ea, nici prevedere, nici prudență, nici activitate organizată, nici lege, nici disciplină, nici tolerare reciprocă, nici studiu sistematic și răbdător, nici realizări tehnice de mare anvergură, nici largi perspective pentru viitor ; fără ea nu parvine nimeni la echilibrul interior, nici la conturarea unei precise personalități armonice.

Pe această cale, impulsiunile instinctuale sînt ținute în frîu, pasiunile și afectele sînt dozate și dirijate, iar normelor și comandamentelor edictate rațional li se deschid și li se netezesc drumurile cît mai ferite de obstacole. Educația exercitată asupra individului completează evoluția ortogenetică prin care dintr-o ramură a primatelor s-a dezvoltat și s-a afirmat „omul", unica specie de viețuitoare într-al cărui comportament predomină atitudinile elaborate cerebral.

Dar dacă această evoluție a inhibiției, și cu completarea pe care i-o dă educația, constituie marele proces al realizării „omului", și dacă la un veritabil maximum de inhibiție și dirijare cerebrală omul individual ajunge numai după lungi decenii de viață, cred că nu e exagerat să se afirme că, pe cînd din punct de vedere animal, omul își atinge culmea la sfîrșitul adolescenței, dimpotrivă, din punct de vedere spiritual, adevărata afirmare a specificului omenesc aparține acelui om vîrstnic care știe să învingă și să evite cît mai îndelungat senescența mintală.

Dealtfel, fără ca faptul morții premature să poată fi concludent în ceea ce privește calitățile psihice și morale, longevitatea implică, dimpotrivă, într-o largă măsură, cel puțin ponderația, circumspecția și stăpînirea de sine : virtuți care, reunite, alcătuiesc pe aceea pe care veacurile au onorat-o totdeauna sub numele de „înțelepciune".

În obiectiv :

Alexandru Tănase

LUCIAN BLAGA — FILOZOFUL POET, POETUL FILOZOF.
BUCUREŞTI, EDIT. CARTEA ROMÂNEASCĂ, 1977, 479 p.

Ion Mihail Popescu

O PERSPECTIVĂ ROMÂNEASCĂ ASUPRA TEORIEI CULTURII ŞI VALORILOR. BAZELE TEORIEI CULTURII ŞI VALORILOR ÎN SISTEMUL LUI LUCIAN BLAGA.
BUCUREŞTI, EDIT. EMINESCU, 1980, 325 p.

PUNCTE DE VEDERE RECENTE ÎN APRECIEREA OPEREI FILOZOFICE BLAGIENE

DE

DUMITRU MATEI

Ultimele două lucrări consacrate operei filozofice blagiene, semnate — în ordinea apariţiei — de Alexandru Tănase şi Ion Mihail Popescu, se disting, programatic, prin strădania sinceră şi întru totul lăudabilă de a scoate sistemul filozofic de sub învinuirile abuzive şi nedrepte care i-au fost aduse, din motive ce vizau fie opacitatea, fie oportunismul ideologic şi practica etichetărilor agresive şi dogmatice, fie înţelegerea superficială a modului de valorizare a sistemelor filozofice din perspectiva materialismului dialectic şi istoric. Foarte mulţi critici ai concepţiei filozofice blagiene s-au pronunţat mai înainte ca sistemul să fi fost încheiat. Alte exigenţe apar, evident, în faţa cercetătorilor care se apleacă asupra întregii construcţii teoretice, construcţie definitivată de Blaga însuşi printr-un „testament editorial", la care, dealtminteri, cercetătorii amintiţi fac specială referire. Este firesc, prin urmare, ca lor să le pretindem mai mult. În cele ce urmează ne propunem să procedăm la o scurtă trecere în revistă a modului în care Alexandru Tănase şi Ion Mihail Popescu au înţeles să formuleze judecăţile lor fundamentale de valoare şi să caracterizeze concepţia filozofică a lui Lucian Blaga.

Alexandru Tănase, mai întîi, consideră, cu totul judicios, că pentru aprecierea filozofiei lui Blaga, recursul la un termen caracterizant unic sau la judecăţi de valoare globale este din capul locului o întreprindere sortită eşecului. „Aprecierea de *idealism mistic* nu se poate susţine pentru cine studiază cu atenţie şi obiectivitate ştiinţifică opera sa" (p. 14). Este preferabil — continuă autorul citat — să formulăm judecăţi de valoare diferenţiate pentru principalele direcţii ale gîndirii sale. Procedînd în consecinţă, Alexandru Tănase arată că *filozofia lui Blaga este o filozofie idealistă*, numai că această apreciere trebuie diferenţiată. Ar fi vorba de un *idealism romantic*, de un *idealism ontologic*, şi de un *idealism agnostic*.

Filozofia lui Blaga este un *idealism romantic*, pentru că *misterul* deţine în sistem un rol copleşitor, fapt care-i conferă „o anume aură romantică, mai exact neoromantică, deoarece *tragismul* existenţei şi cunoaşterii, rezultînd din tensiuni conflictuale adînci, o situează în orizontul expresionismului..." (p. 14); în opera filozofică blagiană este prezent un *idealism ontologic* (în sensul clasic al termenului), întrucît, în viziunea lui Blaga, existenţa este saturată de mistere care, în perspectivă ontologică devin diferenţiale divine, Marele Anonim instituindu-se ca paznic al lor. Dar „filosofia misterelor... devine un *idealism*

Rev. filoz., **XXIX**, *2*, p. 208—219, Bucureşti, 1982.

agnostic, mai ales în ceea ce privește rezultatele ultime ale cunoașterii..." (p. 14).

Idealistă fiind, filozofia lui Blaga prezintă însă cîteva pregnante particularități ce izvorăsc din „aliajul ei ideologic". Autorul cărții în discuție menționează astfel, și pe bună dreptate, că toate aceste formule *(idealism romantic, ontologic și agnostic)* nu pot spune totul, și că în substanța filozofiei lui Blaga „se adaugă și unele tendințe raționaliste, o anume doză de existențialism și chiar unele orientări realiste, îndeosebi în filosofia artei și filosofia religiei" (p. 14). Cît privește *idealismul agnostic* — continuă Al. Tănase — „mai importante decît agnosticismul sînt însă unele *tendințe dialectice* în modul de a concepe obiectul cunoașterii și procesul cunoașterii" (p. 14). Dar iată una, doar una din foarte multele formulări mai cuprinzătoare sub care Al. Tănase înțelege să caracterizeze filosofia lui Blaga.

„*Elementele raționaliste* și, mai ales, *umanismul*, care reprezintă o caracteristică esențială și dominantă a întregii sale filosofii sînt trăsături cu deosebire pregnante în filosofia culturii, filosofia religiei, filosofia științei și filosofia artei, deși nici aceste domenii ale gîndirii sale nu sînt scutite de dificultăți idealist-agnostice, provocate de prezența copleșitoare a misterului" (p. 17).

Acesta este grupul *judecăților de valoare fundamentale* pe care Alexandru Tănase îl așează la baza analizelor sale cuprinse în această lucrare. Ulterior în anul 1980, a apărut *Istoria filozofiei românești*, vol. II, partea I-a — tratat în care Al. Tănase semnează, în compartimentul subintitulat „Sisteme și curente filozofice de orientare spiritualistă", un amplu studiu dedicat lui Blaga. Față de aprecierile din 1977, aici apar unele modificări. Încă în primele rînduri ale studiului amintit, citim următoarea judecată globală anume că „ne găsim în fața unui gînditor de o originalitate de necontestat. Creația lui Lucian Blaga este însă marcată de numeroase elemente incongruente — mergînd de la *un idealism de esență teistă* pînă la unele poziții realist-raționaliste ceea ce explică numeroasele dispute, controverse în jurul operei sale" [1]. O altă diferență față de textul monografiei din 1977 (rămînem la nivelul judecăților de valoare fundamentale) constă în aceea că autorul nu-și mai menține judecata în virtutea căreia filozofia lui Blaga (în general) ar fi „un idealism romantic".

Ce anume ar fi indicat să reținem? În primul rînd că în ambele texte, Alexandru Tănase respinge categoric aprecierea filozofiei blagiene ca „idealism mistic". Al doilea, că în analizele desfășurate (avem în vedere, de asemenea, ambele texte) nu rezultă că edificiul teoretic blagian are în temeliile sale un „idealism de *esență* teistă" (am subliniat cuvîntul „esență"), chiar dacă în *Diferențialele divine* Blaga cochetează — am spune noi — cu ideea de Dumnezeu, și chiar dacă (în cadrul teoriei cunoașterii și legată *numai* de ea) el construiește un *argument ontologic* pe ideea de ierarhie, adică după modelul mai vechilor cosmologii spiritualiste. Nu putem reține, așadar, judecata potrivit căreia filozofia lui Blaga ar îngloba elementele unui idealism de *esență* teistă. Trecem, așadar, la întrebarea: este sau nu este filozofia lui Blaga un idealism romantic?

Că filozofia marelui nostru gînditor are o „aură romantică", o coloratură romantică intrinsecă, nu încape îndoială. Dar din ce motive anume romantismul filozofiei blagiene ar avea un caracter *idealist?* Ce anume califică termenul „idealism" în această judecată de valoare? Dacă termenul califică *modul* în care Blaga a înțeles să determine noțiunea „mister" înseamnă că autorul intră în contradicție cu sine însuși (cel puțin în parte). Iar aceasta pentru că el demonstrează, clar și riguros în același timp, că acolo unde această noțiune ar fi putut foarte ușor căpăta sensuri idealist-mistice („de esență teistă"), anume în considerațiile lui Blaga cu privire la magie și religie, înțelese ca „moduri" spirituale, acest lucru nu se produce. Dimpotrivă — susține Al. Tănase — *elementele raționaliste* și *umanismul* „sînt trăsături cu deosebire pregnante în filosofia culturii, filosofia religiei, filosofia științei și filosofia artei" (p. 17). Și totuși, ce anume vizează termenul „idealism" alăturat „aurei romantice" proprie filosofiei blagiene? Ne întrebăm dacă termenul „idealism" (doar în contextul în care discutăm) nu înseamnă cumva „ideal de tip romantic", ceea ce este, desigur, cu totul altceva. Pe de altă parte, din analizele autorului rezultă cu destulă claritate că Blaga nu a implicat în baza filozofică a sistemului său idealismul romantic european cristalizat sub ideea „magicului" afectată de atitudini mistice. Sîntem tentați să credem că dată fiind ambiguitatea sau, mai curînd, fragilitatea acestei aprecieri, autorul nu a mai reluat-o în textul său din 1980. Oricum, discuția rămîne deschisă, mai ales în noua situație creată de „testamentul" blagian și de corecturile și amendamentele pe care el însuși le-a indicat și subliniat. Este cert și oricînd demonstrabil că noțiunea „mister" este afectată, cu deosebire în *Diferențialele divine*, de considerații idealist-agnostice (teza „necunoscutului neactual"). Nu mai putem însă pedala, după opinia noastră, exclusiv pe această teză dacă ținem seama — și trebuie să ținem — de

[1] *Istoria filozofiei românești*, vol. II (1900—1944, partea I), coordonatori Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, București, Edit. Academiei R. S. România, 1980, p. 601 (subl. ns).

faptul că Blaga a consfințit prin testament că lucrarea sa *Despre conștiința filosofică* deschide sistemul (și nu-l „încoronează", așa cum apreciază Al. Tănase). Or, în această lucrare, *fundamentală sub raportul metodei* (aspect asupra căruia vom reveni cu alt prilej), noțiunea „mister" este efectiv descătușată de toate conotațiile idealist-agnostice sub care circula în *Diferențialele divine* și în alte cîteva lucrări. Procedînd la critica sistemelor filozofice din interior și ținînd seama de faptul că, după opinia noastră, evoluția gîndirii blagiene a fost propulsată și susținută de propriile ei premise raționalist-umaniste, o evoluție care s-a repercutat asupra celor mai importante părți ale construcției sale filozofice, se pune întrebarea dacă nu cumva autorul cărții în discuție a luat în considerație mai degrabă *litera* decît *spiritul* filozofiei blagiene. Spunem acest lucru avînd în vedere și cealaltă judecată de valoare fundamentală, anume că filozofia lui Blaga ar fi un „*idealism agnostic*". Așa cum am arătat, autorul intervine și nuanțează zicînd că este un idealism agnostic „mai ales în ceea ce privește rezultatele ultime ale cunoașterii" și că „mai importante decît agnosticismul sînt însă unele *tendințe dialectice* în modul de a concepe obiectul cunoașterii și procesul cunoașterii" (p. 14). Dacă — și este adevărat — că în gnoseologia blagiană *mai importante decît agnosticismul sînt unele tendințe dialectice*, atunci de ce preferăm să conservăm și să perpetuăm această formulă răsunătoare („— idealism agnostic" —) ca judecată fundamentală de valoare, cînd am putea foarte bine spune — fără să ne contrazicem sau să facem „concesii" lui Blaga — că în gnoseologie el dezvoltă unele tendințe dialectice în modul de a concepe obiectul și procesul cunoașterii — cu afirmarea independenței obiectului față de subiect —, dar că acest demers este umbrit de considerații care frizează agnosticismul mai ales în ceea ce privește rezultatele ultime ale cunoașterii? Lectura atentă a monografiei semnate de Alexandru Tănase lasă impresia unui *compromis*. Vrem să spunem că el adoptă cîteva din judecățile formulate anterior în condiții ideologice cunoscute *(idealism, idealism ontologic, idealism agnostic* etc.) dar pe care le amendează în așa fel încît ne convinge că *esențialul* în filozofia lui Blaga este dat de poziția sa raționalist-umanistă manifest subliniată și de tendința dialectică implicată la baza analizelor sale din filozofia culturii, artei, științei și religiei, deși — spune Al. Tănase — „nici aceste domenii ale gîndirii sale nu sînt scutite de dificultăți idealist-agnostice, provocate de prezența copleșitoare a misterului" (p. 17). Nu ne oprim acum asupra acestei aprecieri. Important este în primul rînd faptul că nu aceste „dificultăți idealist-agnostice" sînt importante pentru evaluarea corectă a contribuției teoretice blagiene în domeniile amintite. Sîntem, așadar, îndreptățiți să vorbim de un „compromis", pentru că, iată, la întrebarea: ce realități și compartimente acoperă judecățile de valoare fundamentale de care ne-am ocupat — răspunsul este edificator. Judecata: filozofia lui Blaga este „un idealism romantic" nu se referă la *fundamentele teoretice* ale sistemului. Este mai degrabă un fel de a spune că tensiunea *creație-mister* are, la Blaga, o coloratură romantică în sensul permanentei aspirații umane spre „dezamăgirea necunoscutului"; judecata: în sistemul lui Blaga este prezent un „idealism ontologic" în sensul clasic al termenului, nu se referă la o *ontologie* propriu-zisă (Blaga nu a elaborat — așa cum spune și Al. Tănase — un corp teoretic special consacrat acestei chestiuni), ci la modul în care el a argumentat sub *raport ontologic* imposibilitatea cunoașterii absolutului. Este vorba de un *argument ontologic* de inspirație idealist-spiritualistă în cadrul teoriei cunoașterii, teorie în care mai importante sînt *unele tendințe dialectice* în modul de a concepe obiectul cunoașterii și procesul cunoașterii, decît *agnosticismul legitimat în perspectiva acelui argument ontologic*. Alexandru Tănase îl desprinde din sfera teoriei blagiene a cunoașterii (acolo unde, de fapt și are rostul) pentru a-l califica separat și pentru a menține vechea formulă de „idealism ontologic". Pentru că nu este, evident, același lucru a spune că *în sfera gnoseologiei blagiene* este prezent un accent sau un argument ontologic de inspirație idealist-agnostică și spiritualistă (relativ, mai ales, la „rezultatele ultime ale cunoașterii") și a spune că în *opera filozofică* a lui Lucian Blaga este prezent un „*idealism ontologic*". După ce ne-a promis că diferențiază judecata de valoare pe domenii, Al. Tănase construiește o judecată globală generalizînd accente și argumente prezente într-un anume compartiment al sistemului. Cît privește judecata în legătură cu „idealismul agnostic", s-a putut observa că ea este practic răsturnată, pentru că important — spune Al. Tănase — nu este agnosticismul — așadar implicit, argumentul ontologic de inspirație idealistă de care acest agnosticism se leagă în chip esențial — ci *unele tendințe dialectice* în modul de a concepe obiectul și procesul cunoașterii. Și este clar, pe de altă parte, că expresia „*tendințe* dialectice" spune mai mult decît expresia „*elemente* dialectice". Să mai notăm că afirmația după care în filozofia lui Blaga găsim și o „doză de existențialism" nu are acoperire sistematică. Este vagă, construită printr-o analogie foarte îndepărtată și, de fapt, pe tot parcursul volumului, autorul

nu mai revine la ea decît pentru a o înlătura. Alexandru Tănase notează la un moment dat că Lucian Blaga dă modului existențial specific uman o interpretare opusă celei existențialiste. ,,Nu *grija* și *anxietatea* sînt determinările fundamentale ale acestui mod existențial, ci «existența în mister», adică săltată într-un orizont datorită căruia lumea ca împletire și urzeală de date imediate e depășită" (p. 174).

Încă două aspecte importante ar mai trebui luate în discuție. În primul rînd chestiunea referitoare la categoria fundamentală a filozofiei lui Blaga. Citîndu-l pe Ovidiu Drîmba, pe Nicolae Gogoneață și pe Grigore Smeu, autorul acceptă și el ideea că *misterul* este categoria fundamentală a sistemului blagian. Nu credem însă că această teză poate fi în chip *riguros* susținută, pentru că în centrul edificiului filosofic blagian nu este situat *doar* misterul, ci și *creația*. *Misterul* — și acest lucru se poate oricînd demonstra — nu are sens decît în raport cu *creația umană*, iar creația umană nu are sens decît în raport cu *misterul*. Avem a face cu noțiuni corelative și care, în consecință, nu pot fi nici disociate și nici ierarhizate. Aceste categorii se situează — după înțelegerea noastră — în centrul operei filozofice blagiene. Nici una și nici cealaltă nu pot fi statuate separat — fără o încălcare flagrantă a spiritului filozofiei lui Blaga — drept categorie fundamentală. Motiv care ne determină să afirmăm — urmînd să revenim cu alt prilej — că filozofia lui Blaga nu este *fundamental caracterizabilă* exclusiv ca ,,filozofie a misterelor" (termen nefericit și inadecvat), ci ca o *filozofie a existenței umane considerată sub imperativele permanentei necesități — dată ei în chip ontologic — de a ,,dezmărgini" lumea misterelor, adică lumea necunoscutului*. ,,Filozofia misterelor" — dacă ar fi să acceptăm termenul — nu are absolut nici un sens clar și nici o valoare fără filozofia existenței și experienței specific umane așa cum Blaga a înțeles să le definească.

A doua chestiune privește încercarea — insistentă — a lui Alexandru Tănase de a sublinia eficacitatea efortului lui Lucian Blaga, în ordinea anumitor compartimente ale sistemului, de a se apropia de spiritul filozofiei materialist-dialectice. De bună seamă că raportarea datelor și tezelor unui sistem filozofic la datele și tezele altuia este întru totul legitimă. Cu condiția ca nici unul dintre ele să nu fie considerat ca instanță supremă de control și sanctificare a adevărului. În analizele lui Alexandru Tănase se resimt însă cîteva exagerări izvorîte din intenția sa îndreptățită și nobilă de a scoate sistemul din zona altor exagerări. Vrem să spunem că, pe alocuri, interpretarea este vizibil forțată și că, poate, și din această cauză unele din afirmațiile sale vin în contradicție cu altele. Analizînd, de exemplu, concepția lui Blaga despre experimentul științific și subliniindu-i ideea potrivit căreia ,,pe cale experimentală se dovedește într-adevăr în chip practic că spiritul uman poate să ajungă să domine natura și aceasta în chip progresiv" — Alexandru Tănase conchide: ,,Este una din acele aprecieri destul de numeroase în această lucrare*, care arată în ce măsură s-a apropiat Blaga în perioada postbelică, de filosofia marxistă"(p. 116). Mai înainte însă, la pag. 34, autorul monografiei în discuție nota că lui Blaga ,,materialismul dialectic i-a rămas total străin pînă în ultimii ani ai vieții". La pag. 101, revine însă și notează: ,,Mai tîrziu, în perioada postbelică, cînd făcea eforturi de a-și apropia un nou mod filozofic de înțelegere a lucrurilor, identic ssau concordant cu filozofia marxistă ce devenise ghid spiritual al noii societăți și culturii românești ..., Blaga a reluat problemele filozofice ale științei în *Experimentul și spiritul matematic* ca și în cursul *Aspecte antropologice*". Exagerarea este evidentă. În perioada postbelică, problematica filozofică a lui Lucian Blaga nu a fost aceea de a-și apropia *,,un nou mod filozofic de înțelegere a lucrurilor"*, ci de a da sistemului său — cunoscînd poate, ca intelectual de marcă, sistemul de categorii al filozofiei marxiste — un sprijin științific și filozofic mai solid, ținînd seama și de faptul de netăgăduit că în această perioadă evoluția spirituală a lui Blaga ajunsese la deplina ei maturitate și strălucire. În acești ani, Blaga nu ,,a reluat problemele filozofice ale științei", ci le-a *adîncit* în perspectiva unor idei și teze prezente încă în *Cultură și cunoștință* (teza sa de doctorat publicată în 1922). Supralicitarea influenței materialismului dialectic și istoric asupra gîndirii filozofice blagiene l-a determinat pe Al. Tănase să noteze, în legătură cu conceptul blagian al ,,stilului", următoarele: ,,În lucrările din ultima perioadă, Blaga s-a apropiat de o înțelegere *mai rațională* a stilului, raportat la organizarea societății și la istoricitatea faptelor de cultură" (p. 223). Prin urmare, filozofia blagiană a stilului era *rațională*, pentru ca în perioada postbelică să devină *,,mai rațională"*. Ceva sună strident în această apreciere. Am mai putea da și alte exemple. Considerăm însă că, în general, tendința — vizibilă la Alexandru Tănase — de a *recenza* valorile filozofiei blagiene — cel puțin în parte — prin *influența* materialismului dialectic și istoric nu este, credem noi, calea cea mai bună de a pune în lumină viabilitatea sistemului său — , atita

* Este vorba de lucrarea *Experimentul și spiritul matematic*. A fost redactată de Blaga între anii 1949—1953 și publicată postum în 1969 la Editura științifică.

cită este. Ca ginditor, Blaga este valoros nu datorită faptului că în perioada postbelică a făcut eforturi de a-şi apropia modul materialist dialectic şi istoric de raportare la lume, ci întrucit în bazele şi în ţesătura sistemului său, construit cu minuţie şi cu rară consecvenţă de-a lungul unei vieţi întregi, el a implicat teze şi idei care se integrează în tezaurul gîndirii filozofice şi ştiinţifice contemporane. Dar dincolo de incosecvenţele semnalate şi de caracterul *preponderent descriptiv* al monografiei sale, Alexandru Tănase deschide, incontestabil, seria lucrărilor de mai aprofundată valorizare a operei filozofice blagiene.

În lucrarea semnalată, Ion Mihail Popescu propune, în raport cu Alexandru Tănase, cu totul alte judecăţi de valoare. În interpretarea sa, *concepţia filozofică a lui Lucian Blaga nu are temeiuri idealiste.* „Studiul de faţă — notează el — găseşte în sistemul lui Lucian Blaga un *realism dialectic* şi un *raţionalism deschis*, care, alcătuind un mare cuvînt românesc în istoria culturii, deschid o fereastră raţională spre cultura omenirii... Scopul dintîi al acestei cercetări este aflarea adevărului şi înlăturarea falsului. În vederea înfăptuirii lui, studiul de faţă analizează sistemul lui Lucian Blaga în *spiritul* său, nu în *litera* lui. El coboară de la înălţimile metodologiei filosofiei contemporane în *ţara principiilor* filosofiei lui Lucian Blaga, şi, înlocuind «limbajul hieroglific» al sistemului prin expresii echivalente, găseşte «simburele raţional» al primului sistem filosofic românesc de mărime universală" (p. 47).

Trebuie, spus, mai întîi, că Ion Mihail Popescu şi-a scris acest studiu cu mult temperament. El a pornit la lucru profund nemulţumit aproape de tot ce s-a scris înaintea lui despre opera filozofică a lui Blaga şi, în acelaşi timp, decis să facă dreptate. În această situaţie i-au scăpat cuvinte mari — unele prea mari, cum sînt cîteva din cele de mai sus (şi cu care Blaga nu cred că ar fi fost de acord), — dar el demonstrează foarte clar că aprecierile formulate în perioada postbelică — începînd cu Lucreţiu Pătrăşcanu — au avut la bază *litera* şi nu *spiritul* filozofiei blagiene. Pătrunzînd, într-adevăr, la „simburele raţional" al concepţiei filozofice blagiene, Ion Mihail Popescu aduce dovada de necontestat că, speculat în *litera* lui, sistemul filosofic blagian poate primi judecăţi de valoare circumscrise în sfera modului filozofic idealist de raportare la lume, dar că, investigat în *spiritul* său, edificiul teoretic blagian este *funciar refractar* unor atari judecăţi. Depinde de cercetător (şi de contextul spiritual-ideologic în care se face cercetarea) dacă accentul cade preponderent pe un aspect sau pe altul, pe *litera* sau pe *spiritul* filosofiei blagiene. Semnificativ în acest sens este modul în care Ion Mihail Popescu respinge judecata de valoare în virtutea căreia în opera lui Blaga este prezent un *idealism ontologic* (obiectiv) în sensul clasic al termenului, ca şi judecata, legată de ea, că acest idealism ontologic ar avea o „esenţă teistă". Autorul lucrării în discuţie pune în valoare *toate* sensurile sub care expresia „Marele Anonim" circulă în opera filozofică blagiană. El notează, cu totul judicios, că „aplicînd sistemului existenţial concepte ca *principiu metafizic absolut, tot, întreg, fond originar, fond anonim, Existenţa ca tot, Marele Anonim, Dumnezeu, factor central ontologic, tot existenţial* — Lucian Blaga a descris *Marele Tot al existenţei*, cu puţine excepţii, printr-un „mit metafizic", în mod „eminamente negativ" (p. 116), anume în înţelesul că „«mitul metafizic» al *Marelui Anonim*, cum este el înţeles de Lucian Blaga ca mit *trans-semnificativ*, exprimă genul proxim suprem al nesfîrşirii lucrurilor, iar echivalentul lui metafizic sau ontologic, *Marele Tot al existenţei*, se raportează numai negativ la toate categoriile care vizează lucrurile, pe cînd toate categoriile lucrurilor se «încifrează» în structurile lui" (p. 117). În altă parte, în urma unei analize minuţioase, Ion Popescu notează că „*Marele Tot al existenţei*, cum poate fi tradusă expresia «Marelui Anonim» fără a-i ştirbi înţelesurile date de Lucian Blaga, se caracterizează, întîi, prin *absenteism divin*" (p. 112—113). Iar pe o altă pagină scrie: „Chiar numele metaforic-mitic al *Marelui Tot al existenţei*, cel de «Marele Anonim», care a iritat pe teologi şi a nemulţumit pe logicieni, indică supremaţia onticului asupra cunoaşterii lui depline şi totodată, primatul ontologiei asupra gnoseologiei" (p. 116). Dacă lucrări anterioare au reţinut şi au subliniat exclusiv *caracterul antropomorfic al mitului metafizic* al „Marelui Anonim", Ion Mihail Popescu îi desprinde semnificaţia reală şi o apreciază la justa ei valoare. În formularea judecăţilor sale fundamentale de valoare, Alexandru Tănase, după cum s-a observat —, deşi reţine şi alte expresii prin care Blaga a specificat mitul „Marelui Anonim" — a preferat şi el să aducă în prim plan doar dimensiunea antropomorfică a acestui mit. Dar Alexandru Tănase are perfectă dreptate atunci cînd spune că identificarea „altor tendinţe de natură idealistă şi chiar agnostică nu înseamnă cîtuşi de puţin o împuţinare, o ştirbire de prestigiu a acestei grandioase filozofii care se refuză oricărei tratări simplificatoare şi oricărei etichetări" (p. 16). De bună seamă, strădania lui Ion Mihail Popescu şi-a atins scopul, anume în sensul că el a demonstrat fără putinţă de tăgadă că dimensiunea antropomorfică a mitului „Marelui Anonim" nu este *determinantă* pentru filosofia lui Blaga considerată în întregul ei. Sîntem întru totul de acord cu el în această privinţă, Nu este însă mai puţin adevărat că mitul metafizic al „Marelui

Anonim" se configurează într-o *viziune idealist-agnostică*, chiar dacă ea se răsfrînge exclusiv asupra postulatului imposibilităţii *cunoaşterii absolute*. Este, desigur, o diferenţă între postulatul imposibilităţii „cunoaşterii absolute" şi postulatul imposibilităţii „cunoaşterii absolutului". Trebuie văzut unde cade, la Blaga, accentul. Nouă ni se pare limpede că, în concepţia lui Blaga, „Marele Tot al existenţei" este cognoscibil, dar nu prin intermediul unei cunoaşteri absolute, ci prin mijlocirea actelor umane de creaţie, prin creaţii, prin „metafore revelatorii". Judecata de valoare fundamentală formulată de Ion Mihail Popescu, anume că filozofia lui Lucian Blaga este un „raţionalism deschis" şi un „realism dialectic" are, indiscutabil o oarecare acoperire. Se pune însă întrebarea — aşa cum observa şi Alexandru Tănase — dacă nu cumva această judecată este restrictivă. Pentru că, într-adevăr, Ion Mihail Popescu a adus în prim plan şi a *absolutizat* raţionalismul şi tendinţa dialectică — dimensiuni reale ale sistemului filozofic blagian — , dar a preferat să treacă în umbră sau să justifice prin „limbajul hieroglific" *accentele* idealist-agnostice prezente în argumentul ontologic (mitul metafizic al „Marelui Anonim") circumscris de Blaga teoriei cunoaşterii.

Ion Mihail Popescu — mai analitic — s-a apropiat, ca nimeni altul din criticii care l-au precedat, de *spiritul* şi de *„simburele raţional"* proprii filozofiei blagiene şi, prin acest fapt, el împinge dezbaterea mai departe spre noi orizonturi de complexitate. Nu ne convinge însă deloc atunci cînd afirmă că nu *stilul* este conceptul-cheie în teoria culturii şi valorilor în sistemul lui Blaga, ci *personanţa* (p. 201). „Personanţa — spune el — deschide porţile teoriei culturii şi valorilor... Aproape toţi criticii de pînă acum au considerat că *stilul* este conceptul cheie în determinarea culturii şi valorilor în sistemul lui Lucian Blaga. Acest fel de a concepe stilul este lipsit de premise adevărate. El nu poate fi susţinut nici prin texte, nici printr-o interpretare conformă cu realitatea" (p. 200). Aici, Ion Mihail Popescu greşeşte, întrucît nu ia în seamă aspectele distincte ale aceleaşi probleme: un lucru este *explicarea* stilului ca stil — în sensul dezvăluirii mecanismelor lui interne de constituire — , aşadar prin *„personanţă"* şi alt lucru este *specificarea culturii şi valorilor umane* prin stil, întrucît orice creaţie umană — în viziunea lui Blaga — comportă în chip necesar un stil. O problemă este ceea ce Blaga aşează la baza stilului (ca mecanisme şi factori de constituire) şi o alta aceea a stilului ca dimensiune definitorie a creaţiei umane în ordinea culturii şi valorilor. Din faptul că, într-adevăr, *„personanţa* explică *stilul*, nu stilul exprimă personanţa", nu rezultă deloc că stilul nu mai trebuie considerat drept categorie centrală a teoriei blagiene a culturii şi valorilor.

Despre importanţa şi valoarea lucrărilor de care ne-am ocupat în aceste rînduri ar mai fi încă multe de spus, multe cuvinte de laudă şi apreciere. Izbînda de căpetenie a celor doi exegeţi ai filozofiei lui Blaga rezidă în primul rînd în faptul că ei deschid, efectiv, o fază nouă în cercetarea operei filozofice blagiene, o fază în care valorile ei perene sînt puse în dreaptă lumină.

În obiectiv:

Ilie Pârvu

TEORIA ŞTIINŢIFICĂ. MODALITĂŢI DE RECONSTRUCŢIE ŞI MODELE SISTEMATICE ALE STRUCTURII ŞI DINAMICII TEORIILOR ŞTIINŢIFICE, BUCUREŞTI, EDIT. ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ, 1981, 275 p.

NOI REPERE ŞI PERSPECTIVE ÎN TEORIA ŞTIINŢEI

DE

MIRCEA FLONTA

Recenta carte a lui Ilie Pârvu este o apariţie care merită o atenţie specială. Pentru autor ea pare să reprezinte un prim bilanţ al unei îndelungate activităţi de informare, sinteză şi de reflecţie personală asupra evoluţiei gîndirii epistemologice în ultimele decenii,

care s-a reflectat doar parțial și fragmentar în publicațiile sale anterioare. Pe un plan mai larg, această carte poate fi apreciată ca o probă convingătoare a nivelului de maturitate pe care l-au atins preocupările de epistemologie și de teoria științei în țara noastră.

Cum indică și titlul, obiectul cărții este *teoria științifică*. Luat în utilizările lui curente, acest termen nu indică însă excepționala bogăție și complexitate tematică a lucrării. Intenția autorului pare să fi fost identificarea, prezentarea, compararea și evaluarea entităților susceptibile să permită o caracterizare unitară a structurii și dinamicii cunoașterii, cel puțin în disciplinele care au atins un grad relativ înalt de construcție teoretică, reconstrucție sistematică și matematizare, entități pe care le numește în mod convențional teorii științifice. În linii mari, s-ar putea spune că expresia *teorie științifică* este utilizată în carte la două nivele distincte, și în cîteva accepții la fiecare nivel. La nivel intuitiv, presistematic, autorul consideră reprezentarea familiară a teoriei ca sistem deductiv de enunțuri cu finalități explicative și predictive, precum și încercări mai noi de a localiza conținutul cognitiv al unei științe mature prin recurs la descrieri și generalizări cu o pronunțată tentă psihosociologică, cum sînt *paradigmele* lui Th. S. Kuhn sau *populațiile conceptuale* și *disciplinele intelectuale* ale lui St. Toulmin. La nivelul reconstrucțiilor sistematice, sînt examinate în special *modelul ipotetico-deductiv* și *modelul structuralist* al teoriei științifice. În centrul interesului se plasează în mod vădit reconstrucțiile sistematice; generalizările de la primul nivel, care pornesc direct de la examinarea practicii științifice actuale și de la rezultatele cercetărilor de istoria științei, sînt privite mai ales ca premise pentru modele sistematice, mai puternic articulate din punct de vedere logic, ale teoriei științifice. Aceasta nu este numai o opțiune tematică, ci, implicit, și o luare de poziție în mult controversata problemă a cerințelor și standardelor de excelență pe care ar trebui să le satisfacă o construcție epistemologică sau metateoretică.

Conținutul cărții, care este prezentat în trei secțiuni, se structurează de fapt în patru părți distincte.

În prima parte sînt caracterizate concepțiile „lingvistice" asupra teoriei științifice, concepții care reconstruiesc conținutul cognitiv al teoriilor și disciplinelor științifice prin sisteme de enunțuri. Aceste concepții au dominat în epistemologia anglo-saxonă, și chiar în afara granițelor acesteia, la mijlocul secolului nostru. Din punctul de vedere al rigorii reconstrucției, ele sînt ilustrate în primul rînd de empirismul logic și de acea ramură a filozofiei analitice de orientare formalistă, care s-a dezvoltat sub influența acestui curent, iar sub aspectul ariei reconstrucției, îndeosebi a cuprinderii aspectelor dinamice ale cunoașterii științifice, de metodologia lui K. R. Popper. Partea a doua înfățișează concepții alternative în raport cu modelul ipotetico-deductiv, care sînt centrate pe o localizare diferită a conținutului cognitiv al științei. Unele dintre acestea, îndeosebi cele formulate de Toulmin și Kuhn, s-au impus atenției îndeosebi fiindcă permit o mai bună explicare a marii diversități istorice a tradițiilor științifice inclusiv a angajamentelor metodologice și a constelației specifice de valori ce individualizează fiecare tradiție), precum și a particularităților procesului de tranziție de la o tradiție la alta, care au fost tot mai mult puse în evidență de noile cercetări de istorie a științei. Partea a treia prezintă pe larg conceptul sau modelul structuralist al teoriei științifice, apreciat de autor ca cea mai însemnată construcție metateoretică contemporană, atît prin posibilitățile ei explicative (în particular, prin reconstrucția sistematică pe care o dă unora din cele mai valoroase intuiții ale „noii filozofii a științei"), cît și prin capacitatea ei de a favoriza o unificare crescîndă a etajelor teoretice superioare ale științei cu reconstrucțiile epistemologice. Atașamentul nedisimulat al autorului pentru reconstrucția logică a teoriei științifice inițiată de J. Sneed și W. Stegmüller se explică, cred, cel puțin în parte, prin convingerea lui că aceasta constituie un pas în direcția unei epistemologii care nu se mulțumește să analizeze și să explice prestațiile cognitive ale științei, ci intervine efectiv în construcția teoriei științifce. Pe de altă parte, este evident că el vede în virtuțile acestui concept al teoriei științifice o probă puternică în sprijinul punctului de vedere că lipsa de adecvare a modelului logic numit „standard" al teoriei științifice nu pune în discuție valoarea reconstrucțiilor formale, în general, ci indică doar limitele esențiale ale formalismului care a fost utilizat în construcția acestui model. Adeziunea autorului la acest punct de vedere a fost o constantă a întregii sale activități teoretice; ea se profilează ca unul din angajamentele majore ce străbat de la un capăt la celălalt, explicit sau implicit, și această carte.

Ultima parte, o parte totuși distinctă a lucrării, o constituie capitolul de neobișnuită densitate intitulat *Tipurile și modelele fundamentale ale teoriilor științifice*. Toate celelalte capitole pot fi privite ca o pregătire a acestui capitol final iar evaluările și concluziile formulate aici concentrează, fără îndoială, contribuțiile personale cele mai importante ale autorului. În acest capitol, chiar expunerea este saturată de noutate. Se propune o tipologie a teoriilor științifice întemeiată pe mai multe criterii, în primul rînd pe modalitatea matematizării (vezi p. 225 și urm.).

Nu cunosc în literatura epistemologică vreo încercare asemănătoare de elaborare sistematică, pe baza unui principiu unificator, a unei tipologii generale a teoriilor ştiinţifice. Autorul nu ambiţionează desigur o sinteză relativ încheiată, ci mai degrabă formularea contururilor unui program de cercetare metateoretică centrat pe conceptul de tip al teoriei ştiinţifice. Elaborarea şi punerea în probă a ideilor directoare ale unui asemenea program pretinde studii analitice speciale şi complexe, reunirea unor competenţe logice, matematice, istorice şi ştiinţifice particulare. Este de presupus că aceasta este o muncă ce depăşeşte sub multe aspecte forţele unui om.

Conceptul de tip al teoriei ştinţifice reprezintă totodată punctul de sprijin al unei încercări de unificare şi sinteză epistemologică de anvergură. ,,*Teza generală* a abordării propuse în continuare este următoarea: unui anumit nivel al *matematizării* unei teorii (sau unei semnificaţii a «matematizării») îi corespunde un anumit *statut* epistemologic şi metodologic al teoriilor: o modalitate specifică de a determina obiectul ei, anumite criterii de realitate («realitate fizică»), standarde şi exigenţe de consistenţă şi completitudine specifice, un gen al explicaţiei şi predicţiei, precum şi o modalitate de întemeiere sau justificare a teoriilor; s-ar putea vorbi şi de o structură logică specifică diferitelor tipuri de teorii. Tipul unei teorii este de asemenea legat — prin modalitatea matematizării — şi de o dinamică caracteristică a teoriilor respective, de un mod distinct de evoluţie a cunoaşterii, iar — pe un plan mai înalt — de obiective şi standarde de raţionalitate caracteristice" (p. 227). Autorul crede că marile concepţii şi orientări epistemologice ar putea fi înţelese mult mai bine şi chiar justificate într-o anumită măsură prin raportare la tipuri distincte de teorii. Astfel, modelul empirist-analitic şi teoria metodei ştiinţei formulată de Popper pot fi caracterizate ca produsul unei reflecţii epistemologice asupra unor trăsături ale structurii şi dinamicii teoriilor deterministe (vezi p. 233). Pe de altă parte, se apreciază că modalitatea de matematizare caracteristică teoriilor cu un înalt grad de abstracţie din cadrul fizicii matematice şi-a găsit o expresie epistemologic adecvată abia prin elaborarea conceptului structuralist al teoriei ştiinţifice (vezi p. 237). Abordarea tipologică a teoriilor ar permite astfel o clarificare remarcabilă a raportului dintre marile modele epistemologice ale teoriei ştiinţifice. Ea sugerează că cele mai influente reconstrucţii sistematice ale conceptului de teorie ştiinţifică pot fi considerate drept perspective ,,locale" justificate pentru un anumit tip de teorii, perspective ce încetează să fie legitime de îndată ce sînt extinse la teorii de alt tip. O asemenea ,,regionalizare" a modelelor sistematice ale teoriei ştiinţifice nu implică însă relativismul epistemologic. Teoriile de tip superior îşi subordonează teoriile de tip mai inferior, le explică şi le justifică parţial în calitate de cazuri particulare. Acest raport poate fi extins într-o anumită măsură şi asupra reconstrucţiilor epistemologice. Modelul structuralist nu respinge pur şi simplu modelul ipotetico-deductiv ci indică mai degrabă limitele domeniului în care ultimul poate funcţiona legitim ca o primă aproximaţie. Continuitatea în tranziţia de la un tip de teorie la alta şi de la un model epistemologic la altul ar putea fi exprimată prin ceva analog unui ,,principiu de corespondenţă" metateoretic şi metaepistemologic (vezi p. 261).

Citind această carte, cel care nu a luat contact cu problematica ei din sursele primare va fi probabil impresionat în primul rînd de erudiţia autorului. Cititorii mai preveniţi vor aprecia, desigur, în primul rînd contribuţiile ei la discuţia şi clarificarea unor probleme epistemologice de actualitate, contribuţii care nu sar întotdeauna în ochi. Ei vor putea totodată judeca din altă perspectivă chiar şi conţinutul propriu-zis expozitiv al cărţii. Ei vor înregistra nu atît aspectele cantitative cît cele calitative: nu atît întinderea bibliografiei cît selecţia ei consecventă pe bază de criterii valorice şi de relevanţă în raport cu tema; nu atît bogăţia şi varietatea informaţiilor cît claritatea şi nuanţarea expunerilor în condiţiile unui efort ieşit din comun de a spune condensat esenţialul; nu atît întinderea spectrului punctelor de vedere prezentate cît gradul adesea foarte înalt de adecvare şi nuanţare în expunerea acestora, preocuparea de a pune în evidenţă supoziţiile mai profunde şi adesea tacite ale marilor viziuni epistemologice.

O lucrare ca cea de faţă care încearcă să realizeze, pornind de la un punct de vedere nou, o sistematizare şi o evaluare a celor mai reprezentative teorii contemporane ale cunoaşterii ştiinţifice este de natură să suscite o mare diversitate de reacţii, luări de poziţii şi discuţii. În spaţiul restrîns acordat acestei recenzii, mă voi limita să semnalez şi să comentez sumar unele din aprecierile şi supoziţiile ei, asupra cărora cred că eforturile de clarificare ale autorului s-ar putea exercita şi pe mai departe în mod fructuos.

O temă centrală a cărţii, care generează astăzi accentuate polarizări în lumea filozofilor ştiinţei, este cea a raportului dintre generalizările filozofice intuitive şi reconstrucţiile formale ale structurii şi dinamicii teoriei ştiinţifice, caracterizate printr-un grad înalt de purificare, idealizare şi precizie. Acestor două tipuri de elaborări metateoretice le corespund două sensuri distincte ale termenului ,,re

construcție filozofică" aplicat cunoașterii științifice în ansamblu și, în particular, teoriei științifice. Autorul nu abordează tema în mod frontal și în toată generalitatea ei, dar un punct de vedere poate fi desprins totuși din referirea lui la raportul concepțiilor „noii filozofii a științei", îndeosebi a concepției lui Kuhn, cu modelul structuralist al teoriei științifice. El apreciază că generalizările lui Kuhn au constituit, pe de o parte, premise faptice și stimulente euristice în elaborarea conceptului structuralist și că, pe de altă parte, modelul sistematic formulat de Sneed și Stegmüller poate fi caracterizat ca o explicație sau reconstrucție „parțială" a concepției lui Kuhn (vezi îndeosebi p. 198—200, 203, 207, 216). Admițind, cum face și autorul, că este vorba de două construcții epistemologice de nivele diferite și cu finalități în multe privințe diferite, este evident că ele nu pot fi comparate punct cu punct. Caracterizarea modelului structuralist ca o explicație „parțială" a generalizărilor lui Kuhn vizează, evident, faptul că multe dintre consecințele modelului (de exemplu, cel de al treilea gen de imunitate al teoriei în fața experienței, — p. 202—203 — sau distincția dintre două feluri de progres în cercetarea normală, prin extinderea nucleului și prin introducerea unor noi specializări ale nucleului structural) nu pot fi considerate nici ca „reconstrucții" ale acestor generalizări, nici ca fiind incompatibile cu ele. Mai discutabil este dacă complexitatea relației dintre aceste două tipuri de elaborări epistemologice poate fi exprimată într-un mod satisfăcător prin termenul „explicație". Cred că în acest punct este recomandabilă o distanțare de aprecierile lui Stegmüller, care consideră această relație din punctul de vedere inevitabil unilateral al logicianului și are în general tendința de a simplifica în mod excesiv lucrurile. La o examinare mai atentă se poate constata că modelul structuralist nu numai că nu permite recuperarea unor aspecte semnificative ale descrierii date de Kuhn tranziției de la o paradigmă la alta (incomensurabilitatea paradigmelor, ruptura de comunicație, conversiunea etc.), dar el nu poate să dea socoteală *nici de elementul central al descrierii kuhniene* a științei normale, ideea priorității paradigmelor. Kuhn însuși pare să considere că în acest caz nu este vorba atît de limite principiale ale formalismelor, cît de limite specifice ale modelului structuralist, cel puțin în stadiul său actual de elaborare, în explicarea unor aspecte centrale ale practicii științifice curente.

În general, evaluarea și critica unei construcții epistemologice de primul nivel de pe pozițiile unei reconstrucții sistematice, realizată cu mijloace formale, poate cu greu înlocui o evaluare și o critică întreprinsă din unghiul de vedere al examinării consistenței ei interne și a acordului ei cu faptele. În particular, obiecțiile autorilor care îi impută lui Kuhn că ar atribui oamenilor de știință un comportament „irațional" pot fi respinse și au fost respinse fără a recurge la „corectările" pe care le aduce unora din generalizările sale centrale modelul structuralist. Cred că pe același teren s-ar putea răspunde și obiecției că autorul *Structurii revoluțiilor științifice* și-ar fi extins generalizările dincolo de domeniul lor legitim de aplicație, „pe baza unei exagerări structuraliste" (p. 243—244).

Fără a anticipa asupra modului în care vor evolua în viitor raporturile dintre cele două nivele, formal și informal, ale reconstrucției cunoașterii științifice, nu putem trece cu vederea faptul că astăzi funcțiile lor sînt, cel puțin sub anumite aspecte, ireductibile. De exemplu, caracteristicile unor entități cognitive de a fi formațiuni oarecum închise în sine, care au propriile lor criterii de evaluare, nu sînt redate, după părerea mea, sub aspecte totuși esențiale de reconstrucțiile sistematice actuale. Și ceea ce este mai important, aceste reconstrucții nu oferă un cadru pentru analiza corelației între determinările istorice ale raționalității științifice, pe de o parte, mediul cultural general, în primul rînd filozofic, precum și condițiile social-economice și politice ale unei anumite epoci, pe de altă parte. Independența și ireductibilitatea relativă ale acestor două nivele de reconstrucție filozofică ale cunoașterii științifice merită să fie subliniate cu aceeași vigoare ca și funcțiile clarificatoare eminente pe care le pot avea modelele formale față de generalizările epistemologice de nivel mai inferior.

Este probabil prea devreme pentru a trage concluzii generale cu privire la semnificația și rolul teoriilor structurale în cunoașterea științifică. Acestea nu sînt de fapt „teorii" decît într-un sens cu totul speecial al termenului. Așa cum le descrie autorul, urmîndu-i pe Sneed și Stegmüller, ele nu constituie propriu-zis *cunoaștere*, ci structuri generatoare de cunoaștere: „«teoria» se situează la nivelul «competenței», «ipoteza factuală» la acela al «realizării»" (p. 246). Teoriile structurale nu sînt ele însele descrieri ale lumii reale; funcția descriptivă este proprie doar unor structuri generate de teoriile structurale și subordonate acestora. A reproșa teoriilor structurale că nu oferă o descriere a lumii și a imputa conceptului structuralist al teoriei științifice „instrumentalismul", înseamnă a nu înțelege natura specifică acestor teorii, a ignora „deosebirea dintre teoriile-structuri (= teorii-nuclee ale unui program de cercetare) și teoriile-mulțimi-de-legi-deterministe..." (p. 244). Dacă asemenea entități sînt numite sau nu în mod potrivit *teorii* este desigur o chestiune de convenție

Considerînd însă teoriile deterministe şi structurale, în termenii caracterizării pe care le-o dă autorul, ne putem întreba dacă relaţia dintre ele poate fi totuşi exprimată cît de cît fidel în termenii unui ,,principiu de corespondenţă". Căci relaţia interteoretică de corespondenţă este o relaţie între teorii de acelaşi tip. Deosebirile profunde dintre teorii, în sensul clasic al cuvîntului, şi teoriile numite structurale, cum ar fi absenţa funcţiei descriptive la nivelul acestora din urmă, mi se pare greu de împăcat cu caracterizarea raportului dintre ele ca un raport de corespondenţă. Sau poate teoriile structurale, ca structuri generatoare, se vor dovedi pînă la urmă a fi mai mult decît instrumente pentru a produce teorii specifice cu funcţii descriptive? Putem exclude oare posibilitatea de a pune în evidenţă şi la nivelul acestor structuri o dimensiune descriptivă?

Perspectiva metateoretică pe care o propune cartea lui Ilie Pârvu ni se recomandă deopotrivă prin soluţiile pe care le conturează şi prin întrebările şi problemele pe care le ridică, multe dintre ele de interes principial pentru profilul şi orientarea gîndirii epistemologice contemporane. Pentru a aprecia prestaţia autorului ne putem lipsi de formule de circumstanţă. Dincolo de imperfecţiuni particulare şi de finisare, sîntem în faţa unei realizări impresionante prin concepţia de ansamblu, prin punctele de vedere interpretative şi proiectul metateoretic pe care le propune. Cartea este, cred, un autentic eveniment prin amploarea şi soliditatea sintezei, prin actualitatea interogaţiilor care invită la luări de poziţie şi cercetări independente şi, nu în ultimă instanţă, prin noile standarde pe care le stabileşte pentru evaluarea rezultatelor viitoare în acest cîmp problematic.

În obiectiv :

Liviu Rusu

DE LA EMINESCU LA LUCIAN BLAGA, BUCUREŞTI, CARTEA ROMÂNEASCĂ, 1981

ESTETICĂ ŞI ISTORIE LITERARĂ

DE

ION DUR

Habent sua fata libeli ! Chiar dacă reacţia ,,conştiinţei de sine" a literaturii seamănă în unele cazuri mai mult cu un foc bengal, cărţile semnate de Liviu Rusu sînt aşteptate cu multă nerăbdare şi interes, pun pe gînduri şi ,,fracturează" prejudecăţi şi axiome. Cine urmăreşte scrisul autorului nu poate să nu dezvăluie o preferinţă (dacă nu o obsesie) pentru descifrarea raporturilor literare şi filozofice româno-germane, a identităţii de sine a culturii noastre prin revelarea firelor ce o leagă de universalitate. Ultimul său volum, *De la Eminescu la Lucian Blaga** — un remarcabil jurnal de critic — continuă, între altele, demonstraţia acelor ,,alese înrudiri" *(Wahlverwandschaften)* dintre Eminescu şi Schopenhauer, aducînd mai întîi necesare ,,modificări şi puneri la punct" în cele spuse cu pertinenţă în mai vechea investigaţie (1966), aprofundînd acum demersul critic cu un aspect inedit: influenţa în adîncime a gînditorului din Danzig asupra creaţiei eminesciene. Remarcăm la Liviu Rusu, înainte de toate, o sinceră patimă a obiectivităţii, critica sa evitînd programatic gestul bunelor oficii şi pledînd dezinteresat pentru un climat al ierarhiei reale a valorilor (loc, ştim, al nisipurilor mişcătoare). Întîlnim în prima parte a cărţii, alături de cunoscutele argumente privind ,,problema influenţelor", care îşi conservă prospeţimea şi vigoarea, şi idei a căror aparentă seninătate nu e pentru noi decît disimularea unei tensiuni interogative crescînde şi care, ca şi un vers memorial, mîngîie gîndurile dar şi incită. Bunăoară,

* Liviu Rusu, *De la Eminescu la Lucian Blaga*, Bucureşti, Cartea Românească, 1981, 506 p.

raportul dintre ,,eul autentic" și ,,eul derivat" putea fi conceput și analizat într-o dialectică mai profundă și mai pregnantă (chiar dacă adîncimile nu strălucesc!), eludîndu-se astfel impresia unei stratificări, o viziune întrucîtva mecanicistă, cu unele accente statice asupra raportului acestor două euri. (În pofida avertizării că aceste euri nu se suprapun — v. p. 44 —, credem că argumentația nu convinge: analogic vorbind, eul ne apare, să zicem, ca un vas în care există lichide cu densitate diferită și se poate agita cînd suprafața, cînd straturile de adîncime ale lichidului, fără însă ca moleculele celorlalte straturi să participe la mișcare). Criticul însuși s-a văzut ,,obligat" la această viziune dialectică: ,,straturile" personalității creatoare — așa cum apar în prima ediție a studiului *Eminescu și Schopenhauer* — devin acum ,,aspecte"; tot în 1966, Liviu Rusu considera că în eul creator eminescian coexistă elemente antinomice: optimism/luminozitate — pesimism/întuneric, subînțelegînd însă că fondul autentic e exclusiv optimist; acum însă nuanțează dialectic raportul acestei aparente antinomii, optimism și pesimism pure și izolate nu există, ,,cazul lui Eminescu" demostrînd că ,,oricît s-ar fi străduit pe linia teoretizărilor pesimiste, n-a reușit să reprime luminozitățile funciare, native, ale eului său autentic, care marchează adevărata sa viziune asupra lumii" (p. 105). Adică: pesimismul recepționat nu bruia, ci, paradoxal, declanșa și întreținea simfonia creației eminesciene în cele mai optimiste note. Revenind la ,,aspectele" personalității creatoare, credem că eul eminescian este un Ianus bifrons în sensul dialectic al sintagmei. Eul derivat e altoit, și nu adăugat celui autentic, formează așadar o *unitate* de contrarii, o dualitate. Eminescu nu depunea niciînd cele învățate la poarta de intrare a eului său; chiar dacă impresia e că le lăsa, o făcea nu pentru totdeauna și nu pentru că eul său ar fi respins așa ceva, ci întru izbînda ,,înmărmuririi" în versuri ori proză, semn sigur al asimilării, al ,,înfierii" acestora, al eminescienizării deci. Ne este greu (dacă nu imposibil) să despărțim afluenții după ce au intrat în mare.

Critica lui Liviu Rusu are însă, cu toate acestea, o logică riguroasă relevată fie de ,,dansul dialectic" al argumentelor invocate, fie de ,,inciziile" făcute răstălmăcirilor ori interpretărilor forțate. În exegeza făcută *Luceafărului*, de pildă, cu simplitate dezarmantă și vrînd parcă să evite fantezia exegetică, criticul conturează din numai trei strofe crochiul firului epic al poemului și sancționează, mai mult decît a făcut-o altă dată, exagerările evidente, legate mai ales de finalul poeziei găsit ,,încărcat de simbol și enigmă".

Polemizînd direct sau subtextual, concluzia (,,Ce-ți pasă ție..."), observă criticul, ,,nu poate să nu vină". Coloana epică a *Luceafărului* — observație făcută de autor încă în 1966 — este rodul ,,eului autentic" eminescian, frînat însă din avîntul său de ,,influența teoretică și strîmta experiență personală" (v. p. 77); găsim aici, iată, implicită și implicată relația dialectică pe care o presupuneam între euri.

Autorul *Lumii ca voință și reprezentare* — filozof nu al pesimismului, ci al vieții — a avut asupra lui Eminescu ,,influență în adîncime", adică în ,,eul autentic", înrîurirea însă, observă criticul, s-a produs ,,nu în sensul pesimismului, ci în sensul aprecierii pozitive a vieții. Concluzie care era previzibilă (ca să nu zicem cvasi-formulată încă în studiul de acum cincisprezece ani; ne întrebăm acum însă ce mai puteau adăuga ,,eului autentic" eminescian — neatins de schopenhauerism și purtînd efigia entuziasmului și optimismului (concluzia din 1966) — ideile filozofiei lui Schopenhauer pentru ca acest eu să fie înrîurit profund ,,nu în sensul pesimismului, ci în sensul aprecierii pozitive a vieții"? Fără să fie considerată rea-credință, ipoteza ni se pare întrucîtva gratuită, chiar dacă sîntem asigurați că ,,influența în adîncime" a însemnat reactivarea a ceea ce ținea de ,,fondul prim" (Gherea) al poetului, potențare în avîntul său pozitiv, ,,trezirea la autenticitate, îmbold spre regăsirea de sine" (cine să-l fi împins atunci spre rătăcire, spre alienare de sine, asta nu mai știm...). E ca și cum am spune că gînditorul german doar i-ar fi deschis lui Eminescu porțile labirintului sufletesc dîndu-i totodată, ca și fiica lui Teseu, firul reîntoarcerii: nu uita că viața e un privilegiu rar și, ca atare ea trebuie petrecută, orice ai face, cu suprema înțelepciune a ,,aprecierii pozitive". Argumentele criticului — prin referire la mari personalități — uzează de forța de convingere a analogiei; efortul demonstrației însă se consumă oarecum inutil, deoarece ne întrebăm în ce constă ,,influența în adîncime" de îndată ce fondul autentic eminescian ni se dezvăluie *după* aceasta tot cum era înainte (deci neschimbat)? Poate am simplificat nepermis de mult lucrurile însă chiar criticul, aderînd la concluziile altor exegeți și ei remarcabili, e convins că Eminescu este Eminescu, așa îl arată ,,Ideea Eminescu", ,,nativa bună dispoziție" a poetului. Acest fond genera, credem, atitudinea lui Eminescu față de Creangă, fără a fi condiționată de ,,remediul" (= ,,veselia") propus de Schopenhauer în vederea unei vieți fericite. Căci de n-ar fi așa, e necesar să răspundem întrebării: ,,legendara sa prietenie cu robustul Creangă" avea drept temei influența livrescă sau era emanația eului autentic eminescian? Poate se va

răspunde: e influenţă livrească *asimilată*. Uşor de afirmat, greu de demonstrat, chiar dacă ce intra în acel ,,aluat" numit eu autentic era într-adevăr dezmoştenit dintr-o parte şi e înfiat în alta. Am mai spus-o: ne este greu să despărţim afluenţii după ce au intrat în mare. Dacă nu imposibil.

Reamintind de tensiunea şi densitatea ideatică a demersului critic din *Scrieri despre Titu Maiorescu*, capitolul *Discuţii* face, în principiu, necesare puneri la punct asupra a două recenzii — dintre care una ,,lucrată, serios documentată", oferind ,,puncte de reper serioase" pentru regîndirea întregii lucrări — făcute studiului *Eminescu şi Schopenhauer* (1966). Reţinînd cu sinceritate din dialog ceea ce e viabil şi poate servi reconstrucţiei, criticul elaborează şi aici cu dignitate judecăţi de valoare întemeiate pe o solidă argumentaţie, pe simplitatea unei elementare logici, anamneza şi diagnosticarea sînt făcute într-un stil felin, plin de urbanitate, descoperindu-se printr-un procedeu suigeneris ,,călciiul lui Achile" al unei afirmaţii sau demonstraţii ce nu slujeşte adevărul, cel mai iscusit ,,cal troian" prin care se încearcă strecurarea unor raţionamente sofisticate. În privinţa autorului *Odei în metru antic*, sîntem sfătuiţi să-l redăm necontrafăcut lui însuşi, să înlăturăm ,,dogma că tot ce a scris Eminescu n-a putut fi decît perfect şi n-a putut fi decît unitar", să nu uităm că la baza creaţiei a stat mai întotdeauna ,,un conflict dureros, care poate duce la expresii contradictorii". Nu putem fi însă întrutotul de acord cu afirmaţia că e ,,o mare greşeală cînd se caută o filozofie a lui Eminescu"; apoi: ,,Eminescu n-a avut o filozofie, *a avut însă ceva cu mult mai mult* (subl. n.), a avut o viziune asupra lumii" (p. 125). O dezbatere cu temei ar fi trebuit să pornească de la delimitarea celor două concepte: ,,filozofie" şi ,,viziune asupra lumii", pentru a vedea apoi raportul lor. Criticul o face întrucîtva spunînd că o ,,viziune asupra lumii poate avea orice filozof teoretician formîndu-şi o părere asupra esenţei lumii pe baza speculaţiilor sale" (p. 125). Considerăm că, dacă timpul mai avea răbdare cu Eminescu, această ,,viziune asupra lumii" putea prinde ,,veşmintele vorbirii" într-o filozofie. O demonstrează fără putinţă de tăgadă încercările de metafizică ale poetului, rămase în manuscrise. Eminescu ar fi probat astfel un demers original şi anume drumul invers: de la ,,viziunea asupra lumii", la închegarea unui sistem filozofic. Ceea ce putea constitui nucleul acestei ,,Weltanschauung" era, probabil ,,viziunea Ardealului" — cum minunat se exprimă criticul — de care era stăpînit ,,pelerinul spiritual" Eminescu, contactul nemijlocit al poetului cu folclorul, cu înţelepciunea populară.

Inedită şi profundă prin concluziile avansate este analiza făcută, în partea a doua a cărţii, aşa-numitei ,,viziuni faustice" ce ar caracteriza deopotrivă opera poetică a două genii: Eminescu şi Blaga, acest scump diptic al culturii noastre. Faustianismul, aşa cum îl înţelege Liviu Rusu, nu e influenţa exercitată de cunoscuta operă a lui Goethe, ci ,,o anumită conformaţie spirituală, izvorîtă din viziunile asupra lumii şi ale vieţii". Specific spiritualităţii româneşti, climatul faustian s-ar origina în creaţia populară şi a fost instituit de Eminescu, prin creaţia lui poezia formînd *şi* dimensiunea verticală a existenţei umane, căreia voia să-i exprime esenţele ultime. La o jumătate de veac după Eminescu, Blaga, chiar dacă năzuia spre o *altă* poezie, avea să repete acelaşi gest în faţa spiritualităţii româneşti, continuînd şi adîncind ,,viziunea faustiană", ,,redresînd" astfel (postemineşcienii au deviat de la acest filon) năzuinţele ascunse ale literaturii noastre şi făcînd-o să evolueze organic. Şi în cazul lui Blaga ,,influenţa" expresionismului german s-ar fi redus la, am zice, declanşarea fenomenului numit ,,personanţă", ca să folosim un termen blagian; Goethe i-ar fi reactivat potenţialităţile latente şi ascunse, ,,chiotul " (Ov. Crohmălniceanu) ce sălăşluia în subconştient. Influenţele au avut, iată, asupra celor doi mari poeţi — înrudiţi printr-o aceeaşi ascezăintelectuală — efecte similare: Schopenhauer şi Nietzsche au fost ferment întru ,,*trezire la autenticitate, la originalitate*", Tot la Lucian Blaga, criticul descifrează o atitudine fundamentală proprie: ,,năzuinţa lui de a prinde întreaga existenţă, întregul univers în poezie", opera poetică blagiană (şi eminesciană) fiind dominată de un ,,eros cosmogonic".

Cartea lui Liviu Rusu mai cuprinde, între altele, remarcabilele comunicări ştiinţifice prezentate de autor în străinătate şi care investighează deschiderea culturii româneşti spre universal, studiile în care criticul pledează, sub semnul adevărului, pentru înlocuirea termenului ,,iluminism" — inadecvat şi impropriu — cu cel de ,,luminism". (confuzie între aceste noţiuni face, din păcate, şi *Dicţionarul de filozofie)*, apoi cel în care încearcă îndreptăţit credem reabilitarea estetică a lui Bogdan-Duică. Nu mai puţin substanţială este analiza făcută locului pe care-l ocupă romantismul românesc în contextul celui european, ca să nu mai vorbim de partea ce constituie ,,gîlceava" criticului cu estetica şi în care ni se propune un lucru deloc uşor — ,,să discutăm estetică".

De la Eminescu la Lucian Blaga este o carte necesară, un dialog sincer şi de mare rafinament intelectual între cultura românească şi cea universală.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

MOTIVAŢIE ŞI CUNOAŞTERE

Una dintre cele mai dificile dar şi pasionante probleme din cercetarea socială este *motivaţia activităţii umane.*

Obiect al unor preocupări dominante în psihologia şi filozofia contemporană, motivaţia nu s-a bucurat încă de o analiză cuprinzătoare din perspectiva psihosociologiei. O recentă apariţie editorială* se înscrie în eforturile făcute de cercetarea psihosocială de a depăşi acest impas. Autorul, Cătălin Mamali, centrează investigarea motivaţiei pe studiul muncii, cadru în care, de fapt, se manifestă în toată plenitudinea acest proces uman. Pornind de la premisa că evoluţia condiţiei umane este dependentă de evoluţia muncii şi, deci, transformările care se produc în procesul muncii vizează atit conţinutul cit şi poziţia ei în setul de valori al individului, autorul se opreşte asupra implicaţiilor pe care le are diviziunea socială a muncii. El insistă asupra particularităţilor acestui fenomen, evidenţiind elementele sale pozitive şi negative. În stabilirea gradului optim de diviziune a muncii, arată Cătălin Mamali, trebuie să se aibă în vedere efectul acesteia asupra stimulării şi dezvoltării capacităţilor creatoare ale individului în strînsă relaţie cu asigurarea unui grad adecvat de satisfacţie. Numai înlăturarea condiţiilor ce determină alienarea în şi prin muncă nu este suficientă. Se impune luarea în considerare şi asigurarea cadrului propice exercitării activităţii fiecărui membru al societăţii. Climatul uman, satisfacţia, aspiraţiile personalităţii sînt factori importanţi în descifrarea comportamentului uman în muncă. De aceea, atunci cînd discutăm despre diviziunea socială a muncii se cer luate în considerare şi efectele negative ale acesteia, date mai ales în limitele ei obiective în ceea ce priveşte implicarea integrală a factorului uman în procesul muncii. Satisfacerea şi dezvoltarea tuturor trebuinţelor umane, aşa cum cu justeţe remarcă autorul, sînt puternic condiţionate de modul în care munca permite individului manifestarea sa şi ca personalitate.

De aici, o concluzie importantă: studierea aspectelor legate de motivaţie-satisfacţie cere cunoaşterea poziţiei muncii în structura modului de viaţă al individului. Conceperea dinamică a motivaţiei în strînsă relaţie cu procesul muncii contribuie la circumscrierea mai clară a particularităţilor muncii pentru fiecare domeniu de activitate: „Evoluţiei procesului muncii îi corespunde şi o evoluţie a motivaţiei de a munci, care începe cu motive şi interese bazale şi se continuă într-o motivaţie superioară orientată spre autodezvoltare şi autorealizare" (p. 119).

Factorul obiectiv determinant, susţine autorul, în satisfacerea şi generarea motivelor în procesul muncii îl reprezintă conţinutul muncii. De asemenea, poziţia muncii în sistemul de activităţi are un rol hotărîtor în influenţa pe care o exercită munca asupra motivaţiei extraprofesionale. Date concrete ale unor cercetări empirice sînt utilizate pentru a analiza nivelul infrastructural al motivaţiei, structura globală a motivaţiei, modelul unui indice motivaţional (global, extrinsec şi intrinsec), relaţia dintre intensitatea şi structura motivaţiei şi poziţia muncii în sistemul de valori, intensitatea şi structura motivaţiei în raport cu performanţa în muncă, gradul de utilizare al potenţialului în muncă şi efectele motivaţionale ale acestuia. Investigarea acestui set de probleme este subordonată de autor scopului fundamental al cărţii: elaborarea unor concepte capabile să ofere explicaţii şi clarificări problematicii motivaţiei privită dinamic şi sistemic. Cele două concepte originale pe care ni le propune Cătălin Mamali sînt: *balanţa motivaţională, coevoluţia interumană.*

Balanţa motivaţională, aşa cum o defineşte autorul, este *raportul dinamic existent între nivelul ierarhic al motivelor proprii pe care părţile aflate în interacţiune şi le satisfac.* Balanţa motivaţională este o sursă generatoare de noi motive specifice interacţiunii.

---

* Cătălin Mamali, *Balanţa motivaţională şi coevoluţia*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, 298 p.

Ea este, de fapt, cîmpul de forţe gravitaţionale care apar între două sau mai multe părţi (persoane, grupuri) (p. 76). Prin acest concept propus de autor se face trecerea de la studiul motivaţiei statice, izolate, ca şi de la cunoaşterea motivaţiei unor grupuri prin însumarea mecanică a trăsăturilor şi particularităţilor fiecărui membru al grupului, la cunoaşterea motivaţiei aşa cum apare ea în procesul interacţiunii.

Aplicat la studiul satisfacţiei în muncă, acest concept permite dezvăluirea unor elemente noi ale poziţiei muncii în setul de valori ale individului sau ale grupului. „La nivelul balanţei motivaţionale existente între două sau mai multe persoane, afirmă Cătălin Mamali, este de aşteptat ca odată cu accentuarea diviziunii sociale a muncii să scadă şansele de coevoluţie a sistemelor de trebuinţe care aparţin părţilor aflate în interacţiune în favoarea stărilor de evoluţie unilaterală şi chiar a stărilor conflictuale ale balanţei motivaţionale" (p. 132).

În legătură cu acest concept, cititorul resimte absenţa unei operaţionalizări mai cuprinzătoare în paginile cărţii. Nu întotdeauna conceptul de balanţă motivaţională se regăseşte în demonstraţiile, analizele şi ipotezele autorului, ceea ce face să apară o oarecare disjuncţie între acest concept şi abordarea problematicii motivaţiei. Nu vrem să diminuăm astfel contribuţiile reale (multe la număr) ale cărţii, datorate în primul rînd investigării motivaţiei prin balanţa motivaţională.

Dealtfel, trebuie subliniat că volumul aduce importante contribuţii la adîncirea problematicii sociale a cunoaşterii, prin utilizarea conceptului de balanţă motivaţională. În acest context se insistă pe ideea complementarităţii epistemice a statusului global al cercetătorilor şi statusului global al celor investigaţi. Există o relaţie strînsă între cercetător şi subiectul cercetat (în ştiinţele socio-umane acesta este omul), pe care autorul o evidenţiază a fi de tip coevolutiv.

Nu dispunem de calitatea de a discuta şi aspectele strict psihologice. Ceea ce noi am reţinut sînt implicaţiile teoretice şi epistemologice ale concluziilor cărţii.

Se cuvin a fi remarcate, de asemenea, spiritul ştiinţific riguros al lucrării, capacitatea autorului de a elabora concepte noi, preocuparea de a aborda domenii dificile şi complexe, îmbinarea armonioasă a cercetării teoretice cu investigaţia empirică.

Constantin Schifirneţ

UN GHID BIBLIOGRAFIC

Continuînd preocupări constant orientate în direcţia selectării şi prezentării unor texte de specialitate pentru cei care lucrează în domeniul învăţămîntului, serviciul de documentare al Bibliotecii Centrale Universitare a editat un nou volum cuprinzînd o cercetare bibliografică amplă, reunită sub genericul *Filozofia contemporană. Probleme, teorii şi curente**. Colecţie cu periodicitate anuală, seria de lucrări cu profil bibliografic, editată de B.C.U. din 1977 pînă în prezent, reuşeşte să pună la îndemîna cadrelor didactice, a cercetătorilor şi studenţilor un instrument de lucru indispensabil, valorificat cu real folos în activitatea de seminar şi catedră, precum şi în munca de cercetare şi în publicistică.

Noul volum are o orientare tematică largă, implicînd o panoramă de ansamblu a filozofiei contemporane; sînt vizate principalele studii şi volume publicate în perioada 1977—1980 şi existente în bibliotecile reprezentative din ţară. Astfel, cele 60 de referate ale lucrării, consacrate celor mai caracteristice direcţii şi tendinţe ale filozofiei contemporane pe plan mondial, sînt întregite de 124 referinţe de semnalare care formează o bibliografie suplimentară cu titluri româneşti şi străine.

Lucrarea este împărţită în 6 secţiuni, incluzînd un repertoriu tematic de largă întindere, cu următoarea structură: *1.* Aspecte generale ale filozofiei contemporane; *2.* Filozofia marxistă. Probleme şi confruntări şi *3.* Curente în filozofia nemarxistă (fenomenologie, existenţialism, hermeneutică, „Şcoala de la Frankfurt", structuralism, neoraţionalism; spiritualism, neotomism); *4.* Filozofia şi metodologia ştiinţei; *5* Filozofia limbajului; *6.* Probleme ale societăţii contemporane reflectate în gîndirea filozofică. Om, acţiune, ecologie.

Studiile selecţionate oferă o informaţie utilă în universul creaţiei teoretico-filozofice. Sînt abordate principalele orientări în domeniul

* *Filozofia contemporană. Probleme, teorii şi curente (Cercetare bibliografică)*, Biblioteca Centrală Universitară, Bucureşti, 1980, 182 p.

filozofiei contemporane (de exemplu, fenomenologie şi hermeneutică) şi sînt prezentate cele mai semnificative dezbateri de idei pe marginea unor probleme actuale ale epistemologiei, filozofiei ştiinţei, filozofiei limbajului, antropologiei filozofice, teoriei acţiunii, ontologiei, filozofiei istoriei, filozofiei culturii etc. Nu lipsesc din volum relatări despre marile manifestări ştiinţifice internaţionale din ultimii ani (cel de-al XVI-lea Congres mondial de filozofie, cel de-al VI-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofia ştiinţei etc.).

Trebuie să mai observăm că prin acest volum se confirmă din nou faptul că B.C.U. ştie să-şi asume (în cazul de faţă în domeniul filozofic) ceea ce trebuie să constituie sarcina şi specificul unei biblioteci universitare: cu alte cuvinte, misiunea nu numai de a pune la îndemîna cititorului, la toate nivelurile vieţii universitare, cărţi de specialitate, dar şi de a oferi, împreună cu acestea o orientare bibliografică, o sinteză a unor puncte de vedere actuale în anumite domenii şi, în genere, de a facilita accesul unor lucrări esenţiale dintre cele contemporane direct în miezul procesului de învăţămînt. Biblioteca universitară îşi găseşte aici specificul activităţii sale.

Beneficiind de o selecţie riguroasă şi validă, datorată activităţii competente a coordonatorului ştiinţific — prof. univ. dr. Alexandru Boboc şi redactorului responsabil Florin Grigoraş —, noua cercetare bibliografică editată de B.C.U. se recomandă ca un ghid cu reale virtuţi orientative în vastul domeniu al dialogului şi al confruntărilor actuale de idei din lumea contemporană.

Sorin Rădulescu
Ion Goian

O ANALIZĂ MULTILATERALĂ A INTERDISCIPLINARITĂŢII*

Colecţia „Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne" înscrie o nouă reuşită prin volumul al XVIII-lea, consacrat temei *Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană*, coordonat de acad. Ştefan Milcu şi Virgil Stancovici.

Cele două principale părţi ale lucrării (*Interdisciplinaritate — coordonate teoretice* şi *Dimensiuni sociale şi umane în viziune interdisciplinară*) sînt însoţite de o scurtă *Sinteză asupra conceptului de interdisciplinaritate* elaborată de Comisia de studii interdisciplinare din cadrul Asociaţiei Oamenilor de Ştiinţă din R. S. România, Comisie care reuneşte printre membrii săi activi şi pe semnatarii articolelor cuprinse în acest volum.

Aşa cum precizează acad. Ştefan Milcu în „Cuvînt înainte şi mai mult decît atît", „a gîndi inter- şi multidisciplinar în orice acţiune teoretică sau practică înseamnă a ne apropia de înfăţişarea reală a fenomenelor din natură şi societate, unde totul este interrelat" (p. 10).

Din *prima parte* a lucrării menţionăm disocierile utile dintre cercetarea multidisciplinară şi ştiinţele multidisciplinare: în primul caz avem de-a face cu o acţiune organizată pe baza unei ipoteze cu metode şi tehnici adecvate, deci cu o cercetare complexă care menţine specificul diferitelor ştiinţe; în al doilea caz, cu o ştiinţă de frontieră, caracterizată prin întrepătrunderi variabile, de ex. biochimia care preia din biologie şi din chimie numai componentele necesare pentru investigarea fenomenelor biologice într-o viziune chimică (acad. Ştefan Milcu); de asemenea, evidenţierea nevoii crescînde de totalizare şi integrare a cunoştinţelor în epoca noastră (Pavel Apostol), a necesităţii dezvoltării, în paralel, a cercetării după metoda clasică, secvenţială şi a cercetării interdisciplinare (N. Ionescu-Palas), pe fondul celor două direcţii mari de dezvoltare a ştiinţei contemporane: a) permanenta ramificare, specializare, diferenţiere, b) concomitent cu unificarea, corelarea, sinteza procedeelor şi rezultatelor (Adela Becleanu-Iancu). Subliniem aici şi punctul de vedere potrivit căruia unele fenomene, datorită complexităţii lor refuză o abordare monodisciplinară: o antropologie monodisciplinară apare ca un nonsens, cercetarea omului presupunînd abordări convergente şi divergente (Victor Săhleanu), precum şi opinia că prima condiţie a unei acţiuni reciproce între diferite specialităţi este cea a comunicabilităţii (Călina Mare); reţinem, totodată, opinia că impactul interdisciplinar cunoaşte trei trepte: un impact elastic, din care disciplinele ies nemodificate substanţial, un impact neelastic din care ştiinţele ce concură ies îmbogăţite reciproc, şi un impact de profunzime, cînd avem de-a face cu apariţia unor domenii noi şi cu fundarea de noi ştiinţe

---

* *Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană*, coordonatori: acad. Ştefan Milcu, dr. Virgil Stancovici, Bucureşti, Edit. politică, 1980, 406 p.

(Victor George Velculescu), şi ipoteza posibilităţii şi necesităţii unei „ştiinţe unice", rezultată din corelarea eforturilor şi metodelor de cercetare, din sinteza celor mai valoroase cunoştinţe teoretice cu cele mai actuale obiective practice (Victor Isac); menţionăm şi perspectiva abordării multidisciplinare a informaţiei (Cornelia Guja), observaţia că diversificarea contemporană a ştiinţei a dus la pierderea din vedere a problemei fundamentale a cercetării din oricare domeniu al ştiinţei — omul, cu marile lui probleme de viaţă materială şi spirituală (Virgil Stancovici). Pledoaria pentru un nou tip de modelare în care elementele sistemului au funcţii ireductibile ce se întregesc reciproc prin interşanjabilitate (Doru Ogodescu) e însoţită de evidenţierea faptului că întreaga istorie a ştiinţei ne arată adaptarea continuă şi mereu mai adecvată a modelelor elaborate, la realitatea modelată, surprinsă în formulări tot mai esenţiale, o restructurare permanentă a ştiinţei care zămisleşte interdiscipline (Edmond Nicolau). Prin ipoteza triadei materiei, care ar fi constituită nu numai din substanţă şi energie, ci şi din informaţie, întreaga biosferă, chiar şi lumea nevie apar ca generatoare de informaţie (Adrian Rogoz); este, de asemenea, evidenţiat faptul că tendinţa de interdisciplinarizare duce la variante de interdiscipline numai în măsura în care punctul de vedere impus de obiect este privit ca mai important decît cel impus de un obiectiv de studiu (Marilena Lunca); dar în orice domeniu al cunoaşterii, maturizarea cercetărilor interdisciplinare presupune depăşirea simplului transfer metodologic de concepte şi modele între diferite domenii care cooperează, pentru a ajunge la modele explicative fundamentale formulate într-un limbaj categorial comun, deci construirea unui sistem unitar de concepte care să permită congruenţa perspectivelor şi metodelor la un nivel superior (Ilie Pârvu).

Cea de a *doua parte* a volumului reia problema interdisciplinarităţii la nivelul socialumanului. Potenţialul interdisciplinar al matematicii este multilateral analizat, evidenţiindu-se că el constă nu numai în faptul că matematica se află peste tot în cîmpul cunoaşterii umane,că ea devine o necesitate în orice disciplină ajunsă la suficientă maturitate pentru a putea separa aspectele structurale, formale, de cele substanţialiste, dar şi în aceea că legăturile dintre disciplinele nematematice sînt de multe ori realizate prin intermediul matematicii (Solomon Marcus). În ceea ce priveşte gîndirea arhitecturală, ea este prezentată ca o gîndire constructoare şi creatoare, care nu numai cuprinde întregul în totalitatea lui (structural-funcţională), dar şi construieşte funcţiuni în raporturile dintre marile sisteme complexe ale realităţii; ea nu este o invenţie nouă, ci a fost folosită de toţi cei care au căutat trăsăturile esenţiale ale proceselor şi fenomenelor (Mihai Drăgănescu). Interdisciplinaritatea este investigată, în continuare, în ştiinţele istorice (Dan A. Lăzărescu) şi în proiectare (George Cojocaru). O posibilă interpretare a vieţii sociale pe baza unui model interdisciplinar ni se oferă din perspectivă comunicaţională (Paul Caravia), într-o construcţie paradigmatică în cadrul căreia informaţia este înţeleasă ca principiu organizator al structurilor naturale, sociale şi spirituale. Alternativ, parcă, cercetarea interdisciplinară este privită şi ca etapă definitorie în evoluţia interacţiunii dintre praxisul neostructurant şi ştiinţele sociale (Nicolae S. Dumitru). Fenomenul creşterii rolului ştiinţei în dezvoltarea societăţii, manifestat şi în extinderea fără precedent a cîmpului informaţiei ştiinţifice este cercetat în strînsă legătură cu mecanismul social (Ion Stoica); în acest domeniu cercetarea interdisciplinară este observată în orientarea ei spre continua introducere a unor legităţi matematice în cîmpul informării documentare, pentru a contribui la mai buna organizare a fluxurilor de informaţii. Această secţiune a volumului se încheie prin cercetarea elementelor de stress în dinamica procesului de cunoaştere (Constantin Neacşu), analiza valenţelor interdisciplinare ale cronopsihologiei (Iancu Scutaşu-Comăneanu), o serie de consideraţii introductive despre „medicina formativă" (Alexandru Partheniu), observarea caracterului interdisciplinar al managementului (Adrian D. Popescu) şi o succintă trecere în revistă a tradiţiilor cercetării interdisciplinare în ţara noastră (Romulus Vulcănescu).

În loc de concluzii, sînt publicate, sub forma unei sinteze, opiniile unora dintre autorii articolelor din volum, dar şi a altor membri ai Comisiei de studii interdisciplinare cu privire la conceptul de interdisciplinaritate.

În ansamblul lui, volumul se înfăţişează cititorului ca o utilă şi interesantă contribuţie la schiţarea unei ample perspective a situaţiei actuale şi de perspectivă a interdisciplinarităţii în ştiinţele contemporane.

Luminiţa Oţelea

CONSULTAŢII
PENTRU EXAMENELE DE GRAD ŞI DEFINITIVAT DIN ÎNVĂŢĂMÎNTUL MEDIU

ABORDAREA CONTEMPORANĂ A PROBLEMEI CONŞTIINŢEI

DE

ALEXANDRU SUCIU

Astăzi, cînd au loc profunde transformări sociale, cînd în faţa diferitelor popoare se deschid noi perspective ale devenirii lor, conceptul de conştiinţă capătă nu numai o semnificaţie teoretico-metodologică, ci şi una practică, revoluţionară. Conştiinţa se transformă într-un factor activ al transformărilor revoluţionare şi al realizării individuale.

În actuala etapă a edificării socialismului în patria noastră, conştiinţa socialistă are un rol dinamizator sporit în crearea şi dezvoltarea noilor structuri sociale.

Problematica conştiinţei este cercetată cu metode diferite, din diferite unghiuri de vedere, iar în descifrarea şi înţelegerea complexităţii conştiinţei sînt angajate atît filozofia cît şi o serie de ştiinţe, cum ar fi : neurofiziologia, cibernetica, psihologia, sociologia, antropologia, semiotica, logica, lingvistica etc.

CORELAŢIA CONŞTIINŢĂ—MATERIE

Înţelegerea originii, esenţei şi structurii conştiinţei implică, în primul rînd, *analiza conştiinţei ca formă specifică a reflectării*, reflectare înţeleasă ca proprietate fundamentală a materiei, prin evoluţia căreia s-a ajuns la cel mai înalt moment al ei, la reflectarea umană conştientă şi conştientizată.

Apariţia conştiinţei realizează saltul cel mai profund în sfera existenţei accesibilă cunoaşterii noastre, saltul de la animal la om, de la biologic la social, de la senzaţie la conştiinţă. Explicarea acestui radical salt presupune luarea în consideraţie a doi factori : a) *factorul biologic*, care are rolul de condiţie (necesară dar nu şi suficientă) ; b) *factorul social* care are rolul hotărîtor în apariţia conştiinţei, deoarece conştiinţa este un produs social.

Omul s-a autoprodus în procesul muncii. Conştiinţa este una dintre proprietăţile cele mai controversate ale materiei. În literatura filozofică de specialitate întîlnim două interpretări unilateralizante referitoare la corelaţia dintre conştiinţă şi materie.

Rev. filoz., **XXIX**, *2*, p. 224—230, Bucureşti, 1982

1. Interpretarea idealistă, care, în forme și nuanțe variate, absolutizează *diferența* dintre conștiință și materie, făcînd din conștiință o sferă separată a existenței, opusă radical și supraordonată materiei. Ne vom referi numai la două orientări filozofice idealiste contemporane : fenomenologia și existențialismul, care au hiperbolizat deosebirea dintre conștiință și materie, absolutizînd rolul conștiinței în raport cu realitatea obiectivă.

Fenomenologia inițiată de Edm. Husserl este întemeiată pe teoria „conștiinței intenționale". Prin intenționalitate Husserl înțelege însușirea conștiinței de-a fi orientată spre ceva. Teoria intenționalității a contribuit la depășirea viziunii mecaniciste asupra conștiinței înțeleasă ca entitate închisă, observînd conținutul conștiinței ca deschidere spre obiect. Numai că, oscilînd între idealismul obiectiv și idealismul subiectiv, cu accent pe implicațiile subiectiviste, Husserl ajunge la concluzia că realitatea obiectului este numai un „corelat" al conștiinței. Conștiința are proprietatea de a constitui obiectul. Obiectul se constituie prin actul „intențional" al conștiinței. În concepția sa, natura fizică „nu este decît corelatul intențional al gîndirii, care își determină în mod logic obiectul ei" [1].

Existențialismul consideră conștiința ca existînd în sine și pentru sine. Din punct de vedere al genezei și conținutului, conștiința nu presupune nimic în afara sa, își este suficientă sieși, este propria sa cauză. Plecînd de la conștiința intențională husserliană, J.-P. Sartre a căutat să stabilească și el raportul conștiinței cu lumea ; după opinia sa, „...conștiința este conștiința poziționalâ a lumii" [2]. Prin această expresie Sartre va înțelege transcendența conștiinței spre obiect, faptul că „tot ce se găsește ca intenție în conștiința mea actuală este dirijat spre în afară..." [3]. Dacă conștiința este conștiință *a ceva*, înseamnă că transcendența este structura constitutivă a conștiinței. Acest fapt constituie — după cum arată Sartre — dovada ontologică a conștiinței [4]. Privită astfel conștiința nu este o reflectare a realității obiective, iar raportul „pentru sine" — „în sine", conștiință-existență nu este un raport cognitiv ci doar unul intențional. „Conștiința nu are conținut..." [5], afirmă Sartre. Nu are conținut reflectoriu — putem adăuga.

De pe aceeași poziție idealist-subiectivă va rezolva Sartre și problema originii conștiinței. În acest sens își pune întrebarea : „...de unde ar veni conștiința dacă presupunem că ar putea veni din ceva?" [6]. După autorul lui *L'Être et le Néant*, conștiința este doar o determinare de sine pentru sine, ea nu are o geneză, o devenire, căci altfel ar trebui să presupunem că conștiința ar fi anterioară propriei sale existențe... conștiința există prin sine" [7]. Interpretată în acest mod, conștiința umană este, la drept vorbind, conștiința propriei sale existențe. Lumea care există pentru mine este creația conștiinței mele constituante. Conștiința își are rațiunea de-a fi în sine. Ea se constituie în procesul construirii lumii.

---

[1] Edm. Husserl, *Idées directrices pour une phenomenologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 176.
[2] J. - P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 18.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 28.
[5] *Ibidem*, p. 17.
[6] *Ibidem*, p. 23.
[7] *Ibidem*, p. 22.

2. La cealaltă extremă se situează interpretarea materialist-mecanicistă, metafizică, reducționistă, care estompează sau neglijează distincția dintre materie și conștiință și, într-un fel sau altul, identifică conștiința, gîndirea, psihicul, cu materia sau cu o formă de mișcare a materiei.

Putem aprecia că în prezent se conturează două poziții distincte în interpretarea materialist-mecanicistă, poziții care, în forme diferite, reduc conștiința la materie :

a) Unii gînditori și oameni de știință consideră conștiința, gîndirea, psihicul, procesele intelectuale de natură materială. Deși argumentarea diferă de la un autor la altul, conținutul punctelor de vedere se aseamănă [8].

b) Alt grup de teoreticieni consideră conștiința o formă de mișcare a materiei [9].

Aceste puncte de vedere sînt vădit îndreptate împotriva diferitelor interpretări idealiste care detașează conștiința de materie și le opun în mod absolut ; dar combaterea temeinică a acestor interpretări idealiste nu se poate realiza prin prisma unei viziuni materialist-mecaniciste, reducționiste. Cu toate că, de pildă, Edmond Nicolau, în articolul citat aduce un ansamblu de informații interesante referitoare la crearea inteligenței artificiale, cu profunde implicații practice actuale și de perspectivă, el rămîne promotorul unor teze reducționiste. Susținînd teza materialității proceselor intelectuale, implicit a conștiinței, Edmond Nicolau conchide că astfel „s-a încheiat cu desăvîrșire vechea dispută cu diferite concepții idealiste, religioase referitoare la existența și rolul spiritului în explicarea vieții intelectuale a omului" [10].

Numai dacă nu reținem deosebirea principială între demonstrațiile și argumentele filozofice și cele științifice putem să susținem că descoperirile științifice și cuceririle tehnice soluționează în mod „direct" și „cu desăvîrșire" confruntările dintre orientările filozofice opuse. A reduce conștiința la materie, a identifica conștiința ca proprietate a creierului cu mișcarea materiei, înseamnă a închide calea spre explicarea specificului conștiinței, ca forma cea mai înaltă de reflectare a materiei — reflectare ideală și subiectivă —, ca produs social-istoric.

---

[8] Vasile Pavelcu *(Drama psihologiei*, București, Edit. științifică, 1965) menționează lucrările conferinței unionale de la Moscova, din mai 1962, pe tema probleme filozofice ale fiziologiei activității nervoase superioare și ale psihologiei. Printre cei peste 1000 de participanți (filozofi, psihologi, fiziologi etc.) s-au afirmat și adepți ai tezei potrivit căreia studiul fenomenelor psihice nu reprezintă în fond decît explorarea activității nervoase superioare.

Într-un articol mai recent, referitor la materialitatea proceselor intelectuale, Edmond Nicolau conchide că „s-a adus dovada experimentală directă a materialității tuturor proceselor de gîndire" *(Materialitatea proceselor intelectuale. Inteligența artificială*, în „Era socialistă" nr. 5/1979, p. 21). Anghel Schor propune acreditarea tezei după care „conștiința are o natură materială". Mai mult decît atît, se susține că aceasta nu ar fi numai o opinie a sa, ci o teză fundamentală a întregului materialism, deoarece „afirmarea naturii materiale a proceselor intelectuale caracterizează orice formă istorică a materialismului filozofic, inclusiv materialismul dialectic" *(Natura proceselor intelectuale*, în „Era socialistă" nr. 24/1979, p. 47—48).

[9] Într-o lucrare consacrată acestor probleme, M. Steriade concepe psihicul ca o formă de mișcare a materiei și anume „forma cea mai evoluată a mișcării materiei biologice" *(Creier și reflectare*, 1966, p.104). Pe aceeași poziție se situează și gînditorul maghiar J. Sipoș care arată că „gîndirea nu este decît mișcarea materiei și nu materia însăși" (J. Sipos, *Sur la conception dialectique des rapports entre pensée et matière*, în „La pensée" nr. 109/1963, p. 59).

[10] Edmond Nicolau, *op. cit.*, p. 21.

În consens cu tezele materialismului dialectic și istoric, din postularea existenței conștiinței nu se poate deduce și materialitatea ei. *Conștiința*, ca sferă distinctă a existenței, *se deosebește calitativ de materie prin faptul că este o existență nematerială, ideală, subiectivă.*

Conștiința este proprietatea materiei superior organizată. Chiar dacă există o întrepătrundere, o interacțiune, o influență reciprocă a materiei și conștiinței, a materialului și idealului, a obiectului și subiectului, nu se poate afirma că gîndirea, conștiința este o proprietate materială. Ea va rămîne, cu toată această interacțiune dintre ea și materie, *o proprietate ideală, spirituală a materiei.* Referindu-se la dezbaterile filozofice din ultimul timp asupra naturii conștiinței, filozoful vietnamez Tran Duc Thao arăta că, deși aceste dezbateri n-au ajuns la concluzii finale, ele au pus în lumină condițiile problemei : pe de-o parte, definiția conștiinței ca „formă de mișcare a materiei" trebuie înlăturată, deoarece ea conduce la identificarea conștiinței cu materia, făcînd de nerezolvat problema fundamentală a filozofiei și, de aici, înlesnind confuzia materialismului cu idealismul; pe de altă parte, dacă vrem să facem din conștiință un obiect al investigației științifice și să fundamentăm studiul conștiinței va trebui s-o definim într-o manieră sau alta, plecînd de la și raportînd-o la conceptele generale de materie și mișcare [11].

Care este *relația de opoziție și unitate dintre conștiință și materie?* Surprinzînd esența conștiinței în cadrul raportului de opoziție cu materia, filozofia marxistă subliniază dublul caracter, absolut și relativ, al opoziției, în funcție de planul gnoseologic sau ontologic pe care-l abordăm. „Opoziția dintre materie și conștiință — preciza Lenin —, n-are o semnificație absolută decît în cadrul unui domeniu foarte restrîns : în cazul de față, exclusiv în cadrul problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie considerat factor prim și ce anume factor secund. Dincolo de acest cadru relativitatea opoziției este neîndoielnică" [12].

Opoziția absolută dintre materie și conștiință constă în aceea că materia este factor prim, ea există „prin sine", este anterioară, independentă și exterioară conștiinței. Conștiința este factor secund, ea este un produs al materiei superior organizate — creierul uman. S-a demonstrat atît clinic cît și experimental că afectarea integrității structurale sau funcționale a creierului atrage după sine tulburări sau chiar abolirea totală a atribuțiilor unei *activități conștiente* [13]. Dincolo de acest aspect, opoziția este numai relativă, deoarece conștiința presupune materia, se află în unitate cu ea. În timp ce materia poate exista fără conștiință, conștiința nu poate exista fără materie, nici ca geneză, nici ca suport, nici ca funcționalitate.

În plan ontologic, nu se poate vorbi de o conștiință *„a nimănui"*. Conștiința nu poate exista fără materia superior organizată, fără creierul uman care este suportul material. Nici în plan gnoseologic conștiința nu poate exista fără materie (lumea exterioară) pe care o re-produce.

---

[11] Tran Duc Thao, *Du phénomène logique à la dialectique matérialiste de la conscience* în „La nouvelle critique" nr. 79/dec. 1974, ian. 1975, p. 39.

[12] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 148.

[13] G. Florea, *Reflectare și conștiință*, în „Era socialistă" nr. 5—6, 1977, p. 40.

Conștiința este un produs al creierului uman, dar creierul singur nu este suficient pentru conștiință. Din punct de vedere ontic, conștiința este un produs al materiei, un factor secund, dar nu secundar în raport cu materia. Problematica conștiinței nu poate fi redusă la raportul ei cu materia. Esența conștiinței nu se reduce nici numai la geneza, nici numai la suportul ei. Geneza și suportul conștiinței trebuie căutate în materie, dar esența, specificitatea conștiinței nu pot fi explicate prin geneza ei, prin determinarea conștiinței de materie.

ESENȚA IDEALĂ A CONȘTIINȚEI

Pentru a înțelege și explica conștiința trebuie să-i sondăm conținutul și să-i dezvăluim esența, structura și funcționalitatea sa, locul și rolul ei în lume și în raport cu lumea, cu realitatea obiectivă, cu existența structurată sincronic și diacronic.

Caracteristica definitorie a conștiinței constă în faptul că ea *este idealitate în raport cu materialitatea, idealul în raport cu materialul, este o reflectare ideală a lumii materiale.* După cum am văzut, în concepția lui Marx idealul este „materialul transpus și tradus în capul omului". Idealul nu se reduce la simpla reproducere a materialului, căci „transpus" înseamnă a fi fidel materialului, a-l reproduce în structura, conținutul și esența sa, prin abstracții și generalizări — prin concepte. Dar idealul este și materialul „tradus" în capul omului. Or, „traducerea" este o operație proprie conștiinței care folosește mijloacele și structurile sale pentru a surprinde esența și structura materialului. Natura materialului este decodificată de conștiință, este „prinsă" în codul, în cifrul, în limbajul ei. În raport cu realitatea obiectivă conștiința reproduce în parte materialul, respectiv însușirile și relațiile sistemelor. Nivelul empiric reproduce numai individualul, fenomenul, întîmplătorul. Cunoașterea teoretică, prin intermediul formelor și operațiilor, „traduce", prelucrează datele empirice și extrage esențialul și generalul. Deci, *gîndirea nu numai reproduce, ci și produce în parte materialul.* Dar nu-l produce din sine și nici nu-l reproduce identic cu el însuși. Esența conștiinței constă în funcționalitatea sa, în re-producerea lumii materiale. *Conștiința este forma cea mai înaltă de reflectare, produs social-istoric al materiei superior organizate, funcție a creierului uman ca sistem reflectant complex de re-producere a lumii obiective așa cum este în fenomenalitatea, esența și devenirea sa, totodată este reflecție asupra omului însuși.*

Avînd în vedere esența conștiinței, se impune să surprindem *funcționalitatea* sa în raport cu altul și cu sine însăși.

1) Raportarea la altul, la altceva, înseamnă raportarea la materie, la realitatea obiectivă, care există „în sine" și „prin sine".

2) Raportarea la sine sau conștiința propriei sale existențe, înseamnă reflecția asupra sa, asupra subiectivității. Și în cadrul acestui raport al conștiinței cu sine însăși trebuie să delimităm între :

a) Raportarea la altul, la ceva care există în afara propriului eu, dar care este tot produs al materiei, este subiect, dar pentru mine este obiect. Raportarea la altul este raportul dintre conștiința eului și conștiința altuia

sau altora, raportul dintre conștiința de sine individuală și conștiința de sine colectivă.

b) Conștiința de sine individuală raportată la sine, la propriul eu. Acest sens se referă la „facultatea pe care o are omul de-a cunoaște imediat stările sau actele sale interioare, împreună cu valoarea lor morală" [14].

Conștiința nu se reduce numai la raportul cu materia, cu realitatea obiectivă, ci este în același timp și raport cu eul, cu sinele, cu realitatea subiectivă. *Conștiința este actul unificator al întregii realități, al propriului eu și al lumii.* Prin conștiință omul se raportează la lume și la eu. Așa cum sublinia un psiholog: „*Conștiința este atitudine față de lume, este angajare plenară omnilaterală, este forum de dezbatere cu noi înșine și cu alții, este opțiune valorică, angajare civică, este impuls interior către acțiune și motivare comportamentală. Conștiința este echilibru interior, este armonizare cu exteriorul, este împăcare cu noi înșine, sau, dimpotrivă, mustrare din interior. Este rezultanta personalității și esența ei valorică*" [15].

Conștiința nu este numai produs al materiei, nu este numai raportare la materie, ci este și meditație asupra materiei, asupra realității obiective și subiective, asupra sa însăși. Ea sondează structura și mecanismul devenirii lumii, dar și propria sa structură, propria sa capacitate, propriul său mecanism de funcționare.

Conștiința nu se reduce la gîndire, ci cuprinde și afectivitatea, starea de satisfacție sau insatisfacție a persoanei, tendința sa internă spre împlinire și autodepășire.

STRUCTURA CONȘTIINȚEI

Dacă esența conștiinței este idealitate în raport cu materialitatea, nu putem totuși reduce sfera conștiinței *la idealitate*, pentru că *în structura conștiinței mai sînt incluse afectivitatea și volitivitatea.* Conștiința are o structură mai complexă și o sferă mai cuprinzătoare decît ideativitatea. Ea reprezintă *întregul conținut al subiectivității umane.*

Conștiința este mai cuprinzătoare decît gîndirea și decît cunoașterea. Elementele ideative sînt părți componente ale conștiinței. E adevărat că sînt și autori care inversează acest raport, incluzînd în sfera *gîndirii:* gnozii, reprezentarea și afectivitatea, procesele mnezice, activitățile praxice, inteligența adaptivă, operații raționale și simbolice, meditație, conștient și subconștient etc. [16] Conștiința nu poate fi inclusă în sfera gîndirii și cu atît mai mult subconștientul. Toate aceste elemente fac parte din sfera psihicului (mai puțin activitățile praxice) care este mai largă decît a conștiinței. Gîndirea este un element constitutiv al conștiinței.

În structura și funcționalitatea conștiinței elementul principal îl constituie *procesul cognitiv*, fiindcă are rolul orientativ asupra realității. Cunoașterea, în dubla sa ipostază: explicativă și prospectivă, caută să

---

[14] P. Foulquié et R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 122.

[15] Ion Biberi, *Principii de psihologie antropologică*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1971, p. 174.

[16] *Ibidem*, p. 168.

surprindă structura internă și esența sistemelor și, în același timp, să descifreze legătura dintre datele experienței trecute, actuale și tendințele dezvoltării, sondînd existența în sincronia și diacronia ei. Prin intermediul cunoașterii lumea ne apare ca fiind conștiință, este înțeleasă în starea actuală și în devenirea ei: „Conștiința se construiește pe axul cunoașterii și este de neconceput în afara ei: cunoașterea ghidează conștiința în acțiune. Cunoașterea descrimineză realul, luminează zona de acțiune, surprinde sensul și motivele acțiunii [17].

În strînsă legătură cu cunoașterea, care reprezintă coordonata majoră a conștiinței, și împreună cu ea, se află *procesele afective*, care se structurează cantitativ sub raportul intensității și stabilității în dispoziții, sentimente și pasiuni, iar calitativ în structuri pozitive (stenice, dinamizatoare) și structuri negative (astenice, depresive, frenatorii) [18]. Procesele afective reprezintă un element constitutiv al conștiinței, care, prin intermediul trebuințelor, intereselor, dorințelor și scopurilor, joacă un rol propulsor, declanșînd disponibilitățile energetice ale individului și colectivității, sau un rol frenatoriu prin micșorarea și blocarea disponibilităților individuale și colective.

În conștiință se structurează și *procesele volitive* care se manifestă prin mobilizarea disponibilităților individului sau colectivității pentru realizarea scopurilor și intereselor. Prin actele de voință omul se impune ca subiectivitate realității obiective și caută să și-o aproprie. Voința stimulează impulsurile interne, eforturile, capacitatea de decizie și perseverența subiectului pentru finalizarea acțiunii propuse.

Numai la nivelul praxisului, al împlinirii scopurilor și idealurilor se verifică valoarea cunoștințelor, stabilitatea sentimentelor, pasiunilor și fermitatea voinței, deci, conștiința în totalitatea componentelor sale cognitive, afective și volitive.

Funcția demiurgică a conștiinței este o sinteză a componentelor sale cognitive, afective și volitive. Prin funcția creatoare a conștiinței ia naștere o nouă sferă înăuntrul existenței — *ideativitatea, care se constituie în premisă* și factor generator al lucrurilor făcute de om.

Lumea lucrurilor create de om există mai întîi ca posibilități sub forma ideilor. Înainte de-a făuri ceva *in re* omul creează *in mente*. Construcția pe planul conștiinței anticipează și conduce procesul construirii lucrurilor materiale, al întregii existențe sociale.

Existența socială nu este „un dat", ci o lume construită în mod obiectiv prin activitatea demiurgică a conștiinței. Obiectivitatea fenomenelor sociale presupune subiectivitatea ca o condiție a producerii lor, a funcționării și devenirii lor. Oamenii făuresc unelte de muncă, instaurează relații de producție, creează forme de organizare, instituții, reguli, sisteme de norme, valori materiale și spirituale prin forța demiurgică a conștiinței. Existența socială este mijlocită de conștiința socială fără a fi numai opera conștiinței.

---

[17] Ion Moraru, *Reflecții despre conștiință*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1972, p. 176.
[18] Ion Moraru, *Gîndirea și afectivitatea*, în „Revista de filozofie", nr. 9/1970, p. 1068—1070.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

VASILE PÂRVAN, **Scrieri**. Text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, 1981, 690 p., 47 lei.

SILVIU SANIE, **Cultele orientale în Dacia romană, I, Cultele siriene și palmiriene**, 1981, 312 p., 17 lei.

MIRCEA ELIADE, **Istoria credințelor și ideilor religioase I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis.** Traducere de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.

GEORGES ORY, **Originile creștinismului.** Eseuri critice, Traducere, cuvînt înainte și indice de Octavian Chețan, 1981, 455 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

PETRU CREȚIA, **Epos și logos.** 25 de studii și interpretări, 1981, 262 p., 10 lei.

EDITURA EMINESCU

ION MIHAIL POPESCU, **O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor** (Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga), 1980, 328 p., 11,50 lei.

* * * **Estetică, filozofie, artă**, 1981, 264 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

GABRIEL LIICEANU, **Încercare în politropia omului și a culturii**, 1981, 287 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

DUMITRU MATEI, **Originile artei**, 1981, 309 p., 13 lei.

DAN CRUCERU, **Funcția socială a artei**, 1981, 206 p., 8,75 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană și lume**, 1981, 240 p., 6,50 lei.

EMIL MOROIANU, VASILE MOCOVICIUC, **Pledoarie pentru etica marxistă**, 1981, 286 p., 6 lei.

PETRE PÂNZARU, **Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene**, 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA DACIA

ANDREI MARGA, **Herbert Marcuse**, 1980, 289 p., 7,50 lei.

BAZIL GRUIA, **Blaga inedit. Efigii documentare**, vol. I și II, 1981, 196 p. + 215 p., 20 lei.

TUDOR CĂTINEANU, **Structura unei sinteze filosofice**, vol. I **Perspectiva intrinsecă**, 1981, 448 p., 17,50 lei.

TITU MAIORESCU, **Scrieri din tinerețe** (1858—1862). Ediție îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, 1981, 433 p., 1 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală**, 1981, 229 p., 8,25 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Conștiința filozofică de la Husserl la Theilhard de Chardin**, 1981, 253 p., 8,75 lei.

IOAN HUMĂ, **Conștiință și moralitate**, 1981, 154 p., 4,75 lei.

EDITURA SPORT-TURISM

CONSTANTIN DANIEL, **Civilizația asiro-babiloniană**, 1981, 404 p., 18 lei

DIODOR din Sicilia, **Biblioteca istorică**, traducere de Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, 1981, 481 p., 27 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești**, vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Orizonturi filozofice în evoluția științei moderne**, 1981, 331 p., 14,50 lei

* * * **Dialectics system Science.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1981, 324 p., 16 lei.

EDITURA POLITICĂ

* * * **Epistemologia științelor sociale.** Coordonatori: Angela Botez, V. Tonoiu, Cătălin Zamfir, 1981, 335 p., 17 lei.

ION MORARU, **Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică**, 1981, 118 p., 4 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 327 p., 11 lei.

LUDWIG GRÜNBERG, **Opțiuni filozofice contemporane**, 1981, 384 p., 14 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel**, 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică**, 1981, 275 p., 9 lei.

OCTAV ONICESCU, **Pe drumurile vieții**, 1981, 534 p., 21,50 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării.** Studiu introductiv și note de M. Flonta. Trad. de M. Flonta, Al. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIȚKI, **Noțiunea de morală.** Trad. de Liubomira Miroș și Nina Nicolaeva, prefață de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultății de judecare.** Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note și com., bibl. selectivă, indici de autori și de concepte Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei.** Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planșe, 35 lei.

* * * **Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală.** Antologie. Selecție, traducere și note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

C. NOICA, **Devenirea întru ființă.** Vol. I. **Încercare asupra filozofiei tradiționale.** Vol. II. **Tratat de ontologie**, 1981, 392 p., 18 lei.

MIHAI EMINESCU, **Fragmentarium.** Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indici de Magdalena D. Vatamaniuc, 1981, 813 p., 44 lei.

[Continuare pe contrapagină]

I. P. I. c. 2072

43 503

Lei 20

I 8058

Revista de filosofie

DIN SUMAR

ION FLOREA, Filosofie şi ideologie

ALEXANDRU BOBOC, Unitate şi diversitate în gîndirea marxistă contemporană

AL. TĂNASE, Erich Fromm despre umanizarea tehnicii şi a „societăţii tehnologice"

GEORGE PURDEA, Dialectica înstrăinării la Georg Lukács

ADINA-GABRIELA APOSTOL, Michel Foucault şi unele dificultăţi ale unei epistemologii structuraliste a ştiinţelor umane

CĂTĂLIN ZAMFIR, Raţionalitatea socială—indicator al calităţii vieţii

PETRE DUMITRESCU, Vasile Conta despre natura existenţei (comemorare)

ALEXANDRU R. FLORIAN, Începuturile cunoaşterii marxiste a societăţii româneşti

OCTAVIAN NISTOR, Poziţia Partidului Comunist Român şi a statului nostru socialist faţă de religie, biserică şi credincioşi

mai — iunie
1982

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IIIL 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export—Import Presă, P.O Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filozofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export—Import Presse, P.O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

8058

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

DEC. 2014

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXIX Nr. 3 1982

IAN. 2022

SUMAR

● ION FLOREA, Filozofie și ideologie 235
● ALEXANDRU BOBOC, Unitate și diversitate în gîndirea marxistă contemporană . 240

CRONICA IDEILOR

● GEORGE PURDEA, Dialectica înstrăinării la Georg Lukács 243
● ADINA-GABRIELA APOSTOL, Michel Foucault și unele dificultăți ale unei epistemologii structuraliste a științelor umane 250
● AL. TĂNASE Erich Fromm despre umanizarea tehnicii și a „societății tehnologice" 255

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

● GH. TRANDAFIR, Coordonate ale modului de trai 262
● CĂTĂLIN ZAMFIR, Raționalitatea socială — indicator al calității vieții 266

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

● PETRE DUMITRESCU, Vasile Conta despre natura existenței 271
● ION BÂTLAN, Despre statutul moralei în filozofia lui Vasile Conta 278
● ALEXANDRU R. FLORIAN, Începuturile cunoașterii marxiste a societății românești 283

OPINII DESPRE CĂRȚI

● STELIAN STOICA, Filozofia elenismului ca etică 296
● STEFAN AFLOROAEI, Sensuri și întruchipări ale conștiinței filozofice contemporane 301

REPERE BIBLIOGRAFICE

● Logica de la teorie la aplicații *(Mircea Balaiș)*; Vocația filozofică a artei *(Grigore Smeu)* 306

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

● OCTAVIAN NISTOR, Poziția Partidului Comunist Român și a statului nostru socialist față de religie, biserică și credincioși 313

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ 322

Rev. filoz., XXIX, 3, p. 231—326, București, 1982

34138

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИИ ЖУРНАЛ)

Том XXIX № 3 1982 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ФЛОРЯ, Философия и идеология 235
● АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Единство и многообразие в рамках современного марксистского мышления 240

ХРОНИКА ИДЕЙ

● ДЖОРДЖЕ ПУРДЯ, Диалектика отчуждения в концепции Г. Лукача . . . 243
● АДИНА-ГАБРИЕЛА АПОСТОЛ, Мишель Фуко и некоторые особенности структуралистской эпистемологии гуманитарных наук 250
● АЛ. ТЭНАСЕ, Эрих Фромм о гуманизации техники и «технологического общества» 255

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● ГЕОРГЕ ТРАНДАФИР, Координаты образа жизни 262
● КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Социальная рациональность — показатель качества жизни 266

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ПЕТРЕ ДУМИТРЕСКУ, Василе Конта о сущности бытия 271
● ИОН БЫТЛАН, Статус морали в философии Василе Конта 278
● АЛЕКСАНДРУ Р. ФЛОРИАН, Источники марксистского познания румынского общества 283

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● СТЕЛИАН СТОЙКА, Философия эллинизма в качестве этики 296
● ШТЕФАН АФЛОРОАЕЙ, Множественность познаний и форм современного философского сознания 301

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Логика перехода от теории к применению *(Мирча Балаиш)*; Философское призвание искусства *(Григоре Змеу)*. 306

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

● ОКТАВИАН НИСТОР, Отношение Румынской коммунистической партии и нашего государства к религии, церкви и к верующим 313

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 322

Rev. filoz., XXIX, 3, p. 231—326, Bucureşti, 1982

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIX N° 3 1982

SOMMAIRE

● ION FLOREA, Philosophie et idéologie 235
● ALEXANDRU BOBOC, Unité et diversité dans la pensée marxiste contemporaine 240

LA CHRONIQUE DES IDÉES

● GEORGE PURDEA, La dialectique de l'aliénation chez Lukács 243
● ADINA-GABRIELA APOSTOL, Michel Foucault et certaines particularités d'une épistémologie structuraliste des sciences humaines 250
● AL. TĂNASE, Erich Fromm sur l'humanisation de la technique et de la „société technologique" 255

NOTES PHILOSOPHIQUES

● GHEORGHE TRANDAFIR, Coordonnées du mode de vie 262
● CĂTĂLIN ZAMFIR, Rationalité sociale — indicateur de la qualité de la vie . . . 266

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● PETRE DUMITRESCU, Vasile Conta sur la nature de l'existence 271
● ION BÂTLAN, Au sujet du statut de la morale dans la philosophie de Vasile Conta 278
● ALEXANDRU R. FLORIAN, Les débuts de la connaissance marxiste de la société roumaine 283

OPINIONS SUR LES LIVRES

● STELIAN STOICA, La philosophie de l'hellénisme en tant qu'éthique 296
● ȘTEFAN AFLOROAEI, Sens et orientations de la conscience philosophique contemporaine 301

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

● La logique — de la théorie à l'application *(Mircea Balaiș)*; La vocation philosophique de l'art *(Grigore Smeu)* 306

RÉPONSES À DES QUESTIONS

● OCTAVIAN NISTOR, La position du Parti Communiste Roumain et de notre Etat socialiste à l'égard de la religion, de l'église et des croyants 313

LA VIE SCIENTIFIQUE 322

Rev. filoz., **XXIX**, *3*, p. 231—326, București, 1982

FILOZOFIE ŞI IDEOLOGIE

DE

ION FLOREA

Abordarea raportului dintre filozofie şi ideologie constituie o problemă de metafilozofie sau de „filozofie a filozofiei" şi urmăreşte să definească statutul filozofiei, rostul şi funcţiile ei în raport cu societatea, cu clasele şi grupurile sociale, cu fenomenele ideologice şi cu celelalte fenomene ale conştiinţei sociale, precum şi modalităţile formării şi constituirii filozofiei ca domeniu al creaţiei spirituale, impactul ei cu societatea.

Admiterea sau respingerea caracterului ideologic al filozofiei exprimă ea însăşi o poziţie ideologică în conceperea rosturilor filozofiei. Problema care se pune nu este dacă filozofia are sau nu o funcţie ideologică, pentru că aceasta-i este inerentă, ci de a vedea în ce fel se manifestă caracterul ei ideologic în diferite domenii ale gîndirii filozofice şi mai ales în diversele filozofii: are această funcţie un caracter deformator, alienabil şi fetişizant pentru individ şi societatea respectivă, reprezintă ea întotdeauna o „conştiinţă falsă", sau funcţia ideologică se poate concretiza şi într-un rol demistificator şi clarificator, fiind o conştiinţă lucidă, autentică a epocii şi contradicţiilor ei? Răspunsul la aceste întrebări depinde, fundamental, de poziţia de clasă pe care o exprimă filozofia respectivă, de forţele şi valorile sociale la care ea se raportează sau de modul în care aceste forţe sociale găsesc motivaţii, legitimări ale acţiunilor şi aspiraţiilor lor, de multe ori independent de intenţiile subiective ale gînditorului. Faptul că, independent de intenţiile unor gînditori, concepţiile lor au putut fi utilizate în anumite scopuri politice, pentru justificarea unor politici, cum s-au petrecut lucrurile, de exemplu, cu „supraomul" lui Nietzsche, luat drept bază ideologică, de legitimare teoretică a fascismului, confirmă încă o dată dimensiunea ideologică a filozofiei.

Fără a se identifica total cu ideologia în genere, şi cu atît mai puţin cu ideologia politică, filozofia are un caracter ideologic şi prin multiplele sale interrelaţii cu celelalte forme ale ideologiei, conştiinţei, culturii şi practicii sociale. Perspectiva axiologică proprie filozofiei face ca ea să stabilească numeroase punţi de comunicare cu valorile şi idealurile politice, morale şi estetice.

Ca modalitate specifică de cunoaştere, filozofia valorizează diversele forme ale existenţei în raport cu nevoile şi interesele omului, cu locul şi rostul său în lume ca fiinţă creatoare de valori materiale şi spirituale, cu sensul pe care el aspiră să-l dea vieţii şi acţiunilor sale, exprimînd o *atitudine* determinată de contextul istoric, de poziţia de clasă şi purtînd totodată marca personalităţii gînditorului care pune probleme şi construieşte sistemul răspunsurilor filozofice. Înseşi întrebările, ca şi modul în

Rev. filoz., XXIX, 3, p. 235–242, Bucureşti, 1982

care el le pune și soluționează sînt ecoul întrebărilor și aspirațiilor epocii, mediului sau clasei sale, asimilate prin educație, prin convietuirea în societate.

Orice politică sau program politic are nevoie de o filozofie pentru a da un sens și autoritate valorică, umană, prevederilor și acțiunilor sale, filozofia fiind, s-ar putea spune, punctul de geneză și constituire a ideologiei în ansamblu, a celei politice în speță. Lucian Blaga, într-o lucrare postumă, arăta, pe drept cuvînt, că „faptele social-politice care alcătuiesc corpul așa-zicînd palpabil al istoriei umane sînt condiționate de o prefațare filozofică" [1], iar „toate mișcările mari despre care ne vorbește istoria sînt ... filozofie în marș" [2].

Ideologiile și filozofiile progresiste sînt cu atît mai valoroase cu cît exprimă aspirațiile unei clase consecvent revoluționare, interesată în cunoașterea realității, care se sprijină pe tot ce a dobîndit cunoașterea și știința umană și oferă posibilitatea unei viziuni în același timp partinice și adevărate, științifice despre om și societate, despre căile transformării și emancipării lor. În același timp, nici știința, mai ales cea contemporană a cărei dezvoltare și orientare depinde în mare măsură de politica în domeniul științei, nu este absolut independentă de ideologie și are nevoie de filozofie, mai ales de o filozofie corespunzătoare spiritului științei înseși, spiritului dinamic al științei în secolul nostru; căci nici știința nu-i ruptă de interesele sociale și de grup exprimate prin ideologie, mai ales într-o lume în care știința și tehnica devin instrumente ale politicii și puterii, ceea ce pune probleme de ordin moral și de responsabilitate a savantului în fața umanității, în raport cu rosturile și menirea cercetării științifice. Totodată, adîncirea gradului de specializare în știință lărgește nevoia de totalizare și integrare a sferei cunoștințelor particulare într-o concepție de ansamblu asupra lumii.

Atunci cînd se contrapune filozofia ideologiei — și la o asemenea antinomizare recurg și unii gînditori care se consideră legați de marxism, cum este Pierre Fougeyrollas în cartea sa *La philosophie en question* (Denoël, 1960) — ideologiei i se dă un sens total negativ, deformator, mistificator. Printr-o simplificare a diversității de situații se ia în considerare doar cazul ideologiilor unor clase interesate într-o atare mistificare sau incapabile prin însăși natura lor de a elabora o ideologie compatibilă cu știința, lipsită de denaturări. Or, prin constituirea ei în cadrul ideologiei clasei muncitoare, filozofia nu și-a pierdut caracterul ideologic, dar a apărut posibilitatea eliminării caracterului ei ideologic mistificator, alienant și alienat.

Concepția despre lume a clasei muncitoare reprezintă concepția și atitudinea filozofică cea mai activă cunoscută în istoria gîndirii filozofice. Spre deosebire de alte filozofii care au disimulat pe cît posibil legătura cu interesele claselor și grupurilor sociale și politice, marxismul s-a constituit de la început ca suport teoretic al emancipării proletariatului și a tuturor celor exploatați, pentru transformarea revoluționară a societății și a lumii, ca metodă de gîndire și catalizatorul unei autentice conștiințe a acțiunii revoluționare.

---

[1] Lucian Blaga, *Despre conștiința filozofică*, Timișoara, Edit. Facla, 1974, p. 150.
[2] *Ibidem*, p. 151.

Evoluția ulterioară a ideologiei marxiste nu a fost ferită însă de anumite deformări, datorate unor manifestări dogmatice de rupere a teoriei noastre revoluționare de procesul real al dezvoltării vieții sociale, de tendințe de absolutizare a momentului ideologic și de neglijare a celui teoretic, științific și cultural, valoric în conceperea gîndirii sociale și filozofice marxiste. În fond, dogmatismul reprezintă o deformare a marxismului, a spiritului său profund dialectic, științific, critic și revoluționar, o formă de înstrăinare ideologică care și-a făcut loc în evoluția mișcării muncitorești.

Totodată, trebuie să avem în vedere și faptul că momentul ideologic preponderent deformator al concepțiilor filozofice nemarxiste nu exclude elementele viabile, de autenticitate și de științificitate chiar, deși limitate, în cadrul acestora. Altfel, întreaga istorie a filozofiei și a gîndirii social-politice pre- și post-marxistă ar trebui considerată o sumă de erori, ceea ce ar fi, desigur, absurd.

Filozofia a fost și rămîne, deci, o formă *ideologică* a conștiinței sociale, fiind, prin țelurile și obiectul ei, „conștiința de sine" a omului concret, înțeles nu ca o generalitate abstractă, ci ca subiect al relațiilor sociale și istorice în care trăiește și se formează.

Diversitatea ideologică a filozofiilor este o realitate atît în istorie cît și în lumea contemporană, și ea impune dialogul ca o necesitate rezultată din această diversitate și reflectînd atît contradicțiile social-politice dintre clase și sisteme sociale opuse cît și multitudinea forțelor sociale și interesele lor. Dialogul diverselor filozofii și orientări ideologice este chemat să dezbată, în primul rînd, problemele și interesele comune ale umanității în ansamblul ei și să înlesnească, totodată, găsirea unor soluții la aceste probleme globale, de interes universal. Deși concepție filozofică cu caracter de clasă deschis afirmat, filozofia marxistă nu este o doctrină exclusivistă, ci un sistem de gîndire deschis valorificării achizițiilor științifice, dialogului cu toate concepțiile progresiste, democratice.

Caracterul ideologic se manifestă în grade diferite în diverse zone și domenii ale filozofiei. El este mai slab, mai estompat în domeniul gnoseologiei, care este mult mai intim legată de știință. Desigur, aici posibilitatea dialogului devine foarte largă și, în același timp, mai precis delimitată de specificitatea abordării propriu-zis științifice. Ideologicul este în mai mare măsură prezent în ontologie, în mod simțitor mai intens în axiologie, în filozofia istoriei și filozofia socială și predominant în filozofia politică. Se reflectă, de fapt, aici, legătura cu politicul care este mai mediată în primele domenii amintite, și mai strînsă, mai directă în ultimele. Nu întîmplător, mai ales în domeniile mai speciale ale filozofiei, cu un caracter ideologic mai atenuat, unii reprezentanți contemporani ai neoraționalismului, structuralismului și ai filozofici analitice au adus contribuții demne de valorificat într-o perspectivă filozofică consecvent științifică, materialist-dialectică.

În societatea noastră socialistă, educarea în spiritul filozofiei materialist-dialectice și istorice are un rol important în socializarea individualității umane, în armonizarea rațional-conștientă a acțiunilor, năzuințelor și opțiunilor individuale cu idealul social comunist, constituindu-se ca

un factor fundamental în afirmarea și dezvoltarea conștiinței de sine autentice a omului ca membru activ al colectivității naționale, ca patriot, cu mari răspunderi individuale și sociale.

Prin spiritul său critic, demistificator și clarificator, filozofia marxistă eliberează omul de alienările la care societatea burgheză l-a supus și dă sens creator acțiunilor sale. Ideile și valorile filozofiei materialist dialectice înnobilează profilul spiritual al omului societății noastre, insuflă maselor un optimism sănătos în opera constructivă, încredere în posibilitățile de învingere a greutăților, de rezolvare a contradicțiilor ce apar în procesul construirii noii orînduiri sociale.

/ Spiritul critic al filozofiei noastre nu poate fi exercitat în afara unei abordări obiective a realității, a recunoașterii și studierii contradicțiilor sociale specifice fiecărei etape de dezvoltare a societății noastre. Dacă concepția materialistă asupra naturii nu înseamnă altceva decît considerarea naturii așa cum este ea, fără nici un adaos străin, adică fără nici un apel la vreun element cu caracter supranatural sau din afara lumii materiale, în cercetarea și explicarea societății concepția marxistă pornește, de asemenea, „de la premisele reale și nu le părăsește nici un moment" [3]. Spiritul dialectic și științific al filozofiei noastre este incompatibil cu prezentarea idilică și festivistă a realității, cu ocolirea neajunsurilor și contradicțiilor și presupune respectarea adevărului vieții, dezvăluirea realității „așa cum este ea". Acest mod de a privi lucrurile îl imprimă partidul nostru întregii cercetări sociale, culturii și artei în reflectarea realității zilelor noastre. Prin aceasta, filozofia științifică materialist-dialectică stimulează gîndirea vie a maselor, atitudinea lor activă și critică față de problemele vieții sociale și personale, responsabilitatea socială și activismul oamenilor muncii. Alături de alte domenii ale ideologiei, filozofia dă maselor conștiința participării responsabile la conducerea societății, dezvăluie sensul și rațiunile activității constructive, responsabile a poporului nostru în făurirea propriei sale istorii, luminează idealul și aspirațiile omului de perfecționare și împlinire; ea ferește individul de izolare, de deformarea relațiilor sale cu mediul social, cu colectivitatea, de evazionism și însingurare, constituie un factor dezalienant în societatea noastră.

Construcția socialismului, cu deosebire perioada ultimilor 16 ani de după Congresul al IX-lea al partidului, care au marcat transformări profunde, revoluționare pe calea progresului material și spiritual al poporului nostru, a pus cu tărie în evidență strînsa unitate dintre filozofia materialismului dialectic și istoric și politica Partidului Comunist Român, activitatea poporului nostru de făurire conștientă a societății socialiste, a propriei sale istorii în libertate, echitate și democrație, în bunăstare și pace. Un asemenea proces constructiv conștient nu se putea realiza fără o linie politică justă, avînd la bază o concepție filozofică consecvent științifică, materialist-dialectică despre lume, pe care partidul nostru a pus-o în mod deliberat la temelia întregii sale activități teoretice și practice de conducere a poporului pe drumul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și a comunismului. Aceasta exprimă rolul transformator al filozofiei noastre, de instrument ideologic *proiectiv-efectiv* și nu doar ilu-

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 27.

zoriu. În acest context, funcția sa *critică* dobîndește un conținut nou, un sens constructiv, care o diferențiază de funcția ideologică de legitimare pe care a avut-o dintotdeauna filozofia în raport cu clasele dominante. Desigur, o funcție de legitimare a unui anumit sens al vieții și acțiunii politice nu dispare, mai ales în condițiile menținerii și chiar adîncirii confruntării politice și ideologice pe plan internațional. Dar o asemenea funcție își asociază cunoașterea științifică și nu mai are un caracter mistificator, alienant pentru individ și grupurile sociale, precum a avut și are încă în cazul ideologiilor reacționare, al filozofiilor idealiste și metafizice; dimpotrivă, materialismul dialectic și istoric constituie un agent ideologic dezalienant, clarificator, de conștientizare și stimulare a asimilării valorilor și acțiunilor pozitive, care-l emancipează pe om și-l realizează ca individualitate creatoare, îl umanizează.

Dar dialectica este proprie — așa cum subliniază secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — nu numai realității sociale, nu numai epocii noastre și cunoașterii umane, ci însăși teoriei marxiste, concepției revoluționare despre lume a clasei muncitoare care, adecvată permanent realului, nu acceptă nici un fel de absolutizări subiective, nici o fetișizare a vreunei stări prezente sau trecute, pentru că singurul absolut admis este schimbarea, dezvoltarea. „Marxismul, creat pe baza celor mai avansate cuceriri ale gîndirii și practicii sociale, pe baza întregului tezaur al culturii mondiale, arată secretarul general al partidului, este o știință vie, în neîntrerupt proces de îmbogățire și dezvoltare. El își trage seva din gîndirea și experiența maselor, din noile descoperiri ale cercetării științifice, din creația culturală și artistică, din generalizarea succeselor obținute pe întregul front al cunoașterii umane" [4].

Filozofia marxistă, ca domeniu al cunoașterii și culturii, rămîne filozofia cea mai autentică tocmai pentru că este adînc înrădăcinată în experiența istorică și socială, în praxisul revoluționar, în procesul construirii noii orînduiri, este strîns legată de interesele și aspirațiile spre emancipare ale clasei muncitoare, ale întregii umanități.

Viziunea partidului nostru despre filozofie și științele sociale în genere nu are nimic comun cu doctrinarismul unilateral, abstract-academic, cu transpunerea mecanică a unor idei enunțate de clasicii marxismului la realitățile țării noastre, ci invită la studierea permanentă a realităților lumii contemporane, naționale și universale, la conectarea teoriei și meditației filozofice la mișcarea reală a istoriei. Tocmai de aceea, filozofia și științele sociale nu sînt și nu pot fi, în concepția partidului nostru, doar probleme de strictă specialitate, ci o activitate prin excelență ideologică. Filozofia marxistă poate progresa ca filozofie a praxisului și a creației materiale și spirituale numai trăgîndu-și seva din bogăția și dinamismul practicii revoluționare și a construcției socialiste, menținînd legătura cu cercetarea și explicarea științifică a realităților lumii de astăzi, încercînd să dea răspuns gravelor și multiplelor întrebări pe care le ridică epoca contemporană în fața omului zilelor noastre.

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Edit. politică, 1969, p. 96.

UNITATE ȘI DIVERSITATE ÎN GÎNDIREA MARXISTĂ CONTEMPORANĂ

DE

ALEXANDRU BOBOC

Pornind de la premisa că marxismul este o învățătură vie, în continuă înnoire, Partidul Comunist Român a subliniat în repetate rînduri necesitatea și utilitatea schimburilor de opinii, a participării tuturor forțelor revoluționare la dezvoltarea și îmbogățirea concepției revoluționare despre lume, a materialismului dialectic și istoric. Așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „problema fundamentală în condițiile epocii contemporane, caracterizată prin dezvoltarea vertiginoasă a forțelor de producție, prin cea mai amplă revoluție tehnico-științifică, printr-un uriaș avînt al cunoașterii umane, este îmbogățirea continuă a socialismului științific, sporirea contribuției fiecărui partid la dezvoltarea teoriei noastre revoluționare în concordanță cu imperativele dezvoltării societății umane, ale practicii sociale" [1].

Caracterul deschis, creator al marxismului este cosubstanțial cu realismul concepției revoluționare despre lume, realism ce implică o profundă conștiință critică. „Este cu totul evident că uriașele descoperiri ale științei și tehnicii, ale cunoașterii umane dau noi dimensiuni și permit noi înțelegeri atît ale legilor naturii cît și ale legilor sociale. Nu trebuie să ne fie teamă că o lege sau alta, că o teză sau alta despre dezvoltarea economico-socială, despre partid, trebuie schimbată. Nu trebuie să căutăm în operele clasicilor dacă au spus sau nu ceva despre fenomenele de astăzi. A gîndi așa înseamnă a acționa dogmatic, înseamnă a fi nu revoluționar, ci conservator, a rămîne în urma dezvoltării sociale" [2].

Altfel spus, creatorii materialismului dialectic și istoric, ai socialismului științific s-au bazat ei înșiși pe un anumit nivel al dezvoltării științei și practicii și, ca urmare, prin forța lucrurilor, teoria lor trebuie să rămînă deschisă, receptivă la înnoiri. Tocmai această deschidere constituie premisa esențială a creativității, a îmbogățirii fondului ideatic și nu numai pentru o mare diversitate de interpretări și aplicări în alte condiții social-istorice concrete.

În acest sens, documentele partidului nostru evidențiază necesitatea unei mai mari mobilități atît în regîndirea valențelor aplicative ale teoriei revoluționare, cît și în analiza structurii unor concepte și problematizări ale acesteia. „Ținînd seama de transformările petrecute în societatea noastră socialistă, de noile forme democratice de conducere — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — putem afirma, fără teama de a greși, că noțiunea de dictatură a proletariatului nu mai corespunde realităților sociale istorice actuale din România. În primul rînd, în România,

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la ședința activului central de partid și de stat. 3 august 1978*, București, Edit. politică, 1978, p. 40—41.

[2] Nicolae Ceaușescu. *Expunere la adunarea festivă din Capitală consacrată aniversării 60 de ani de la făurirea P.C.R.*, București, Edit. politică, 1981, p. 32.

ca și în celelalte țări socialiste, nu mai există proletariat", „În al doilea rînd, clasa muncitoare nu și-a propus să exercite și nu exercită puterea în mod dictatorial, ci în modul cel mai democratic" [3]. Ținînd seama de importanța problemei, demersul teoretic de mai sus constituie cu adevărat o expresie a creativității și a unei înțelegeri profund realiste a spiritului teoriei revoluționare. Căci noțiunea de dictatură a proletariatului a fost formulată în concordanță cu anumite stadii ale pregătirii și desfășurării revoluției socialiste. Să ne amintim de precizarea lui Lenin : „*Noi nu pretindem că Marx sau marxiștii cunosc calea spre socialism în toate amănuntele ei concrete.* Ar fi absurd să pretindem așa ceva. Noi cunoaștem sensul acestei căi, știm ce forțe de clasă ne duc la ea, dar în mod concret, practic, lucrul acesta ni-l va arăta numai experiența a milioane de oameni atunci cînd ei vor trece la fapte" [4].

Studiul temeinic al realităților naționale și internaționale, generalizarea experienței noi, dar, mai presus de toate, reflecția profundă asupra epocii contemporane constituie temeiul tezei de mare semnificație teoretică și practică, după care *înlocuirea noțiunii de dictatură a proletariatului cu noțiunea de democrație muncitorească* sau de *stat al democrației muncitorești* pune în evidență nu doar sensul drumului mai departe în construcția socialismului, ci și modalitatea concretă a conducerii și înfăptuirii acestei construcții. Căci, subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, „în analiza oricăror probleme și noțiuni trebuie să pornim întotdeauna de la concepția revoluționară despre lume și viață, de la realitățile economice și sociale ale etapei în care se găsește societatea, înțelegînd că formele organizatorice și noțiunile nu sînt veșnice, nu au fost definite odată pentru totdeauna" [5]. Noi forme și noi noțiuni, corespunzătoare noilor realități, noii cunoașteri umane trebuie să înlocuiască pe cele vechi. „Dacă sînt aduse îmbunătățiri, chiar fundamentale, unor teze ale fizicii, ale chimiei, de ce să socotim că numai legile economice și sociale sînt de neînlocuit, că ele trebuie să fie veșnice? Numai pentru că ele au fost la un moment dat, foarte avansate?". Căci „nu de înnoire trebuie să ne temem, ci de stagnare în gîndire. Pericolul pentru socialism nu constă în căutarea noului, ci în păstrarea vechiului" [6].

De fapt, o intensificare a muncii de clarificare politico-ideologică, a întregii activități a comuniștilor, a forțelor revoluționare constituie unul din imperativele majore ale socialismului și marxismului în lumea contemporană. Numai astfel se va putea înțelege mai bine dinamica, dialectica internă specifică a concepției revoluționare despre lume și a impactului ei cu realitățile de astăzi.

Principalul în această dinamică a teoriei revoluționare îl constituie *dialectica unității și a diversității*, ambele componente fiind la fel de necesare și active. Căci practica mișcării comuniste și muncitorești a con-

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul al II-lea al consiliilor oamenilor muncii. 24 iunie 1981*, București, Edit. politică, 1981, p. 57.

[4] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 34, București, Edit. politică, 1965, p. 124 (subl. ns.).

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul al II-lea al consiliilor oamenilor muncii, 24 iunie 1981*, p. 59.

[6] *Ibidem*, pp. 60 și 61.

dus în mod inevitabil la părăsirea tezei „unității de monolit a marxism-leninismului", considerată vreme îndelungată ca o unitate închisă, ce ar exclude mobilitatea și diversitatea. Pe fondul *unității teoretico-metodologice* și de concepție și al unicității marxismului creator în acțiune putem vorbi de un *pluralism al soluțiilor, al interpretărilor*, proces complementar cu cel de înnoire ideatică, de îmbogățire a tezaurului de idei al marxismului. Pe de altă parte, refuzul justificat al înțelegerii dogmatice a unității în marxismul contemporan nu poate să justifice supralicitarea diversității, pierderea spiritului revoluționar, a idealului comun tuturor marxiștilor, tuturor comuniștilor : construirea socialismului și comunismului, înfăptuirea noului umanism.

Incontestabil, marxismul creator în acțiune trebuie să țină seama de toate experiențele majore ale mișcării comuniste și ale construcției socialiste. Între adevărurile generale ale marxism-leninismului și experiența fiecărei țări și a fiecărui partid comunist există o interacțiune, o unitate. Documentele partidului nostru subliniază că, „o cerință obiectivă a înaintării spre comunism este aprofundarea teoretică a problemelor dezvoltării orînduirii noastre". „Trebuie, de asemenea, să se aprofundeze mai mult în lucrări teoretice fundamentale fenomenele care au loc în lume, contradicțiile internaționale și modificările intervenite în raportul de forțe pe plan mondial. La baza întregii activități ideologice trebuie să stea materialismul dialectic și istoric, socialismul științific" [7].

[7] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1979, p. 83.

CRONICA IDEILOR

DIALECTICA ÎNSTRĂINĂRII LA GEORG LUKÁCS

DE

GEORGE PURDEA

Voluminoasa lucrare de maturitate a filozofului marxist G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, al cărei manuscris însumează peste 1300 de pagini dactilografiate [1], se încheie cu un substanțial capitol dedicat fenomenului înstrăinării. Cititorul neavizat rămîne însă oarecum descumpănit în urma lecturii sale, deloc facile; și pe bună dreptate: acestei „favorite" a dezbaterilor filozofice din ultimele decenii, smulsă de mult din lumea conceptelor tehnice și devenită loc comun, utilizată cu sensuri tot mai largi, în limbajul criticilor de artă, gazetarilor etc., Lukács îi acordă parcă, în sine, prea puțină atenție. Într-adevăr, mai puțin de o pătrime din cele aproximativ 350 de pagini ale manuscrisului avînd ca titlu *înstrăinarea* [2] vizează fenomenul ca atare, majoritatea considerațiilor încercînd degajarea unei construcții categoriale masive, în care înstrăinarea apare, dacă nu ca un „complex marginal", în tot cazul derivat. Reluările într-o altă gamă a unor teme-cheie din capitolele precedente, *Reproducția* și *Ideaticul și ideologia* (reveniri uneori exasperante prin detalii), conjugate cu dezvoltarea unor noi cupluri categoriale (obiectualizare-exteriorizare, genericitate-în-sine — genericitate-pentru sine, particularitate-personalitate), circumscriu sever domeniul de semnificație al înstrăinării, răpindu-i din preaplinul semantic și redîndu-i o individualitate strictă. Deliberată sau nu, atitudinea sa trădează reținerea rigurosului dialectician față de excesele teoretizărilor din ultima vreme, care au deformat înstrăinarea într-o schemă conflictuală unică a dezvoltării sociale și umane, tendința ascuns-polemică în ce privește deprinderile de a îngroșa latura psihologică a acestui fenomen, de a-l transforma în fapt al „condiției umane", raportat deloc sau doar „de circumstanță" la structura procesului muncii.

Delimitînd din conglomeratul interacțiunilor sociale *specificul înstrăinării*, Lukács îl prezintă ca rezultantă a nonconcordanței, uneori a discordanței dintre dezvoltarea diferitelor capacități umane (sub imperiul

[1] Cîteva capitole ale acestei lucrări au apărut, încă în 1975 și în limba română (vezi G. Lukács, *Ontologia existenței sociale*, trad. de Radu Stoichiță și V. Dem. Zamfirescu, București, Edit. politică, 1975). Lucrarea a apărut integral în limba maghiară, iar acum este în curs de apariție o traducere integrală în limba română (recent a apărut volumul I al acestei noi ediții).

[2] *Die Entfremdung, Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Arhiva Lukács, Budapesta.

forțelor de producție și al diviziunii muncii) pe de o parte, și dezvoltarea personalității umane, pe de altă parte. Operațiile rutiniere ale muncitorului în societatea supraindustrializată, specializarea extremă a oamenilor de știință, religiozitatea ce revendică suprimarea senzorialității, precum și regresul de la nivelul simțurilor socializate la exaltarea trebuințelor fiziologice sînt tot atîtea comportamente caracterizate printr-o carență de personalitate, prin lipsa unei sinteze armonioase dintre diferitele aptitudini particulare ale individului, cu alte cuvinte, manifestări ale înstrăinării. Aceasta are un caracter primordial social-istoric, întrucît „începînd cu un anumit nivel de dezvoltare al diviziunii muncii (probabil cu cel propriu sclavagismului), întreaga istorie a omenirii este totodată istoria înstrăinării umane" ... și „... o serie întreagă de forme ale înstrăinării sînt componente necesare ale dezvoltării istorice de pînă acum, ele urmînd să fie depășite abia în comunism" [3]. Știm din celelalte capitole ale *Ontologiei*, îndeosebi din cel dedicat muncii, că necesitatea istorică, deși are un caracter imperativ aidoma necesității naturale, își are originile — în ultimă și numai în ultimă instanță — în deciziile alternative ale indivizilor, în lanțurile cauzale declanșate de către acestea, din a căror conexiune rezultă „și altceva", „ceva mai mult", decît conținea instituirea teleologică. Demascarea gîndirii fetișiste, care în *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Istorie și conștiință de clasă) îmbrăca forma extremă a contestării dialecticii naturii, revine de astă dată cu o corecție substanțială în varianta demistificării tratării „naturaliste" a legilor sociale. Așadar, și în cazul înstrăinării, oricît de bizare și impersonale ar fi formele ei de manifestare, este vorba de acte, inițiative individuale ce presupun — încă de la efectuarea primului și celui mai simplu act de muncă — conștiința *(Bewusstsein)*, dar nu și conștiența *(Bewusstheit)*; căci aceasta din urmă, mai exact, sentimentul și reprezentarea caracterului nedemn pentru existența umană a unei anumite stări de lucruri, este de natură să atenueze impactul înstrăinării asupra individului. O astfel de conștiență este, de exemplu, cea a genericității-pentru-sine a umanității, care în antichitatea greacă a jucat un rol important în relevarea apartenenței de drept a sclavului și a femeii la esența genului uman (ecourile ei le regăsim în *Iliada* lui Homer sau *Andromaca* lui Euripide). Indiferent de statutul social al indivizilor, dacă ei sînt agenți ai înstrăinării *(die Entfremdenden)* sau victime ale acesteia *(die Entfremdeten)*, conștiința genericității-pentru-sine îi ridică deasupra propriei particularități, îi transformă în personalități. Desigur, terenul apariției unei atari conștiințe este omul cotidian în calitate de ființă care răspunde la cerințele *hic et nunc*-ului în care trăiește, după cum genericitatea-pentru-sine *(Gattungsmässigkeit-für-sich)* emerge din spațiul de posibilitate creat de respectivul statu-quo social-istoric, așadar de respectiva genericitate-în-sine *(Gattungsmässigkeit-an-sich)*.

Ridicarea morală sau spirituală a individului deasupra propriei particularități, a calității de simplu agent al genericității existente, nu constituie însă o garanție a imunității sale în fața tuturor fenomenelor alienante în care este implicat. Modul plural de existență al înstrăinării în complexe dinamice și eterogene explică paradoxala situație că la ace-

[3] *Ibidem*, p. 12.

lași individ pot să coexiste manifestări antialienante cu aspecte ale unui comportament alienat. Lukács citează în acest sens cazul unor militanți de frunte ai mișcării muncitorești care în viața de familie se comportau în mod tiranic.

Este limpede că această viziune dinamică și pluralistă are darul sesizării și aprecierii diferențiate a diferitelor înstrăinări, a amplorii și gravității lor. Versiunile psihologiste și neofreudiene ne-au obișnuit mai mult cu reprezentarea evasiexpresionistă a acestui fenomen, conceput ca un spectru sumbru ce acoperă întreg ecranul societății industrializate contemporane și care alterează, oprimă toate notele esenței umane. De pildă E. Fromm diagnostica societatea de consum ca fiind în totalitatea ei „bolnavă", exacerbînd literar efectele înstrăinării indivizilor ce o alcătuiesc, astfel: „ ... toți sînt îmbarcați într-o corabie, despre care nimeni n-are habar încotro se îndreaptă, ba li se pare chiar inutil să-și pună această întrebare" [4]

Indispensabile înțelegerii dizertației lukácsiene asupra înstrăinării sînt cuplurile polare obiectualizare-exteriorizare și particularitate-personalitate. În conceptul unitar de muncă, așa cum apare la Marx, autorul maghiar operează fina distincție dintre *obiectualizare* (Vergegenständlichung), care exprimă faptul că în procesul muncii obiectele existente în-sine dobîndesc o existență-pentru-noi (Fürunssein), indiferent dacă aceasta din urmă este percepută sau nu, iar *exteriorizarea* (Entäusserung) indică gradul implicării personalității subiectului instituitor în actul muncii și, ca atare, în rezultatul acesteia. Exteriorizarea este intrinsecă oricărei obiectualizări, fie ea cea mai rutinieră, dar se manifestă în mod pregnant în așa-zisele „obiectivații superioare" (arta, filozofia etc.). Nu e de mirare deci că atari întrupări ale personalității omului pot contribui la dizlocarea anumitor forme de înstrăinare (sau la legitimarea acestora) și a genericității-în-sine depășită din punct de vedere al posibilităților a căror materializare o împiedică. Marii arte îi este inerentă o astfel de orientare antialienantă, arată Lukács, aruncînd o punte inedită între mișcarea de ansamblu a umanității, devenirea conștiinței de sine a acesteia și sensul valoric al unei opere de artă. În multe cazuri, un logos ascuns al procesului de creație îl silește pe creator să-și rupă lianturile particularității și să devină, fără să fi urmărit acest lucru, prevestitorul unei noi ordini sociale, pe temeiul căreia se constituie o nouă genericitate. Este cazul lui Balzac, care a evoluat de la ipostaza de simpatizant regalist la cea de critic al societății capitaliste, sau al lui Tolstoi, inițial aristocrat cu simpatii pentru țărani, iar ulterior critic necruțător al societății divizate în clase.

Firește, în fiecare epocă, ideologia dominantă tinde către fixarea psihologică a diferitelor forme de înstrăinare, prezentîndu-le ca „daturi" firești. Iată de ce atitudinea critică și demascatoare (spre deosebire de cea pasivă, cînd individul se lasă pur și simplu purtat de curentul general) presupune decizii mereu reînnoite, trăite și transpuse în viața cotidiană; căci „își merită viața, libertatea acela numai / Ce zilnic și le cucerește neîncetat"; dar nu în spațiul unei interiorități abstracte, ci „cu liberul

[4] A se vedea Erich Fromm, *Société aliénée et société saine*, Paris, Le courier du livre 1971, p. 123.

popor, pe liberă cîmpie", subliniază Lukács, regrupînd semnificativ versurile colosului poeziei de la Weimar, ale cărui valenţe „ontologice" el a reuşit să le surprindă ca nimeni altul. Este un caz frecvent acela în care indivizii îşi intuiesc sau sesizează teoretic propriile înstrăinări, rămînînd însă pe mai departe prizonierii aceluiaşi mod de viaţă.

În fiecare epocă istorică a existat de asemenea un model dominant de personalitate [5]. Aspiraţia de depăşire a particularităţii se cristaliza pentru antichitatea greacă în calitatea de cetăţean. Odată cu destrămarea polisului, figura centrală a non-particularităţii se identifică cu persoana „înţeleptului", detaşat de tumultul vieţii. Cum acest rol nu putea reveni prin firea lucrurilor decît cîtorva indivizi, năzuinţei de autodepăşire umană, de transcendere a finitudinii fiinţării fizice şi a statutului social i se asociază, prin religie, viaţa veşnică a sufletului mîntuit. Momentul istoric — consideră Lukács — care marchează începuturile înstrăinării umane este dat tocmai de acest eveniment: personalitatea rămasă apatridă odată cu destrămarea oraşului-cetate şi a moralei corespunzătoare îşi caută un sprijin transcendent. De acum încolo prinde contur — în mod inegal, cu momente de stagnare sau chiar de involuţie — personalitatea umană, calitatea sa de pol distinct al totalităţii sociale, care îşi pune o serie de întrebări referitoare la atitudinea sa faţă de societate, faţă de semeni şi de sine însuşi. După natura răspunsurilor pe care le dă acestora, personalitatea sa evoluează într-un sens pozitiv sau negativ; pentru aceasta însă nu este suficient ca individul să se integreze pur şi simplu în normele morale, civice existente sau să le încalce pe acestea la fel de nemotivat. „Individul se poate ridica deasupra propriei particularităţi numai atunci cînd în actele sale — indiferent cît de adecvată este conştiinţa sa — se cristalizează un raport individ-societate care include în sine elemente şi tendinţe ale unei noi genericităţi-pentru-sine" [6]. Este clar că aici Lukács are în vedere depăşirea particularităţii în sensul transformării omului în personalitate autentică. Ceea ce derutează însă spiritul avid de corespondenţe este utilizarea de către autor în cîteva pasaje a termenilor de personalitate pozitivă (autentică, non-particulară) şi negativă (particulară), fără o întemeiere a acestei distincţii [7]. Admiterea personalităţii negative anulează intenţia firească a cititorului de a stabili o simplă corelaţie biunivocă între personalitate şi genericitate-pentru-sine, pe de o parte, particularitate şi genericitate-în-sine, pe de altă parte. Considerăm că nu riscăm prea mult dacă forţăm oarecum demersul ideatic al autorului nostru spre a releva următoarea conexiune, nicăieri formulată ca atare, dar care pare să transpară din ansamblul consideraţiilor sale: personalitatea negativă, particulară îşi asumă conştient (desigur, cu o falsă conştiinţă) cerinţele perpetuării în-sinelui generic, identificîndu-se cu el, în timp ce individul particular *(der Einzelne)* se integrează

[5] G. Lukács, *op. cit.*, p. 75.

[6] G. Lukács, *op. cit.*, p. 186.

[7] Să amintim intenţia autorului de a relua şi dezvolta ideile cu caracter preliminar din *Ontologie*. Cu cîteva luni înaintea morţii, la 30 decembrie 1970, el îi scria lui Ernst Bloch: „Sper ca în luna următoare să pot definitiva *« Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins »*. Dacă ceea ce va urma apoi va fi continuarea teoretică a acesteia sau ceea ce-mi sugerează colegii mei mai tineri, o autobiografie intelectuală, rămîne de văzut" (F. J. Raddatz, *G. Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972, p. 132.

sau îl respinge pe acesta fără a-și motiva și problematiza această atitudine, fără să o considere ca pe o datorie care îl vizează în forul său interior. Desigur, o astfel de tipologizare nu poate avea decît un caracter tendențial, prea puțin operațional, omul cotidian neputînd fi decît cu prea mare aproximație integrat într-unul sau altul dintre aceste modele umane, pentru simplul motiv că el este de fiecare dată focarul unor înclinații și predispoziții sociale foarte eterogene.

Dăruirea pentru o „cauză socială este o posibilitate permanentă care se oferă omului pentru a-și depăși particularitatea, consideră Lukács. Dacă în felul acesta el va deveni o personalitate reală sau falsă, acest lucru depinde de sinceritatea dăruirii, dar în primul rînd de faptul dacă respectiva „cauză" constituie stindardul unei noi genericități sau, dimpotrivă, servește perpetuării imuabile a genericității existente. Acest lucru nu exclude posibilitatea ca lupta pentru o cauză progresistă să îmbrace uneori forme înstrăinate, după cum nu exclude, ce-i drept, în mod excepțional, un comportament uman în reprezentarea unei cauze sociale nocive. De regulă însă — subliniază teoreticianul marxist al cărui trecut s-a consumat nu numai în liniștea marilor biblioteci, ci și în focul luptei de militant, și despre a cărui viață un contemporan spunea pe bună dreptate că este „gîndire trăită" [8] — o cauză socială majoră induce în individul dornic să-și regăsească identitatea, un atașament necondiționat, care îl aduce în preajma marilor probleme ale speciei umane, deschizîndu-i astfel calea suprimării propriilor sale înstrăinări fundamentale. Dimpotrivă, o cauză în esență retrogradă, chiar dacă este promovată cu cel mai nobil dezinteres, îl va împinge în cele din urmă la acte, comportamente de natură să-l înlănțuie în alte tipuri, vechi sau noi, de înstrăinări.

O atenție importantă acordă Lukács raportului dintre reificare și înstrăinare. Socializarea crescîndă a societății, progresul economic și tehnico-științific nu duc pur și simplu la eradicarea tuturor reificărilor, cum se amăgeau ideologii burghezi, ci la substituirea unor forme mai primitive ale acestora cu altele mai noi, mai rafinate. În mod paradoxal, deformarea mentală a proceselor ca lucruri se amplifică odată cu dezvoltarea societății, pătrunzînd tot mai mult în cotidianul nemijlocit și se manifestă prin moduri cvasireflexe de a reacționa la multitudinea de procese și evenimente care ne înconjoară. Intr-un fel „nevinovate", firești chiar, astfel de tendințe mijlocesc și facilitează adaptarea la anumite forme de viață înstrăinate. O astfel de dependență este cea față de religie, care — deși are un caracter ideologic — se manifestă nemijlocit ca mod de existență real, insuprimabil. Religia caută să domine viața fiecărui individ din societate, legînd cele mai abstracte aspecte ale viziunii despre lume cu interesele particulare, individuale și cu cele generale ale societății. Dar chiar în sînul acestui complex prin excelență reificat, suplețea dialectică a spiritului lukácsian, opusă oricărei antinomii tranșante, descoperă contratendințe, reprezentate în cazul de față de opoziția sectelor medievale față de credința instituționalizată. Revendicînd o religiozitate autentică, mișcarea sectelor în evul mediu exprimă totodată nemulțumiri sociale; de aici și suprapunerea momentelor lor de maximă efervescență religioasă cu mișcări ale plebei.

[8] Ernst Fischer, *Erinnerungen und Reflexionen*, Reinbeck, 1969.

Lukács nu obosește în repetarea implicării socialității în orice act de autodepășire umană, ca garanție a acesteia chiar atunci cînd are loc pe plan pur personal [9]. Dar prioritatea absolută în depășirea înstrăinărilor o are praxisul social. În acest sens, arată el, este indiferentă măsura în care năzuința de a distruge bazele economice ale înstrăinării sau de a reduce consecințele ei nemijlocite asupra existenței materiale (timp de muncă, salariu, condiții de muncă etc.) se leagă conștient de intenția suprimării înstrăinărilor propriu-zise. Este posibil ca un complex alienant să fie distrus — și aici se relevă din nou solida formație hegeliano-marxistă a lui Lukács — fără ca acest lucru să fi figurat ca obiectiv distinct al unei mișcări sociale, organizații sau indivizi. Desigur, o mișcare social-politică care tinde nu numai către suprimarea unor relații sociale depășite și a instituțiilor corespunzătoare lor, ci își propune totodată eliminarea consecințelor mutilante ale acestora pentru om, este mult mai eficientă decît o reformă pur instituțională, ce nu străpunge granițele genericității-în-sine. Recunoaștem în aceste rînduri inflexiuni teoretice ale tînărului Lukács din *Istorie și conștiință de clasă*, cînd se opunea oricărui empirism în mișcarea comunistă și care citează în repetate rînduri acest pasaj din Lenin: „Conștiința politică de clasă nu poate fi adusă muncitorului *decît din afară*, adică din afara luptei economice, din afara sferei relațiilor dintre muncitori și patroni. Singurul domeniu din care se pot sorbi conștiințele politice este domeniul relațiilor *tuturor* claselor și păturilor cu statul și guvernul, domeniul relațiilor dintre toate clasele" [10].

O manifestare a caracterului inegal al dezvoltării existenței sociale îl constituie și faptul că orice tip nou de înstrăinare este un corelat indispensabil al progresului social de ansamblu. De aceea, formele de înstrăinare ivite în noua fază de dezvoltare a capitalismului nu pot fi eliminate din punct de vedere obiectiv decît printr-o răsturnare economică fundamentală. Întregul sistem al dominației actuale în societatea de consum se străduiește să-l fixeze pe individ de particularitatea sa, utilizînd în

---

[9] Este locul să amintim aici că afirmarea posibilității depășirii de către un individ a propriilor înstrăinări a stîrnit observații critice chiar din partea elevilor lui Lukács. În comentariile pe care le fac asupra acestui capitol din *Ontologie*, ei semnalează următoarele aspecte: a/ în textul lui Lukács nu apar referiri la acele pasaje din opera lui Marx în care înstrăinarea apare ca factor principal al istoriei de pînă acum și care constă în transformarea produsului muncii într-o forță obiectivă ce scapă controlului nostru și ne domină; b/ la Marx nu este vorba de discrepanța dintre aptitudinile și personalitatea aceluiași individ, ci dintre aptitudinile obiectivate ale genului uman și sărăcirea personalității omului; c/ în interpretarea lukácsiană alienarea apare ca un simplu termen colectiv pentru desemnarea diferitelor fenomene negative existente la nivelul personalității, identificînd astfel înstrăinarea obiectivă cu proiecțiile ei subiective. Toate aceste nonconcordanțe cu textul lui Marx îi fac pe acești discipoli să se dezavueze de concepția de bază a acestui capitol (vezi *Telos*, nr. 29/1976, p. 180, articolul *Notes on Lukács' Ontology* by Ferenc Feher, Agnes Heller, Gyorgy Markus și Mihaly Vajda). Neîndoielnic, observațiile referitoare la „devierea" de la litera lui Marx sînt întemeiate. Știm, totuși, că încă cu cîteva decenii mai înainte Lukács definea criteriul apartenenței la marxism ca fiind dat de metoda dialectică, cîtuși de puțin de fidelitatea față de anumite afirmații particulare ale lui Marx. Nu considerăm de aceea drept o „erezie" faptul că Lukács explicitează și dezvoltă conținutul înstrăinării ca un fenomen esențialmente ideologic, chiar dacă în anumite condiții se manifestă cu (și ca) o imperativă forță existențială. Obiectivitatea cauzelor economico-sociale ale înstrăinării, sublinierea priorității acestora în cauzarea sa nu justifică, după părerea noastră, acordarea unui statut ontic acestui fenomen — tendință întîlnită în filozofia hegeliană și cea existențialistă — nici măcar în planul socialității.

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 6, p. 28.

acest sens un complex aparat ideologic ce proslăvește modul de viață reificat ca singurul demn și posibil. Noile forme de înstrăinare, mai subtile decît cele din epoca acumulării capitalului și a liberului schimb, lasă omului iluzia libertății, încătușîndu-l totodată — prin schemele de gîndire și reprezentare pe care i le inoculează, prin sugerarea consumului „de prestigiu" și „hobby"-urile pe care le impune — în genericitatea și particularitatea care îi corespunde.

Totuși, în ce privește critica pe care o face *establishmentului*, Lukács este mai puțin strălucitor, și de un suflu teoretic mai scurt decît filozofii sociali ai școlii de la Frankfurt. Referindu-se la opoziția deschisă față de actuala înstrăinare a omului, la lupta pentru viitoarea genericitate-pentru-sine, el se limitează la constatări succinte privind slaba lor eficacitate și la previziunea optimistă, insuficient argumentată, că în viitor, datorită crizei care cuprinde treptat întreg sistemul, ea va depăși etapa „conformismului non-conformist" (sprijinirea faptică a acestuia în ciuda contestării lui verbale) și va dobîndi o bază de masă. Condiția unui atare salt ar fi introiecția marxismului de către aceste mișcări, un marxism epurat însă de toate deformările staliniste. Eradicarea înstrăinărilor apărute în societatea socialistă, în parte datorită manipulării grosolane a indivizilor în perioada stalinistă, necesită nu simple măsuri administrative, imediate, ci un program amplu de măsuri radicale, susținute de o răfuială teoretică de anvergură cu deformările marxismului.

În ce ar consta o atare renaștere a spiritului autentic al filozofiei marxiste, Lukács nu ne-o spune, dîndu-ne însă să înțelegem că *Ontologia* s-ar înscrie tocmai într-o atare direcție. Totuși, trebuie să arătăm că, aici, el este încă departe de o analiză profundă a cauzelor stalinismului: nu este improbabil ca o astfel de analiză să fi fost lăsată pentru lucrările de mai tîrziu, pe care n-a reușit să le definitiveze datorită îmbolnăvirii, întrucît, încă din *Ontologie* [11] acordă un spațiu larg noțiunii de „mod de producție asiatic".

În tot cazul, această lucrare de maturitate puțin cunoscută în întregime, ca de fapt întreaga operă a lui Georg Lukács, lasă cititorului imaginea nu lipsită de dramatism spiritual a *intelectualului*, apărînd pătimaș, cu greaua artilerie a formației sale universale (caz aparte printre ideologii marxiști ai epocii) opțiunea politică majoră la care a aderat. Dacă însă în această formidabilă încleștare, în ciuda rigorismului și a intransigenței față de orice ortodoxism autoritar, nevoia de certitudini

[11] Faptul că această importantă lucrare a lui Lukács nu se termină „în forță" și că, în general, este inegală din punct de vedere al originalității și coerenței ideatice, nu îndreptățește cîtuși de puțin modul expeditiv și tăios în care L. Kolakowski termină cu această parte a creației lukácsiene, atunci cînd afirmă că ea este o simplă „expunere tradițională a materialismului istoric, însoțită de obișnuitele atacuri ale lui Lukács la adresa empirismului și pozitivismului" (Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, vol. 3, R. Piper & Co. Verlag, 1979, p. 289). O astfel de exegeză, de mărimea a două fraze, asupra uneia dintre lucrările teoretice de anvergură este funest tributară procedurii de demarcare artificială a scrierilor sale estetice, inclusiv a *Istoriei și conștiința de clasă*, de *Ontologie*. Fie și numai aspectele menționate sumar în articolul de față, precum și magistralele sale analize din capitolele celelalte (conexiunea dintre dialectica hegeliană și cea a lui Marx, interacțiunea subiect-obiect esență-fenomen, știință-ideologie, gîndirea cotidiană — gîndirea științifică etc.) sînt dovezi ale fecundității filozofice inestimabile a acestei lucrări și nu vedem cum ea ar putea fi eludată chiar de cei ce se opresc la un singur aspect al problematicii scrierilor sale de „tinerețe", de pildă la contribuția în domeniul esteticii, al tratării dialecticii sau reificării.

îl face uneori să devină el însuşi necritic şi autoritar, să nu uităm vicleana dialectică — schiţată de Lukács însuşi — ce pîndeşte dintotdeauna destinul celui „dăruit" unei cauze măreţe: depăşindu-şi particularitatea şi emancipîndu-se de înstrăinările dominante, luptătorul nu încetează să fie potenţial obiectul unor noi reificări, chiar dacă ele sînt, în raport cu cele de care a reuşit să se detaşeze, mult mai neînsemnate.

MICHEL FOUCAULT ŞI UNELE DIFICULTĂŢI ALE UNEI EPISTEMOLOGII STRUCTURALISTE A ŞTIINŢELOR UMANE

DE

ADINA-GABRIELA APOSTOL

Opera lui Michel Foucault se află încă în elaborare *. Momentul bilanţului nu a venit. Acesta va fi, dealtfel, destul de greu de realizat, fiindcă filozoful îşi construieşte opera subminînd adeseori temeliile aşezate mai înainte cu trudă, revenind asupra unor teze, rectificînd altele. Scrierile lui M. Foucault cuprind o arie largă de teme. De la început se bănuia ţinţa analizelor minuţioase pe care le operează asupra culturii moderne: tot ceea ce a scris constituie o interogare permanent reînnoită asupra statutului epistemologic al ştiinţelor omului *(sciences de l'homme)*. Problematica aceasta, care se întrezărea şi în scrierile anterioare, se precizează în *Les mots et les choses* (1966). Aici M. Foucault defineşte poziţia sa drept o „împătrită deplasare în raport cu întrebarea (transcendentală) kantiană". Această schimbare de optică ar consta în următoarele:

1) spre deosebire de Kant, care punea problema adevărului, M. Foucault se interoghează asupra existenţei;

2) şi anume, nu în raport cu natura (Kant avea în vedere, la pornire, cunoaşterea din ştiinţele *naturii)*, ci în raport cu omul;

3) M. Foucault caută răspunsuri la problema cunoaşterii prime, eronate, eşuate *(méconnaissance)* şi nu la cea kantiană a posibilităţii ca atare a unei cunoaşteri prime;

4) în sfîrşit, el nu este preocupat de lipsa de întemeiere a teoriilor filozofice din punctul de vedere al criteriilor proprii ştiinţelor, ci de „recuperarea de către o conştiinţă filozofică clară" a întregului domeniu al acestor „experienţe nefundamentale în care omul nu se recunoaşte pe sine".

Sau, în formularea deseori voit paradoxală a lui Michel Foucault, întrebările sună astfel: „„Cum se face că omul gîndeşte ceea ce nu gîndeşte, se instalează în ceea ce îi scapă în maniera unei ocupaţii mute,

* Principalele sale scrieri: *Maladie mentale et psychologie*, P.U.F., Paris, 1954; *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961; *Naissance de la clinique*, P.U.F. Paris, 1963; *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969; *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971; *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975; *La volonté du savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

însufleţeşte, printr-o mişcare îngheţată *(figé)*, acea înfăţişare a lui însuşi ce i se prezintă sub forma unei încăpăţînate exterioriţăţi? Cum poate *fi* omul această viaţă a cărei reţea, ale cărei pulsaţii, a cărei forţă ascunsă debordează necontenit experienţa ce-i este dată nemijlocit? Cum poate fi el subiectul unui limbaj ce s-a format în decursul mileniilor fără el, al cărui sistem îi scapă, al cărui sens doarme într-un somn aproape invincibil, în cuvinte pe care omul le face, o clipă, să scînteieze prin discursul său şi în interiorul căruia este constrîns, de la începutul jocului, să-şi plaseze gîndul, ca şi cînd acestea nu ar face decît să însufleţească cîtva timp un segment din această tramă de posibilităţi nenumărabile?" *(Les mots et les choses*, cap. IX).

Întrebări într-adevăr neconvenţionale. Paradoxale sau voit paradoxale.

Abordarea epistemologiei, la Michel Foucault, reprezintă o reflecţie sistematică, deşi adeseori contestată şi contestabilă asupra *practicii de cunoaştere* şi asupra cunoştinţei instituite mai cu seamă în cîmpul ştiinţelor omului, dintre care preferinţele sale se îndreaptă, după cum este bine ştiut, spre lingvistică, etnologie, psihiatrie, psihanaliză, medicină şi justiţie (sistemul de pedepsire, ideea de vină şi de vinovat, ş.a.m.d.).

Scopul acestei problematizări a cunoaşterii *(connaissance)* şi a cunoştinţei *(savoir)* în ştiinţele omului se desluşeşte limpede în *La volonté du savoir* (1976), apărută la zece ani după publicarea celebrei şi controversatei *Les mots et les choses.*

Reluînd o temă centrală a şcolii de la Frankfurt (fără referire explicită însă), M. Foucault examinează aici, sub aspect teoretic, *raportul cunoştinţă—putere*, pe care l-a investigat empiric în lucrări anterioare. Discutarea tezelor filozofiei foucauldiene a cunoştinţei şi a civilizaţiei cîştigă în coerenţă, dacă pornim de la argumentarea dezvoltată de el în acest volum. După M. Foucault, relaţiile, strategiile şi tehnologiile exercitării puterii îl constituie pe om, îl pătrund, îl definesc. Ele sînt însoţite, fiindcă le sînt necesare, de *formaţiuni de cunoştinţe* şi *de adevăr*, cu ajutorul cărora puterea se înfăţişează ca fiind evidentă, de la sine înţeleasă, naturală, dar, totodată, şi invizibilă. Astfel analiza cunoştinţei şi a discursului — ceea ce Marx numise „critica ideologiei" — reclamă o raportare la strategiile puterii, care *ea* stabileşte statutele şi manipulează motivaţiile ce dirijează destinele cunoaşterii.

În această perspectivă — şi aici M. Foucault amendează concluziile sale anterioare din *Les mots et les choses* — , *ştiinţele omului îşi au originea în raporturi determinate de putere.* Esenţial, pentru el, este demontarea mecanismelor concrete de exercitare a puterii. Puterea generează şi rezistenţa împotriva ei însăşi, care nu se află însă *niciodată* într-un raport de exterioritate [1]. Poate nu greşim dacă vedem aici o transcriere *sui generis* a concepţiei marcusiene despre societatea modernă — capitalistă — ca sistem al alienării totale.

Puterea represivă (sub aspect strategic) se foloseşte de *tactici* ce nu apar înzestrate cu proprietăţi evidente de reprimare directă, dar care administrează raporturile de forţă în aşa fel încît să obţină *efecte* de dominaţie în favoarea puterii. Puterea nu este un centru localizat în sistemul

[1] M. Foucault, *La volonté du savoir*, p. 125, 126.

social, ci „o situație strategică complexă dintr-o societate dată" [2]. Această difuziune anonimă a centrelor de putere, a grupurilor și claselor sociale se înscrie neîndoielnic într-un orizont structuralist, în care structura globală și depersonalizată determină comportamentele și motivațiile actorilor individuali sau colectivi.

Astfel, o societate se definește, după M. Foucault, prin ceea ce el numește „economia puterii": strategii de dominație, raporturi de putere, tactici ale puterii și ale contra-puterii și nu prin raporturi de clasă. După el, luptele sociale converg spre transformarea „economiei puterii".

Același unghi de vedere se regăsește în tratarea problemei cunoștinței. Pentru Foucault nu prezintă relevanță distincția între științificitate și adevăr, pe de o parte, ideologic și eroare, pe de altă parte, ci modul în care se produc „efecte de adevăr" în cadrul unui discurs care, în sine, nu este nici adevărat, nici fals, ci simplă manifestare a tehnicilor puterii. Aceasta din urmă favorizează producerea unor efecte de adevăr menite să o justifice și să o legitimeze.

Această teză este ilustrată prin exemplul „adevărului despre sexualitate" [3]. De fapt, susține el, dispozitivul de putere nu produce numai efectele de adevăr despre sexualitate, ci și o sexualitate imaginară, care ea devine obiectul propriu-zis al cunoștinței și referențialul adevărului.

Astfel, nu cu referire la existență, la obiect, la realitate sau la stări de fapt trebuie pus în relație discursul, adevărul, cunoștința, ci cu tehnicile de putere ale producerii acestora. Într-o manieră originală, printr-o reflecție adeseori bogată în analize de caz inedite, M. Foucault revine, oarecum, la *subiectivismul social*, așa cum fusese el formulat între cele două războaie mondiale în concepția despre ideologia totală a lui Karl Mannheim.

Pivotul teoretic al acestei opțiuni epistemologice îl constituie structuralismul său funciar. Deși respinge categoric încadrarea operei sale în orientarea structuralistă [4], demersul lui M. Foucault trădează o afinitate incontestabilă cu aceasta.

Chiar din primele scrieri, M. Foucault alesese drept temă centrală a reflecției sale opoziția dintre rațional și irațional, nu însă sub aspectul lor abstract, ci ca fapte de civilizație. Cercetările sale asupra nebuniei și a bolilor mentale, asupra bolii, asupra asocialului opus raționalizării instituite în societate (deviantul, delincventul, criminalul) l-au condus la concluzia că raționalitatea se constituie pe plan de civilizație prin excluderea „iraționalului" (boală, nebunie, delincvescență), prin expulzarea și izolarea sa *socială* (azilul de nebuni, spitalul, închisoarea).

Raționalitatea modernă — ce însoțește, cum arătase deja Max Weber, ascensiunea capitalismului — se instaurează expulzînd din viața socială nebunia și încarcerînd-o în azil. Se operează, așadar, o ruptură, nu numai epistemologică, ci practică față de tradiția anterioară care accepta prezența nebunului în viața de toate zilele (uneori investindu-l chiar cu virtuți de clarviziune). Această departajare a nebuniei față de normalitate și încarcerarea ei nu este un dat, ci un gest de civilizație. Nebunia

---

[2] *Ibidem*, p. 123.

[3] M. Foucault, *op. cit.*, p. 70 și urm., p. 204 și urm.

[4] M. Foucault, *Reponse au cercle d'épistémologie*, în „Cahiers pour l'analyse", nr. 9, 1968.

nu este o entitate, ci o relaţie înscrisă în realitatea existenţei colective. Odată cu afirmarea ideologiei productivităţii devine apoi posibilă şi necesară definirea anormalităţii în termeni de producţie, iar nebunia este percepută ca o formă de neproductivitate: nebunia, la fel ca boala, nu au o funcţie autonomă, ci se definesc în cadrul unei culturi şi civilizaţii care le desemnează ca atare.

Cunoştinţa despre nebunie (psihiatria) şi cunoştinţa despre boală (medicina clinică) se constituie în şi prin civilizaţia unei societăţi care-i creează obiectul.

Istoria ideilor trebuie să-şi cedeze, aşadar, locul arheologiei cunoştinţelor: nu discursul ca atare trebuie eliminat în primul rînd (istoria ideilor, imaginarul), nici geneza sa (istoria socială, realul), ci condiţiile transcendentale ale producerii discursului (simbolicul) în care se constituie o cunoştinţă.

Spaţiile de cunoştinţe (cum sînt şi ştiinţele omului) nu rezultă din preexistenţa unui obiect propriu, ci mai degrabă din *privirea* (le regard) pe care societatea o aruncă asupra unei stări de fapt (nebunia aşa cum este „privită" efectiv de o societate care o expulzează din sînul ei). Această „privire" a societăţii asupra unui cîmp real (= stare de fapt) şi imaginar (ideologie, imagine) face posibilă „privirea" cercetătorului din ştiinţele omului asupra unui obiect simbolic (nebunia ca entitate simbolică, boala, moartea, omul „...). Deci, cunoştinţa se constituie prin civilizaţia constituită de raporturile de forţă dintr-o societate, care impun o anumită „privire".

Modul de abordare este inedit — deşi, uneori, şi nu fără dreptate, i se reproşează lui M. Foucault de a fi făcut împrumuturi masive de la alţii [5] — îndreptînd investigaţia asupra a două aspecte de obicei neglijate în epistemologiile clasice, dar şi în cele neclasice. Este vorba despre următoarele:

1) Constituirea unor domenii de cunoştinţe (= discipline ştiinţifice) nu are loc pur şi simplu prin constatarea prezenţei relativ autonome a unui obiect, existînd ca entitate separată, ci printr-un proces mult mai complex de delimitare *în practică* şi *prin practică* a unei regiuni ontologice devenită distinctă în urma acestui act. Altfel spus, obiectul discursului, al cunoştinţei este produs de un act exterior şi anterior închegării sale în obiect epistemic. Această „producere" — prin „privirea" societăţii care face posibilă „privirea" cercetătorului — apare la Foucault ca o proprietate a structurii sociale şi a funcţionării acesteia (impusă prin puterea instituită), structură despersonalizată, anonimă şi inconştientă, „privire" a ceva ce nu există decît ca un „loc", o „poziţie" vidă a structurii, privirea unui subiect care nu este actual, ci doar virtual.

Prin această abordare structuralistă, Foucault elimină odată cu subiectul epistemic clasic şi pe cel neclasic, descoperit de Marx, subiectul epistemic colectiv, subiectul unei practici sociale în ipostaza sa de subiect generator de cunoştinţe.

2) Prin perspectiva adoptată, Michel Foucault depăşeşte nivelul interogării transcendentale kantiene în sensul afirmării unui *a priori* social

[5] Astfel, Michel de Certeau îl acuză de-a dreptul de plagiat (vezi „Etudes" martie 1967) citat după A. Guédez, *Foucault*, Ed. universitaires, Paris, 1972, p. 27.

(un act de civilizație) ca temei al posibilității unei cunoștințe anumite, dar acest „social" este un simplu *topos* (loc, poziție), o „cutie vidă", golită de prezența reală și imaginară a subiectului social și, astfel, epistemologia foucauldiană se regăsește în dificultățile oricărei epistemologii „fără subiect" ...

Contribuțiile lui M. Foucault sînt purtătoare de consecințe grave atît pentru filozofie, cît și pentru științele omului.

Filozofia, după el, trebuie să recunoască situația (poziția) sa ridicolă : ea nu ar fi capabilă să spună *de unde* vorbește, *despre ce* sau *despre cine* vorbește. Științele omului, la rîndul lor, constată el în *Les mots et les choses*, n-au un obiect : „omul" nu poate fi definit structural, deci nu poate fi obiect al unor cunoștințe și științe. Conceptul de om și cel de științe ale omului constituie un simplu episod.

Pe ce cale ajunge M. Foucault la asemenea concluzii nimicitoare ?

În esență demersul foucauldian constă în *absorbirea întregului cîmp epistemologic în spațiul discursului*, proces prin care se elimină și existența autonomă a obiectului, dar și aceea a subiectului epistemic. Respingînd interpretarea faptelor enunțiative cu referire la subiect și la obiect, analiza se limitează la relațiile dintre acestea și logică, respectiv raționalitatea acestei texturi relaționale, considerate în sine. Tocmai aici apar dificultățile demersului structural în epistemologia științelor sociale și umane, care devin, într-o asemenea perspectivă, universuri de discurs evenimeniale — momente singulare absolut perisabile — închise în ele însele, pierzînd contactul și cu realul și cu imaginarul (idealul), pe care le consideră simple produse ale discursului și ale instituirii acestuia.

Într-o asemenea perspectivă, cunoștința despre om, văzută ca sistem de simboluri și de reguli de operație cu acestea, eliminînd existența omului pentru sine, prin sine și în sine, nu poate conchide decît că tocmai prin instituirea științelor omului (ca discurs apărut la intersecția unor discursuri), „omul este în curs de dispariție" [6].

Tulburătoarea interogare la care invită demersul propus de Michel Foucault se înscrie într-o opțiune structuralistă antidialectică, care, dacă nu rezolvă problemele puse de constituirea științelor omului, le pune deseori cu asemenea acuitate și din perspective atît de variate încît reclamă reelaborarea epistemologiei științelor umane. Obiectul științelor umane și sociale — omul ca subiect istoric individual și colectiv — nu poate fi recuperat decît prin reașezarea în centrul lor a *subiectului epistemic colectiv al științelor omului*.

Discursul științelor omului nu anulează omul ca subiect și obiect al discursului, ci dobîndește sens numai prin interpretarea sa — interzisă de epistemologia foucauldiană—ca una din modalitățile de afirmare a omului, ca subiect și obiect, în același timp, al propriei sale activități epistemice și al propriei sale condiții ontologice ireductibile. Căci discursul este totdeauna al *cuiva*, despre *ceva* (chiar despre sine însuși), se adresează *cuiva*, cu o *intenționalitate determinată* care include desigur și pe aceea de a realiza o acțiune.

---

[6] M. Foucault, *Archéologie du savoir*, p. 397.

ERICH FROMM DESPRE UMANIZAREA TEHNICII ȘI A „SOCIETĂȚII TEHNOLOGICE" *

DE

AL. TĂNASE

Ideea umanizării tehnicii figurează chiar în subtitlul unei cunoscute cărți a lui Erich Fromm, *Speranță și revoluție* [1], în care el dezvoltă teme mai vechi ale meditațiilor sale umaniste și în care avansează idei și soluții noi, preocupat mereu de același gînd — cum să facem ca marile progrese tehnice ale civilizației contemporane să nu se transforme în factori de anihilare morală și materială a omului, ci să slujească fericirii și liberei sale dezvoltări.

Se știe că pentru psihiatrul și sociologul de descendență freudiană Erich Fromm, *natura umană* este complexă, este un *sistem* și orice unilateralizare nu poate fi decît dăunătoare. Relațiile omului cu lumea sînt și ele complexe, situate în planuri diferite și cu efecte distincte : prin ființarea sa biologică relația cu lumea este imediată sau mediatizată prin instinct ; prin ființarea sa spirituală, relația cu lumea este semnificantă și structurantă. Dualitatea poziției umane constă în aceea că primul este legat de natură dar în același timp o depășește, el își poate dezvolta puterile umane, capacitatea de a iubi, de a-și orienta în mod creator rațiunea, de a crea frumosul și a se bucura de el. Este cîmpul libertății sale care nu înseamnă nici întoarcerea la natură în sensul primitivității sale *(natura naturans)* nici ruptură cu această matcă de origine, ci în umanizarea sa, prin transformarea sa în *natura naturata*.

Departe de a fi un umanist utopic sau pasceist-tradiționalist, Fromm refuză soluția întoarcerii înapoi la „epoca de aur" care a precedat era industrială și mașinismul (toți criticii retro ai civilizației, din toate timpurile, au preconizat în raționamentele lor o atare epocă iluzorie de recul istoric), ci *umanizarea societății industriale*, ținînd seama de *instituțiile* și metodele ei care nu pot fi suprimate fără riscul unei dezagregări totale a societății. Este vorba de 1. *întreprinderea centralizată* pe scară mare, care s-a dezvoltat considerabil în ultimele decenii ; 2. *planificarea* la scară macrosocială, precum și în interiorul fiecărui sistem ; 3. *automatizarea* și *cibernetizarea* ca principii esențiale de control teoretic și practic. În toate acestea și, în general, în orice sistem social există însă un nucleu, un centru focalizator ce nu mai poate fi tratat cu indiferență sau într-o manieră obiectuală ca pînă acum. Este *sistemul om*. În *„societatea tehnologică"* de tip dezvoltat occidental alternativa esențială este următoarea : dacă omul se plictisește, este pasiv, nu probează sentimente și are o capacitate cerebrală unilaterală, el dezvoltă simptomul de angoasă, depresiune, depersonalizare, indiferență față de viață. Majoritatea planificatorilor tra-

---

* Fragment dintr-un studiu mai amplu al autorului asupra „antropologiei umaniste" a lui Erich Fromm, în curs de apariție la Editura politică.

[1] Erich Fromm, *Espoir et révolution. Vers l'humanisation de la technique*, Editions Stock, Paris, 1970, 185 p.

tează factorul uman ca și cum s-ar putea adapta, fără perturbări, la toate situațiile, adică presupun o maleabilitate absolută a naturii umane, presupun că omul ar fi un simplu „element" în sistemul *social*.

Față de această alternativă sau de cele ale războiului termonuclear și dictaturii fasciste, Fromm militează pentru *umanizarea sistemului în scopul creșterii bunăstării omului* pe calea unor schimbări revoluționare *treptate*. El stabilește chiar și etapele unei atari umanizări:

1. *Planificarea umanistă* care ținteste spre o funcționare optimală a sistemului (sau sistemelor), în funcție de poziția prioritară a *sistemului om*. Orice planificare, chiar dacă se înfăptuiește cu ajutorul ordinatorului, se ghidează după anumite norme, angajează judecăți de valoare, vizînd maximum de randament economic și de bunăstare umană. Important este ca aceste norme să fie umaniste, adică să corespundă exigențelor sistemului om, să realizeze finalmente o societate umanizată al cărei obiectiv principal este definit astfel în *Speranță și revoluție*: schimbarea vieții noastre economice, sociale și culturale, pentru a stimula și favoriza creșterea vivacității omului și nu de a o frîna, pentru a activiza individul și nu a-l face pasiv și supus, pentru ca mijloacele noastre tehnologice să servească dezvoltării omului [2].

Așadar, în perspectiva unei planificări și organizări umaniste, mașinile și ordinatoarele trebuie să devină un *organ funcțional* al sistemului social și nu un cancer care dezarticulează sistemul și riscă să-l ucidă. În dazbaterile atît de pasionante cu privire la relația om-mașină în condițiile amplificării imprevizibile a posibilităților computerului de a prelua și înfăptui funcții și atribuții ale omului, Fromm militează pentru un mod de abordare și mai ales pentru o soluție umanistă a problemei: Valorile care influențează programarea ordinatorului trebuie să se bazeze pe o cunoaștere a naturii umane. Ordinatoarele sînt mijloace ce servesc scopuri determinate de voința și rațiunea umană. Omul și nu tehnica este sursa ultimă a valorilor. Dezvoltarea umană optimală și nu producția maximală trebuie să fie criteriul oricărei planificări, principiul suprem al organizării sociale. Cunoașterea omului, a naturii sale și posibilităților reale ale manifestărilor sale trebuie să devină una din datele fundamentale ale oricărei planificări. Pot interveni tot felul de pericole în calea unei atari planificări, iar remediul constă într-o mai activă participare a cetățenilor la procesul de decizie, în întărirea controlului din partea celor interesați. Activitatea în sens *productiv* este frînată de o tendință nocivă (Fromm o numește patogenă) a societății capitaliste de a-i face pe oameni pasivi, neacordîndu-le posibilitatea de a participa activ la treburile societății sau ale întreprinderilor unde lucrează. Dihotomia între anarhie, ca lipsă de organizare și control, și o organizare birocratică tipică pentru societățile industriale occidentale este falsă. Problema care se pune nu este de a alege între organizare birocratică și lipsă de organizare, ci între primul tip de organizare și ceea ce este denumit cu un termen destul de inadecvat în cazul organizării capitaliste a producției — *gestiunea umană a întreprinderii*. Sistemul birocratic este alienat, în timp ce gestiunea umană permite acțiunea oamenilor după interesul și voința lor, asigurîndu-le dreptul de a se opune celor ce iau decizii. Este o imagine frumoasă, dar

[2] *Ibidem*, p. 118.

nu corespunde și nu poate să corespundă unei realități capitaliste unde dreptul la decizie îl au nu producătorii nemijlociți, ci deținătorii mijloacelor de producție.

Un critic umanist al civilizației moderne cum este Fromm înțelege foarte bine că problema participării nu se mai poate rezolva satisfăcător în cadrul tradițional al jocului democratic burghez. Este necesară folosirea tehnicii cibernetice pentru dezvoltarea tehnicilor de comunicație, pentru a amplifica mijloacele și nivelul participării — inclusiv și mai ales în grupele mici care nu trebuie să fie consumatoare pasive de informații ci să dezbată probleme, să întrețină un dialog fertil pentru clarificare mutuală și o mai bună comprehensiune. Deliberările grupelor mici, care asimilează productiv, creator informațiile, se integrează în procesele globale de decizie, ca un principiu al controlului și inițiativei complimentar în raport cu principiul planificării centrale. Prin însuși acest fapt domeniul deciziei se lărgește deoarece oamenii învață să gîndească, să judece regulile fundamentale de acțiune, să se pronunțe asupra unor probleme importante cum ar fi : orientarea producției, schimbarea tehnicilor de producție, condițiile de muncă, de locuit. Evident că asemenea prefaceri nu sînt posibile în condițiile unor relații de exploatare, atunci cînd pîrghiile puterii economice și politice se află în mîinile unei clase minoritare. Cu toate acestea, poziția unor umaniști ca Fromm are poate meritul de a atrage atenția asupra unor probleme umane ale civilizației mașiniste a căror rezolvare generează pericole mortale pentru specia umană. Ceea ce arată, indirect, cît de nociv devine un sistem social dacă nu știe sau nu poate să-și asume în întregime responsabilitatea rezolvării problemei umane care este, mai mult ca oricînd o problemă socială a revoluției, a înnoirii radicale a structurilor socio-politice și culturale.

Erich Fromm socoate că nu numai producția, dar și *consumul* trebuie să devină *umanist* în sensul satisfacerii acelor nevoi care corespund naturii umane, ființării noastre spirituale. El recunoaște totuși că exponenții puterii industriale, călăuziți de interese arbitrare, egoiste, promovează cu ajutorul publicității, un consum adesea nociv, creează, stimulează și amplifică nevoi care corespund țelurilor lor de profit și cupiditate. Este o prelungire actuală a *hedonismului* în formele sale extreme, ca o completă satisfacție a tuturor dorințelor, indiferent de *calitatea* lor, stimulate artificial printr-o publicitate irațională, semihipnotică.

Lupta pentru a schimba *tipul de consum* este în fond lupta contra unor habitudini și maniere de gîndire cu scopul de a trece de la consumul privat inutil, dezumanizant prin cupiditate, la forme mai umane de consum social care angajează pe oameni în activități colective creatoare, determină o funcționare mai bună a *sistemului om*, care reclamă nu numai satisfacerea nevoilor materiale ci și a nevoilor și facultăților specifice umane — dragoste, tandrețe, rațiune, bucurie. Principiul vieții, dreptul inalienabil al omului de a trăi, de a dispune de produsele de bază, de a se bucura de învățămînt și îngrijire medicală rămîne alfa și omega oricărei concepții umaniste.

Este necesară o adevărată *renaștere spirituală* în planul *gîndirii* și al *acțiunii*, al *protestului social*, al mișcării politice și sociale care trebuie să situeze viața omului mai presus de lucruri, omul însuși mai presus de mașină, principiul vieții împotriva morții, mecanizării și alienării.

Tratînd în mod concret această problemă a factorilor pentru realizarea unor schimbări şi pentru umanizarea societăţii tehnologice, Fromm se referă mai ales la condiţiile existente în S.U.A. şi arată de ce, după părerea sa, o *revoluţie violentă*, un *putsch militar* sau *războiul de gherilă* nu sînt posibile în aceste condiţii. Argumentele sale sînt demne de atenţie deşi nu sînt excluse în viitor situaţii care să contribuie la radicalizarea revoluţionară a maselor. Dealtminteri, cum recunoaşte el însuşi, un atare proces a şi început şi e greu de presupus că nu se va lărgi şi adînci.

Dacă o revoluţie violentă în sens clasic nu este posibilă, aceasta nu înseamnă — spune Fromm mai departe — că schimbările fundamentale necesare pentru umanizarea proceselor sociale nu ar fi de natură revoluţionară.

Împotriva statu-quo-ului se pronunţă pături largi ale populaţiei. Puterea şi sensul influenţei ideiilor depinde de provenienţa lor. Capabile de a-i scoate pe oameni din somnolenţă, şi de a-i face să gîndească şi să acţioneze sînt numai ideile care provin din real dar se constituie ca o negare a sa. Schimbările revoluţionare necesare pentru a umaniza societatea sînt în optica lui Fromm, următoarele:

— *modificarea structurilor de producţie şi de consum* astfel încît activitatea economică să ducă la dezvoltarea omului, în opoziţie cu sistemul actual în care omul este format pentru a servi mai bine principiul producţiei maximale şi al eficacităţii tehnice;

— *transformarea omului în calitate de cetăţean şi participant la procesul social*, din obiect pasiv, manipulat birocratic, în persoană critică, activă şi responsabilă, revitalizînd procesul democraţiei, punînd birocraţia sub controlul efectiv al cetăţenilor;

— *o revoluţie culturală* care să transforme spiritul de alienare şi pasivitate, formînd un om nou ce are ca scop dezvoltarea completă a forţelor sale afective şi raţionale, un om care depăşeşte fixaţiile infantile pentru a ajunge la o nouă sinteză a compasiunii şi justiţiei, a libertăţii şi structurii, a intelectului şi afectului. Este o revoluţie culturală ce consideră viaţa şi nu lucrurile ca valoare supremă.

Dar toate acestea sînt paleative. O simte şi Fromm de vreme ce pune problema în termeni fără echivoc: „Să revenim acum la chestiunea decisivă — schimbările avute în vedere aici, îndeosebi în materie de producţie, de consum şi de participare, pot să intervină fără a pune capăt, prin introducerea socialismului, proprietăţii private? Industria privată nu va împiedica aceste schimbări, condiţia minimală a unei umanizări?" [3]

Răspunzînd, Fromm formulează două idei:

1. Socializarea mijloacelor de producţie nu duce realmente la umanizarea societăţii tehnologice. Ea este necesară dar nu suficientă pentru a realiza acest scop.

2. Socializarea mijloacelor de producţie nu ar putea fi realizată decît plecînd de la revoluţia socialistă; dacă o atare revoluţie nu are nici o şansă de a reuşi, umanizarea tehnicii nu va avea cîtuşi de puţin loc, socializarea mijloacelor de producţie fără o revoluţie victorioasă nu e posi-

[3] *Ibidem*, p. 177.

bilă deoarece ideea proprietății private a devenit sacră pentru omul modern și se identifică, mai mult sau mai puțin, cu libertatea, integritatea și individualitatea.

Acest caracter sacru al proprietății private este paradoxal și absurd dacă avem în vedere faptul că foarte puțini oameni posedă proprietate asupra mijloacelor de producție, iar în ceea ce privește proprietatea personală asupra bunurilor de consum, aceasta nu este cîtuși de puțin amenințată de socializarea mijloacelor de producție.

De altfel, conchide Fromm, a insista asupra drepturilor de proprietate este demodat. „Noi trăim criza omului modern. Nu mai avem mult timp. Dacă nu începem de pe acum, mîine va fi probabil prea tîrziu. Dar rămîne o speranță pentru că există o posibilitate reală pentru om de a se regăsi și umaniza societatea tehnologică"[4] (p. 180).

Într-o atare situație, este de înțeles de ce acordă o mare însemnătate *speranței* pe care o consideră, judecînd chiar și numai după titlul lucrării citate, ca un corelat necesar al revoluției.

Fromm distinge însă între speranța pasivă și cea activă:

Speranța pasivă este sterilă, ineficientă, se bazează pe o idolatrie a timpului abstract, a viitorului vag, nedefinit. Timpul abstract, ca așteptare total inactivă, este principala categorie a observației pasive. Nu există *acum* și aici, totul se întîmplă după, în viitor, într-o altă lume. Exemplul cu *Robespierre* este, mi se pare, inadecvat. El adora revoluția ca pe o zeiță dar nu se limita la atît, ci acționa și încă într-o manieră radicală. Dar indiferent de acest exemplu, caracterizarea acestui gen de speranță este interesantă. Timpul nu este un *cadru* al acțiunii ci *subiect* al acțiunii, el va înfăptui ceea ce eu nu pot realiza. Cultul viitorului vag, ca și cultul „progresului" din gîndirea burgheză modernă este apreciat ca o alienare a speranței.

Așteptarea pasivă, ca formă camuflată a disperării și neputinței, este foarte bine ilustrată de Kafka în *Procesul*. Într-o atmosferă ireală, fantastică, Joseph K. hărțuit și torturat de obsesiile procesului ce i s-a intentat, fără să-i cunoască temeiurile și fără a ști cum să acționeze și cum să-și dovedească nevinovăția are o discuție semnificativă cu un preot la catedrală care-i spune că a fost găsit vinovat, iar la replicile sale că este o eroare, că e nevinovat, i se răspunde că se amăgește în privința justiției, după care i se relatează un fel de *parabolă* a scripturilor pentru a trage din ea învățămintele în ceea ce îl privește.

Speranța activă, rațională, este o *stare de a fi*, o promptitudine interioară, aceea a unei intense activități potențiale. Conceptul de activitate se sprijină pe una din iluziile cele mai răspîndite în societatea industrială modernă. Întreaga noastră civilizație este centrată pe activitate în sensul de a fi ocupat. Mulți oameni au însă doar iluzia de a fi activi, recurg mereu la tot felul de stimulente și incitații artificiale. Speranța adevărată, rațională este un adjuvant psihic al vieții și al dezvoltării. Cînd speranța dispare, viața nu mai are sens, prezent sau virtual; speranța este un element intrisec al vieții și al dinamismului spiritului. Speranța este o forță

[4] Ibidem, p. 180.

spirituală a indivizilor ca și a claselor, națiunilor, grupurilor sociale. Antinomia speranței este disperarea care decurge din lipsa de contact între oameni.

Rezultă că după Fromm — spre deosebire de criticii tradiționaliști ai civilizației — nu există un fel de fatalitate care să apese asupra speciei umane sau asupra individului.

Remarcabil este faptul că indiferent de problema analizată, oricît ar fi de specific psihologică sau antropologică, E. Fromm o proiectează pe un ecran social, o raportează la un sistem *sociologic de referință*. Astfel, *identitatea* eului este fundată pe conceptul de *être*, asociat cu cel de *integritate*, care se opune transformării omului în obiect, în timp ce identitatea *ego*-ului se bazează pe conceptul de *avoir* — asociat cu criza de identitate a epocii noastre fondată pe alienarea crescîndă și reificarea omului. Într-un sistem social în care esențialul constă în *a avea*, în care omul se legitimează ca identitate prin proprietatea pe care o posedă și o controlează, nu se poate trăi după criteriile lui *être*, ceea ce duce la dezintegrarea eului, la transformarea omului în obiect.

Ultima lucrare a lui Fromm, apărută în ediție franceză în 1978 este intitulată tocmai *Avoir ou Être*. Punctul de plecare în analiza acestei probleme esențiale de filozofia omului îl constituie sfîrșitul iluziei unui progres nelimitat prin dominarea naturii, al maximum-ului de fericire prin abundența materială, al atotputerniciei omului prin înlocuirea energiei animale și umane cu energia mecanică, apoi nucleară și a intelectului prin ordinator. Dar în condițiile capitalismului Era Industrială nu și-a putut realiza această Mare Promisiune, deoarece, după Fromm:

— satisfacerea fără restricții a tuturor dorințelor (chiar dacă ar fi posibilă) nu contribuie la bunăstare și nu este calea fericirii;

— visul de a deveni stăpîni ai vieții proprii s-a spulberat din momentul în care ne-am dat seama că am devenit cu toții niște rotițe ale mașinii birocratice, iar gîndurile, sentimentele, afinitățile noastre sînt manipulate;

— progresul economic este limitat la națiunile bogate, iar prăpastia dintre acestea și națiunile sărace continuă să se adîncească;

— progresul tehnic a generat pericole ecologice și amenințarea unui război nuclear.

A distinge între *avoir* și *être* nu ține de simțul comun. E. Fromm mărturisește că a fost profund impresionat de această distincție și a încercat să cunoască baza sa empirică, socială și filozofică prin studiul concret al indivizilor și grupurilor. Datele fundamentale de ordin antropologic demonstrează că *avoir* și *être* sînt două moduri fundamentale de trăire și experiență care determină deosebiri între tipuri de caractere și-și au rădăcinile în diferențele dintre o societate centrată pe *lucruri* și una centrată pe *persoane*. Pentru a se trece de la o societate la alta sînt necesare schimbări social umane radicale, depășirea acelor stări de lucruri în care *proprietatea privată*, *profitul* și *puterea* sînt cei trei piloni ai existenței, în care a dobîndi, a poseda și a realiza profituri sînt „cele trei drepturi sacre și inalienabile ale individului societății industriale". Ne interesează sursele proprietății, unde și cum a fost dobîndită, modul în care e folosită această falsă categorie naturală și universală care de fapt e istorică și socială — bazată pe deposedarea altora. Nevoia unei schimbări umane

profunde nu este deci o *exigență etică* sau *religioasă*, nici o *exigență psihologică* decurgînd din natura patogenă a caracterului social actual, ci una decurgînd din condițiile supraviețuirii rasei umane. Fromm preconizează înlocuirea proprietății private care generează economia lui *avoir* cu *proprietatea autoprodusă* — rezultatul exclusiv al muncii fiecăruia, *restrînsă* — limitată de obligația de a-ți ajuta aproapele; *funcțională* sau *personală*, unelte de muncă și obiecte destinate plăcerii și bucuriei proprii; *proprietatea comună* — aparținînd comunității sau unor grupuri.

Și totuși, perspectiva unor atari transformări revoluționare nu-i este pe deplin clară lui Erich Fromm. În spiritul filozofiei și sociologiei marxiste — care, de altfel, a influențat multe din gîndurile și proiectele sale — socialismul este singura orînduire ce poate realiza o *revoluție umanistă a condiției umane* — alternativă necesară și salvatoare față de pericolele tehnocratice și dezumanizante ale unei civilizații în care revoluția științifică și tehnică nu scade ci sporește decalajul între săraci și bogați (pe plan intern și internațional), nu rezolvă, ci complică și mai mult numeroasele stări de criză. Aceasta înseamnă, între altele, o *ierarhie comunistă* a nevoilor și trebuințelor în care pe primul plan se situează *nevoile spirituale* și, mai presus de toate, nevoia autentic umană de altul eliminînd treptat nevoile inumane, înrobitoare. Istoria societății moderne ne-a obișnuit pînă în prezent cu statistici ale consumului de bunuri materiale ajungîndu-se chiar la o asemenea exacerbare a consumului, încît se vorbește de o așa zisă *societate de consum*, în care nu abundența în sine de bunuri este blamabilă ci manipularea și pervertirea nevoilor, degradarea *simțului axiologic* și a *conștiinței morale*, primatul lui *avoir*, cu instinctul de posesiune pe care-l implică, asupra lui *être*, cu valorile de conștiință și acțiune pe care le reclamă. În societatea comunistă viitoare va exista probabil un alt soi de statistici, menite să consemneze și să măsoare primatul *valorilor existențiale* profund umane ale lui *être*, față de cele *posesiv-consumatoriste* ale lui *avoir*.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

COORDONATE ALE MODULUI DE TRAI

DE

GHEORGHE TRANDAFIR

Profundele mutaţii economice, sociale, ideologice şi politice care au loc în lumea contemporană, într-o strînsă interdependenţă cu marile descoperiri ştiinţifice, influenţează puternic modul de organizare a vieţii cotidiene a oamenilor, restructurează perspectiva asupra existenţei umane, au mari repercusiuni asupra a ceea ce se cheamă astăzi calitatea vieţii. Dacă în dialogul său cu Universul, omul schimbă necontenit mijloacele prin care poartă acest dialog, scopul fundamental rămîne însă acelaşi: *îmbunătăţirea continuă a condiţiilor materiale şi spirituale care alcătuiesc coordonatele determinante ale existenţei sale.* Pentru ţările şi popoarele unde socialismul s-a instaurat pentru totdeauna, iar idealurile acestei societăţi au devenit năzuinţe şi mobiluri ale maselor largi populare, preocupările pentru ridicarea calităţii vieţii, pentru transformarea pe baze noi, revoluţionare, a traiului cotidian au căpătat dimensiuni deosebite. În concepţia social-politică românească, ridicarea permanentă a calităţii vieţii, revoluţionarea modului de trai, în concordanţă cu normele de bază ale societăţii noastre socialiste, este legată de *edificarea unei economii puternice, moderne, cu o înaltă eficienţă*, care permite folosirea la maximum a resurselor materiale şi antrenarea întregului potenţial uman, o economie pentru om, făurită în mod conştient, cu menirea de a satisface cerinţele materiale şi spirituale mereu crescînde, motivate ştiinţific, crearea cadrului adecvat de afirmare a omului, a personalităţii sale.

Problema modului de trai este mult controversată în perioada contemporană. În cadrul teoriei sociale burgheze contemporane se observă unele tendinţe de unilateralizare a problemei, fie prin reducerea întregii problematici la sfera spirituală, la trăirile pur subiective ale indivizilor, aşa cum se petrec lucrurile în cadrul unor abordări de pe poziţii existenţialiste, fie prin absolutizarea forţelor de producţie ca factor decisiv în determinarea calităţii unui anumit mod de trai şi eliminarea oricărui rol al relaţiilor economice în structurarea acestui fenomen social.

O contribuţie remarcabilă la analiza modului de trai aparţine cercetătorilor din România. Şcoala sociologică de la Bucureşti, creată şi condusă de profesorul Dimitrie Gusti, a organizat cercetarea sistematică şi multilaterală a satului românesc. Cu acest prilej au fost puse în evidenţă o gamă variată de elemente specifice condiţiilor de trai ale poporului nos-

Rev. filoz., XXIX, 3, p. 262—270, Bucureşti, 1982

tru, legate de structurile geografice și teritoriale, de comportamentele demografice, de mecanismele psihice colective și individuale, de locuință, hrană, îmbrăcăminte, încălțăminte, obiceiuri, tradiții, moravuri etc. Notăm că D. Gusti năzuia să elaboreze o „sociologie a națiunii", desigur a națiunii române, care să constituie temeiul științific al unei politici naționale de „reforme" sociale, cu adînci influențe în organizarea traiului cotidian.

Școala gustiană nu a studiat însă numai satul. S-au făcut cercetări și asupra procesului de urbanizare, asupra felului de viață al ruralilor stabiliți în Capitală ca lucrători necalificați, asupra vînzătorilor ambulanți din București, dar mai ales asupra condițiilor de viață din cartierele mizere, pe atunci, ca Tei, Florească etc. Din bogatul material documentar strîns de echipele sociologice, ceea ce poate fi reținut în privința modului de trai sînt aspecte referitoare la nivelul de viață ; dar, numai prin această coordonată nu se poate defini modul de trai. Mai rodnice, în problemele discutate aici, au fost cercetările sociologice conduse de H. H. Stahl în Vrancea, care s-au soldat cu o teorie românească asupra satului arhaic românesc.

Abordarea materialist-dialectică a modului de trai este marcată de relevarea rolului determinant al producției materiale, într-o anumită formă istorică concretă. În spiritul dialecticii, această determinare se realizează mediat, prin intermediul unui complex de factori sociali, în rîndul cărora raporturile interumane, în toată diversitatea lor, structura de clasă a societății, joacă un rol cu totul deosebit.

Trăsăturile generale ale modului de trai precum și dinamica sa de ansamblu rezultă din istoria concretă a modului de producție. *Dezvoltarea forțelor de producție*, pe ansamblul societății, determină o îmbunătățire a condițiilor de existență a oamenilor. Aceasta se răsfrînge în sporirea avuției materiale, care, în orînduirile bazate pe proprietatea privată și pe exploatare, se distribuie potrivit criteriului proprietății, ceea ce face ca posibilitățile de viață să fie diferite. La rîndul lor, *relațiile de producție* determinate istoricește și *structura de clasă* corespunzătoare, avînd rol activ, acționează în direcția determinării structurii și particularităților modului de trai, a caracterului său concret-istoric. Relațiile de producție stabilite istoric și raporturile concrete de clasă reprezintă terenul specific pe baza căruia acționează anumite necesități ce determină caracterul și trăsăturile modului de trai.

Fiecărui mod de producție îi corespunde un anumit mod de trai general, determinat de nivelul dezvoltării forțelor de producție și de caracterul relațiilor sociale corespunzătoare. Aceasta însă nu exclude, în cazul aceleiași orînduiri, existența mai multor moduri de trai, condiționate de caracterul structurii sociale date, precum și de nivelurile diferite ale dezvoltării istorice a diverselor popoare, de specificul național etc. Atîta vreme cît există popoare și națiuni, orice încercare de definire a modului de trai nu poate ignora acest fapt istoric. De-a lungul timpului, secole și secole în șir, poate chiar milenii, în procesul formării popoarelor și, ulterior, a națiunilor, s-au constituit și comportamente macrosociale proprii, care și-au pus amprenta pe împrejurările locale ale cutărui sau cutărui

mod de producție. După cum dovedește experiența de viață a națiunilor care construiesc socialismul, comportamentele naționale pot traversa mai multe formațiuni social-economice. Dacă privim cu atenție realitatea din țara noastră putem constata lesne acest fapt. Modurile de viață particulare ale minorităților naționale nu s-au șters în condițiile socialismului. Dealtfel, nici nu era de așteptat așa ceva. Socialismul — lichidînd exploatarea de clasă — lichidează și asuprirea națională, dînd posibilitate tuturor națiunilor, pentru întîia oară în istoria lor, să-și manifeste în gradul cel mai înalt uriașele lor potențe înăbușite în trecut.

Sintetizînd factorii fundamentali care determină conținutul acestui complex fenomen social, se cere subliniată în primul rînd influența relațiilor de producție. *Calitatea relațiilor de producție* este aceea care *determină* atît natura modului de producție cît și *calitatea vieții* dintr-o anumită perioadă istorică dată. Relațiile de producție trebuie evidențiate într-un complex relațional cu baza tehnico-materială dintr-o anumită etapă, cu dezvoltarea industriei, agriculturii, cu nivelul și caracterul organizării sociale, cu nivelul civilizației materiale, precum și cu caracterul culturii.

Construirea noii societăți socialiste a stimulat și cercetarea modului de trai, ca o problematică majoră, în contextul general de cercetare a calității vieții. În analiza *modului de trai* este necesar să ținem seama, după părerea noastră, de o serie de aspecte componente principale ale fenomenului:

1. *Felul caracteristic unei populații de a-și organiza teritoriul* pe care trăiește (economic, juridic, administrativ etc.). Acest aspect al problemei vizează mai ales sistematizarea teritorială, potrivit cerințelor progresului social, cultural, tehnic.

2. *Comportamentul demografic* constituie, de asemenea, o componentă a modului de trai. Comportamentele demografice țin de diverși factori ai nivelului de trai, de concepții, de orientare profesională, de integrare socială etc.

3. Organizarea și folosirea *locuinței* reflectă, de asemenea, într-o apreciabilă măsură forma și modalitatea de viață a oamenilor. De asemenea, *alimentația* și *îmbrăcămintea*. Posibilitățile create de o orînduire socială în aceste domenii sînt legate, în primul rînd, de dezvoltarea forțelor de producție, de progresul civilizației și culturii, de structura spirituală a unei comunități de oameni, a unui popor.

4. Modul de trai implică și un anumit *mod de comportare*, atît în procesul de producție a bunurilor materiale cît și în viața de toate zilele, în multiplele raporturi sociale ce se statornicesc între oameni.

5. *Organizarea vieții cotidiene și a timpului liber* este și ea profund implicată în structura modului de trai. O viață rațională, confortabilă este legată și de o estetică a relațiilor între oameni, de o ținută etică la locul de muncă, în familie, în relațiile curente cu alți oameni.

6. Modalitatea și formele de organizare cotidiană a vieții sînt puternic influențate de gradul de cultură a individului și a colectivității. Un anumit mod de trai cere cu necesitate un anumit nivel de cultură. Gradul de cultură a individului și a colectivității se obiectivează în sfera

producției materiale și spirituale, se exprimă atît prin indici cantitativi cît și spirituali.

În cadrul societății noastre socialiste, modul de trai se caracterizează printr-o *dezvoltare conștientă*, prin programe și măsuri bazate pe cunoașterea științifică a legităților dezvoltării sociale, a necesităților și intereselor oamenilor.

Scopul fundamental al societății noastre socialiste este ridicarea permanentă a bunăstării poporului; acest obiectiv este prevăzut și în liniile directoare ale planului cincinal pe 1981—1985.

Așa cum a subliniat în repetate rînduri secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „țelul suprem al politicii noastre este omul, crearea condițiilor ca muncitorul, țăranul, intelectualul să se poată bucura de toate binefacerile civilizației. Pentru om făurim baza materială, dezvoltăm forțele de producție, perfecționăm relațiile de producție, căutăm să așezăm raporturile sociale pe baza principiilor marxist-leniniste, să înlăturăm tot ceea ce alterează sau umbrește idealul echității sociale, al egalității în drepturi. Făurim societatea socialistă, în care omul să fie figura centrală, în care totul să fie închinat omului" [1].

Recentele documente de partid, prin întreaga lor substanță, prin profunzimea și rigoarea analizei întreprinse, prin măsurile inițiate în vederea dezvoltării continue, sistematice a economiei naționale și ridicării nivelului de trai al maselor, reflectă preocupările neabătute ale partidului și statului nostru pentru continua îmbunătățire a activității în toate domeniile, pentru realizarea obiectivelor majore stabilite de Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român. Ele constituie un bogat și mobilizator program de muncă și acțiune pentru toți cetățenii patriei, fără deosebire de naționalitate, în vederea progresului multilateral al patriei noastre.

În condițiile în care, pe plan mondial, se face acut resimțită o puternică criză economică, ale cărei consecințe afectează grav situația maselor muncitoare, în țara noastră primul an al cincinalului pe care îl străbatem s-a încheiat cu un bilanț pozitiv. În anul 1981, producția netă a crescut în industrie cu 4%, producția marfă cu 2,6%, iar venitul național cu 2,1%. S-a accelerat procesul de adaptare a structurilor producției industriale la noile cerințe ale dezvoltării economice, s-au amplificat preocupările vizînd elaborarea și aplicarea de noi tehnologii, cu eficiență sporită în economisirea energiei și producției de bunuri de calitate ridicată și reducerea importurilor. Corelate cu măsurile luate pentru dezvoltarea întregii agriculturi, pentru o îmbunătățire radicală a activității în principalele sectoare ale producției agricole, în vederea obținerii unei înalte rentabilități — întreaga această activitate de dirijare conștientă, înalt responsabilă și consecvent științifică a vieții noastre economice se înscrie în drumul ascendent al României spre socialism, spre asigurarea bunăstării materiale și spirituale a întregului popor.

---

[1] *Din gîndirea filozofică a președintelui României, Nicolae Ceaușescu. Omul și afirmarea personalității sale în societatea socialistă*, București, Edit. politică, 1981, p. 16.

RAȚIONALITATEA SOCIALĂ — INDICATOR AL CALITĂȚII VIEȚII

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Ideea de la care pornesc este că există trei tipuri distincte de indicatori ai calității vieții : *indicatori privind cantitatea bunurilor* de care o colectivitate dispune și care sînt, de regulă, cei luați în considerație în literatura de specialitate atunci cînd se discută problema măsurării calității vieții, *indicatori de satisfacție* și *indicatori ai raționalității sociale*. Aceste trei tipuri de indicatori nu sînt exclusivi, ci complementari. Fiecare dintre ei oferă o informație necesară despre calitatea vieții, dar nu suficientă. De aceea, ei trebuie în mod necesar să se completeze reciproc.

Aici vom discuta mai ales despre ultimul tip de indicatori.

*

Omul are o mulțime de nevoi. Acestor nevoi le corespund bunuri : alimente, îmbrăcăminte, locuință, mobilă, condiții de muncă, activități diverse, facilități de petrecere a timpului liber, mediu nepoluat, securitate socială etc. A determina calitatea vieții înseamnă a înregistra cantitatea acestor bunuri de care o colectivitate dispune. Lipsa lor afectează negativ calitatea vieții, în timp ce prezența lor o afectează pozitiv. Este deci rezonabil să considerăm că asemenea indicatori oferă o informație extrem de importantă în legătură cu calitatea vieții. Pentru că exprimă starea unor condiții sau componente ale vieții umane, acești indicatori pot fi numiți *indicatori de stare*. Ei sînt în mod special utili pentru a înregistra progresul realizat în timp de o colectivitate sau alta, sferele mai „înaintate" sau „mai rămase în urmă". Indicatorii capacităților economice ai unei colectivități sînt de acest gen. Cu cît o colectivitate deține o capacitate economică mai mare, cu atît se presupune că membrii ei vor dispune de o cantitate de bunuri mai mare. Indicatorii privind cantitatea diferitelor bunuri consumate — alimente, îmbrăcăminte, locuință, bunuri culturale etc. — sînt de același tip.

Această perspectivă implică o presupoziție rezonabilă în legătură cu natura umană. Omul are un set de necesități care sînt universale : alimentație, protecție etc. Cu cît bunurile care corespund acestor necesități vor fi mai abundente, cu atît viața umană va fi mai împlinită, cu cît vor fi mai puține, cu atît ea va fi mai deficitară. Este adevărat că, pe măsură ce apar noi posibilități, se cristalizează totodată și noi necesități. Dar aceste noi necesități sînt potențial universale. Orice om, în condițiile creșterii posibilităților se va dezvolta în acest sens. Deci putem considera omul ca avînd o serie de necesități universale ; unele sînt manifeste, altele latente, devenind manifeste pe măsură ce apar posibilitățile necesare satisfacerii lor. Din această cauză, este corect a măsura calitatea vieții prin cantitatea bunurilor disponibile. O asemenea măsură exprimă nu numai gradul de plinătate al vieții umane, dar totodată și gradul ei de dezvoltare sub raportul necesităților.

Există însă și *o serie de limite* ale acestei strategii de măsurare a calității vieții. În primul rînd o serie de limitări evidente empiric. Expe-

rienţa acumulată în legătură cu istoria omenirii nu ne indică o corelaţie foarte ridicată între cantitatea bunurilor disponibile şi ceea ce bănuim că ar fi calitatea vieţii sau efectul ei subiectiv — starea de fericire, de satisfacţie în viaţă. Oamenii au trăit „deplin", au atins culmi de satisfacţie, de fericire chiar şi în condiţii obiective destul de precare. Desigur, acest lucru poate fi considerat a fi oarecum excepţional. Deosebit de clar este însă faptul că creşterea rapidă a bunăstării materiale nu a fost acompaniată, în măsura aşteptată, de o creştere în calitatea vieţii. Progresul pare să fi fost deosebit de contradictoriu. Bunăstarea actuală atinsă în ţările capitaliste dezvoltate nu pare a fi rezolvat multe dintre problemele umane, ba chiar a creat altele noi, fiind asociată cu o profundă criză umană. Corelaţia dintre bunuri şi calitatea vieţii pare a fi estimată doar ca *moderat pozitivă*. Există o anumită zonă a calităţii vieţii care nu poate fi explicată prin cantitatea bunurilor disponibile. De unde provine această relativă nesuprapunere? După părerea mea, ea îşi are sursa în modelul uman pe care strategia despre care am vorbit se bazează. Simplificînd puţin lucrurile, se poate spune că strategia măsurării calităţii vieţii prin cantitatea bunurilor disponibile consideră omul ca un „vas gol". Pereţii acestui vas sînt necesităţile. El, vasul, poate fi conceput ca avînd marginile superioare nu fixe, ci oarecum în creştere. Bunurile reprezintă ceea ce se introduce în vas. Dacă puţine bunuri sînt disponibile, vasul va fi aproape gol — adică necesităţile vor fi într-o scăzută măsură satisfăcute —, calitatea vieţii fiind corespunzător scăzută. Cu cît vasul va fi mai plin cu bunuri, chiar dacă în mod corespunzător marginile sale superioare vor fi crescut şi ele (capacitatea necesităţilor umane de a se multiplica pe măsură ce cresc posibilităţile), calitatea vieţii va fi mai ridicată. Existenţa umană reprezintă însă un sistem deschis, nu doar în sensul că se dezvoltă prin asimilarea de noi necesităţi, dar şi prin aceea că se restructurează. *Calitatea vieţii* nu *depinde* numai de cantitatea absolută a bunurilor disponibile, ci şi de *modul de organizare a vieţii în general*, de „înţelepciunea" cu care individul şi colectivitatea reuşesc să-şi organizeze viaţa, să utilizeze resursele existente. Omul are o orientare *activă*, iar nu *pasivă* în raport cu propria sa viaţă.

Unele dintre cele mai severe critici ale societăţilor dezvoltate actuale se referă la scăzuta eficienţă a utilizării resurselor existente, la „căile greşite" pe care dezvoltarea economică a luat-o. Galtung, în mod semnificativ, propunea înlocuirea termenului de *progres economic*, cu cel de *progres uman*. Creşterea economică nu s-a dovedit a duce prin ea însăşi la un progres uman corespunzător. Este nevoie de o nouă gîndire a organizării sociale, orientată în mod explicit şi eficace spre satisfacerea necesităţilor umane. Dificultăţile par a rezida nu numai în nivelul de dezvoltare economică — deci în cantitatea bunurilor disponibile — , cît în calitatea lor, în gîndirea de ansamblu a vieţii individuale şi colective. Se pare că, treptat, problema cea mai gravă a societăţilor actuale nu va fi subdezvoltarea tehnică şi economică, ci subdezvoltarea socială şi umană; incapacitatea de a găsi soluţii satisfăcătoare de organizare socială, de a fructifica resursele existente, de a planifica într-o direcţie *eficientă uman* întreaga dezvoltare socială. Cu alte cuvinte, *o criză a raţionalităţii sociale.*

Înţelepciunea colectivă, raţionalitatea socială, reprezintă o sursă esenţială, în condiţiile actuale, a calităţii vieţii. Ea oferă ceea ce prima

perspectivă ignora : o abordare sintetică, holistică a calității vieții, iar nu una atomistă. Problema nu este cîte bunuri de fiecare tip există într-o societate, ci proporția lor, echilibrul lor cel mai bun din punctul de vedere al exigențelor autentice ale vieții. Nu resursele economice abstracte de care o colectivitate dispune, ci modul în care aceste resurse sînt utilizate pentru om, raționalitatea și eficiența umană a utilizării lor. Lipsa de control a colectivității asupra propriei sale dezvoltări a dus la pierderi uriașe în ceea ce privește mediul natural, cultura, timpul liber, calitatea relațiilor umane, o serie de componente sociale ale vieții care rămîn nemăsurate în cadrul calculelor economice. Din această cauză *rațională socială* reprezintă o a doua resursă extrem de importantă pentru o colectivitate, pe lîngă resursele tehnico-economice.

Rațională socială are o puternică capacitate indicativă pentru calitatea vieții, nu numai datorită faptului că eficiența umană a tuturor activităților depinde de ea, ci și din impactul ei direct asupra vieții oamenilor. Omul este nu numai o sumă de necesități care pot fi satisfăcute de bunuri, un vas gol al cărui grad de fericire depinde de cît de plin este cu bunuri. El este o ființă activă și responsabilă. O mare parte din satisfacțiile dar și din insatisfacțiile și frustrările sale provin din modul în care se integrează în mediul social. Mai precis, din modul în care el estimează raționalitatea colectivității din care face parte, din modul în care își poate exercita controlul asupra acesteia. Cu cît individul se percepe pe el mai neputincios, mai alienat în raport cu societatea în care trăiește, cu atît gradul său de frustrare, de insatisfacție va fi mai mare. Incertitudinea și anxietatea — ca reacție la o incertitudine care nu poate fi învinsă activ — vor fi mai ridicate și vor afecta mai negativ sentimentul său de plinătate în viață. El se va simți mai frustrat cînd va percepe că ceva nu este în regulă cu modul în care este organizată și se desfășoară viața colectivă din care face parte sau, mai grav, dacă percepe că modul cum este organizată este irațional, ineficace. Dimpotrivă, sentimentul că viața socială din jurul său este corect și „înțelept" orientată, eficient organizată, că el poate să contribuie la perfecționarea ei, la corectarea rapidă a eventualelor erori de orientare, stă la baza unui cu totul alt tip de viață : *activă*, certă, deschisă spre comunitate.

Să analizăm mai amănunțit raportul dintre individ și colectivitate, în perspectiva deschisă aici.

Membrii unei colectivități, prin procesul experienței lor cotidiene, reușesc să facă o estimare relativ corectă a posibilităților de care respectiva comunitate dispune. Această percepție are un rol foarte important în orientarea individuală. Aspirațiile umane, în funcție de care se modelează întregul mod de viață, sînt în funcție de percepția acestor posibilități, orientînd pe oameni spre acțiune. Omul este, fundamental, *o ființă rațională*. El nu-și creează, de regulă, așteptări și aspirații mai ridicate decît posibilitățile existente, așa cum le percepe el. Fiind o ființă activă, el în mod normal aspiră la limita superioară a acestor posibilități. O percepere corectă a posibilităților existente și modelarea aspirațiilor în raport cu acestea reprezintă caracteristica personalității mature, integrate social.

Satisfacerea aspirațiilor individuale depinde, însă, în mod prioritar nu de individ, ci de colectivitate. Eficiența activităților colective,

rațională a lor este crucială în acest context. E firesc ca fiecare individ să-și pună continuu, într-un mod explicit sau implicit, întrebarea: Este activitatea colectivă eficientă? Este ea rațională? Este înțelept orientată spre realizarea obiectivelor considerate a fi justificate? Utilizează, deci, ea eficace posibilitățile de care dispune la un moment dat? Să analizăm la limită, cele două posibilități:

a) *Activitatea socială este percepută de către indivizi ca având un grad ridicat de raționalitate, deci de eficiență.* Din punct de vedere obiectiv, într-o comunitate eficient organizată, aspirațiile individuale vor fi într-o măsură ridicată satisfăcute, ele fiind, după cum s-a afirmat mai sus, modelate de către posibilitățile concrete de care colectivitatea dispune. Obiectiv, deci, va exista un grad ridicat de realizare umană. Din punct de vedere subiectiv va exista *sentimentul că s-a făcut totul* pentru fructificarea posibilităților. *Un asemenea sentiment este crucial pentru echilibrul vieții.* Aspirațiile nesatisfăcute nu vor mai avea o semnificație frustrantă, ele putînd fi remodelate în raport cu condițiile existente. Din punctul de vedere al modului de viață, această situație are de asemenea consecințe importante. Societatea apare ca un *mediu* pozitiv și stimulativ pentru om. Organizarea socială eficientă, rațională absoarbe acțiunea umană, întărește orientarea sa activă în viață. Fructifică și amplifică capacitățile individuale. O asemenea orientare activă în viață, optimistă, deschisă spre social este ea însăși pozitivă pentru calitatea vieții, fiind una dintre componentele majore ale satisfacției umane și deci și ale calității vieții.

b) *Activitatea socială este percepută ca având un grad scăzut de raționalitate, de eficiență.* De aici decurg alte consecințe. Din punct de vedere obiectiv, tinde să apară un decalaj cronic și frustrant între aspirațiile stimulate de perceperea posibilităților existente și condițiile reale de viață obținute prin activitatea colectivă, ineficace orientată spre necesitățile umane. Din punct de vedere subiectiv se instalează sentimentul că nu s-a făcut tot ceea ce era posibil pentru fructificarea posibilităților existente, că activitățile colective cheltuiesc mult prea multă energie pentru rezultatele sărace obținute, că ea nu este înțelept orientată. O asemenea percepere are importante consecințe negative asupra organizării vieții și a orientării în viață. Ea este inevitabil asociată cu o orientare pasivă. Individul uman estimează că nu poate influența mediul social din care face parte, că nu îl poate orienta corect și eficace, deci că nu îl poate controla. Apare aici un paradox cu multiple consecințe. *Raționalitatea individuală se detașează de raționalitatea socială și devine critică în raport cu aceasta.* Este, de exemplu, fenomenul birocrației. Individul uman percepe că organizarea activității colective este slab eficientă și că, totodată, el nu poate să contribuie la reorientarea ei. Participarea socială își modifică fundamental semnificația. Dacă în cazul de mai înainte participarea socială reprezenta un prilej de satisfacție și realizare umană — sentimentul fructificării plenare a capacităților individuale — , în acest din urmă caz participarea socială devine frustrantă. Este participarea la o activitate prost organizată și eronat orientată, lipsită de sens și plină de insatisfacții. În aceste condiții se instalează sentimentul de neputință, alienare, resemnare. O asemenea orientare în viață are intrinsec o semnificație negativă, afectînd sever calitatea vieții.

Rezumînd, putem spune că *gradul de raționalitate al activităților colective* reprezintă în sine *un factor extrem de important al calității vieții*, al deplinătății vieții individuale, în mod independent de nivelul bunurilor disponibile. O societate săracă, dar rațional organizată, eficientă și înțeleaptă, va asigura condiții ridicate pentru calitatea vieții, putînd compensa într-o oarecare măsură sărăcia, în timp ce o societate bogată, dar cu un grad scăzut de raționalitate a organizării sale, birocratizată, ineficientă, eronat orientată, va oferi condiții scăzute ale calității vieții.

Dacă *dezvoltarea producției de bunuri*, atît materiale, cît și spirituale, reprezintă o *cale esențială* de creștere a calității vieții, *ridicarea gradului de raționalitate a întregii vieți sociale* reprezintă deci o *resursă independentă*, cu o contribuție decisivă la realizarea unui nivel ridicat al calității vieții.

Nu este întîmplător faptul că raționalitatea socială este condiționată de *gradul de participare socială*. O participare largă și activă la organizarea și conducerea societății, la toate nivelurile ei, este asociată obiectiv, de regulă, cu o ridicată raționalitate a activităților colective, iar subiectiv, cu o percepere pozitivă a acestei eficiențe, cu o mai realistă diagnoză a posibilităților și a limitelor reale. O scăzută participare socială, dimpotrivă, are ca efect aproape inevitabil o scăzută raționalitate socială, frustrare, posibilitatea apariției unor estimări subiective eronate, „infantile", adică lipsite de maturitate, a posibilităților și limitelor reale.

Datorită acestei relații dintre participarea socială și raționalitatea colectivă este posibil a realiza un indicator relativ simplu și destul de eficace al acesteia din urmă. În condițiile de cunoaștere actuale este foarte greu să determini gradul de raționalitate socială. Există însă posibilitatea să o aproximezi, utilizînd o serie de indicatori indirecți. Se poate considera astfel că, între anumite limite, percepția colectivă este destul de adecvată. Membrii unei colectivități pot aprecia relativ corect gradul de raționalitate al activităților colective, cel puțin în anumite situații. Percepția calității organizării sociale, a calității conducerii sociale la diferitele ei niveluri, a eficienței activităților sociale, a „înțelepciunii" orientării lor reprezintă aproximări satisfăcătoare ale acestora. Asemenea indicatori, pe lîngă faptul că dau o aproximare a caracteristicilor obiective, sînt deosebit de importanți pentru estimarea calității vieții, pentru că ei exprimă în mod direct o realitate care aparține calității vieții: *starea subiectivă a colectivității*. Chiar presupunînd că percepția colectivă este inadecvată, fapt oarecum puțin probabil (aici nu voi analiza relația dintre estimarea subiectivă și realitatea estimată), această percepție eronată reprezintă o parte *reală* a vieții umane, un factor important al calității vieții.

Această analiză ne duce la o importantă concluzie. În orice investigare empirică a calității vieții este necesar a fi luați în considerație și indicatori ai raționalității sociale. Atît indicatori obiectivi — atunci cînd acest lucru este posibil — , cît și indicatori subiectivi, indicatori ai percepției raționalității sociale care exprimă aspecte esențiale ale calității vieții.

100 DE ANI DE LA MOARTE

VASILE CONTA DESPRE NATURA EXISTENŢEI

DE

PETRE DUMITRESCU

Prima manifestare originală a spiritului teoretic, reflexiv în cultura românească modernă, rod al unei gîndiri metodice, adecvată închegării unei imagini generale asupra lumii, o datorăm lui Vasile Conta. Înzestrat şi cultivat în direcţia artei măiestre de a desface şi reface cu ajutorul gîndirii logice, îndrumată de datele experienţei, spectacolul universului, gînditorul român aparţine acelei categorii de oameni rari, al căror har prinde contur în plăsmuiri similare, prin vitalitatea şi autenticitatea lor, cu formele zămislite de energiile uriaşe ce sălăşluiesc în sînul naturii.

Gîndul esenţial al construcţiei sale teoretice este cuprins în afirmaţia de esenţă raţionalistă, conform căreia „credinţa noastră că ceva se confundă în principiu cu însăşi conştiinţa noastră, căci aceasta din urmă nu este în ultimă analiză, decît expresiunea intelectuală a existenţei" [1]. Aşadar, fiinţarea şi funcţionarea conştiinţei presupune că în lume există ceva, o substanţă, ceea ce echivalează, în plan gnoseologic, cu faptul că prima certitudine care justifică existenţa lumii reale este eul, conştiinţa noastră. Dar, eul ca primă evidenţă nu se identifică cu realitatea; de vreme ce eul presupune existenţa lumii exterioare, acesta este doar mijlocul prin care accedem la realitatea primordială. „Negarea deci a oricărei existenţe de către noi — scria Conta — care bazăm orice ştiinţă pe conştiinţă este o contrazicere în termeni şi, prin urmare, o imposibilitate intelectuală" [2]. Apare evident că subordonarea faţă de lume, de natură, garantează existenţa eului mai mult decît nevoia resimţită de acesta de a transcende lumea. Esenţa poziţiei gînditorului român este caracterizată excelent de observaţia profundă a lui Jean Hyppolite: „dacă n-ar fi decît idei, atunci n-ar fi idei" [3]. Prin urmare, Conta face dependent eul de lume în măsura în care recunoaşterea existenţei lumii exterioare este un element derivat din însăşi structura conştiinţei şi nu, aşa cum credea A. Comte, dintr-un stadiu în evoluţia acesteia. Astfel, dacă la întemeietorul pozitivismului metafizica este o etapă depăşită în evoluţia spiritului, la

[1] Vasile Conta, *Bazele metafizicii*, în *Opere filosofice*, Bucureşti, Edit. Acad. R.S.R., 1967, p. 495.

[2] *Ibidem*.

[3] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, 1953, p. 131.

filozoful român ea nu va dispare niciodată; ba, mai mult, el susținea că metafizica va evolua neîncetat pentru că „întinderea sferei de cugetare este în același timp și cea mai dreaptă măsură a gradului de dezvoltare a ideilor metafizice și, prin urmare, a gradului de civilizație a omului" [4]., Filozofia reprezintă deci punctul de sprijin, pivotul oricărei creații umane gînd ce anticipează atitudinile teoretice argumentate pe larg, mai tîrziu, în gîndirea românească de P. P. Negulescu, Lucian Blaga, D. D. Roșca, Mircea Eliade.

În atmosfera antimetafizică, de negare a specificului discursului filozofic, din a doua jumătate a secolului trecut, promovată consecvent de pozitivism, materialismul vulgar, naturalism și scientism, care se mărgineau să afirme, să instituie principiul explicativ al lumii pe baza a ceea ce este dat ca dat și în limitele a ceea ce este dat, Conta, însușindu-și lecția raționalismului și mai ales a criticismului, căuta să legitimeze prin analiză specific filozofică condițiile logice și ontologice ale modului nostru de a gîndi lumea în ansamblul ei așa cum o gîndim. De aceea, după părerea sa, menirea filozofiei este mai puțin de a oferi o sumă de cunoștințe cît mai degrabă de a propune un mod de a întemeia, de a fundamenta ceea ce știm. Acest mod de a examina problematica filozofiei plasează pe gînditorul român, a cărui putere de pătrundere și comprehensiune a evoluției spirituale a omenirii este remarcabilă, în linia de gîndire inaugurată în epoca modernă de Descartes, dezvoltată de Kant și desăvîrșită de Hegel și Marx.

Conștiința, desfășura Conta argumentul său de inspirație raționalistă, mărturisește nu numai despre existența sa proprie, dar și despre aceea a lucrurilor. „A se nega existența unora din lucrurile mărturisite ca existente de conștiință, ar fi a se face o deosebire între ele tocmai din punctul de vedere din care ele nu se deosebesc în realitate, adică din punctul de vedere al mărturisirii conștiinței, ultima dovadă a existenței" [5]. Lucrurile mărturisite ca existente de conștiință, continua el, se presupun unele pe altele, alcătuiesc un tot unitar, fapt ce explică unitatea conștiinței, a eului. Pe temeiul interdependenței lucrurilor și a unității conștiinței filozoful român dezvăluie rădăcinile gnoseologice ale formelor de idealism, sesizînd că la obîrșia explicațiilor denaturate asupra lumii se află luarea ca punct de sprijin în închegarea lor a unei singure idei pe care o separă, o izolează, prin abstracțiune, de celelalte, ajungînd „tocmai din cauza acestei abstracțiuni cu argumentarea la concluziuni prin care se neagă chiar existența acelor lucruri a căror reprezentare în conștiință condiționează și determină ideea care le-a servit ca punct de plecare a argumentațiunii" [6].

În demonstrarea caracterului obiectiv al existenței filozoful român aduce și un alt argument. Fără îndoială, eul este singurul lucru despre a cărui existență nu ne putem îndoi, dar eul, ca realitate concretă, se manifestă prin senzații, emoții, prin cugetare și mai cu seamă prin voință. Cînd eul, datorită voinței, înfăptuiește o acțiune, totdeauna întîmpină o rezistență, fapt ce dovedește că există ceva în afară și independent de

[4] Vasile Conta, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 468.
[5] Idem, *Bazele metafizicii*, p. 495.
[6] *Ibidem*.

conștiință. In aceste condiții, se impunea clar concluzia că nu eul creează lumea exterioară, ci lumea exterioară dă naștere, prin influența ei, la lumea interioară [7]. În urma acestei cuceriri teoretice răsare în cugetul autorului *Teoriei fatalismului* ideea că fundamentul lumii este obiectul, adică realitatea ireductibilă la actul spiritual prin care o cunoaștem și nu subiectul. El construiește imaginea lumii pornind de la obiect spre subiect și nu invers, fiind convins că făgașul dobîndirii adevărului asupra lumii nu este observația internă, ci cea externă.

Privilegierea observației externe în raport cu cea internă îngăduie filozofului român să respingă argumentul principal al concepțiilor idealiste în virtutea căruia am avea o cunoștință directă și certă despre lumea internă și una probabilă cu privire la realitatea externă. Pentru gînditorul ieșean asimilarea principiului explicativ al obiectelor și fenomenelor din univers cu activitatea conștiinței se bazează pe o mare eroare și o inconsecvență, deoarece prin observația interioară nu putem cunoaște nici asemănarea nici neasemănarea dintre natura facultăților noastre sufletești și natura celorlalte forțe din natură. „A pretinde că prin observațiune interioară se pot căpăta cunoștințe pozitive, științifice asupra naturii sufletului, că se poate, adică, afla raportul ce există între suflet și trup sau între suflet și celelalte forțe din natură, este tot așa de absurd ca și de a pretinde, de exemplu, că se poate afla raportul dintre greutatea și lumina corpurilor, măsurînd amîndouă aceste forțe cu cîntarul" [8].

Primordialitatea experienței externe față de cea internă, a inducției față de deducție se află și la baza întrezăririi de către Conta a gîndului de mare valoare conform căruia „ . . . lucrarea precedează conceperea ideii care se realizează în acea lucrare. Într-un alt ordin de idei s-ar zice : arta precedează știința" [9]. Desigur, acest gînd nu este valorificat în toată semnificația lui și nici așezat în miezul construcției sale filozofice, în așa fel încît din perspectiva lui să se poată vorbi de restructurarea esenței discursului filozofic. Nu se poate eluda însă faptul că el a sesizat și exprimat deschis, militînd în această direcție, ideea că stilul, principiul și metoda metafizicii trebuie să se acomodeze și să faciliteze afirmarea spiritului practic, lucrativ, caracteristic timpurilor moderne, condiție indispensabilă a împlinirii menirii sale de ferment al vieții materiale și spirituale a popoarelor.

Demonstrînd existența lumii exterioare, Conta se străduie să clarifice pe temeiul datelor științelor și problema naturii, a esenței realității. Lămurirea acestei importante probleme este posibilă întrucît „lumea din afară, care vine în atingere cu simțurile noastre nu-i uniformă și omogenă, ci are calități diferite, fiind alcătuită din elemente deosebite" [10].

Inspirat de concepția lui Democrit, care, în antichitate, alcătuia universul din patru principii, și anume atomii, vidul, mișcarea și trebuința, Conta prin adăugarea a încă două — spațiul și timpul — îl construiește cu ajutorul a șase principii, cărora întrucît sînt inerente fiecărui obiect concret, le mai spune și calități. „Aceste șase principii sînt calități ireduc-

---

[7] *Ibidem*, p. 502.
[8] Idem, *Introducere în metafizică*, p. 460—461.
[9] Idem, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 210.
[10] Idem, *Întîile principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 544.

tibile și universale ale lumii întregi, menționa el, pentru că nu există un singur atom care să nu conțină decît spațiu, timp, vid, materie și mișcare, executate după niște legi stabile" [11].

Cele șase principii, care pot fi concepute izolat pe calea gîndirii, sînt, în mod real, nedespărțite, alcătuind elementele inseparabile ale unui întreg. În această privință, dovada incontestabilă este faptul că ele se află totdeauna în aceleași raport de cantitate. „Dacă cantitativ materia ce alcătuiește un corp este mare, atunci și spațiul ce-l ocupă acel corp împreună cu vidul ce-l dislochează este mai mare, deci și lungimea timpului cît durează existența și evoluțiunea acestui corp e mărită împreună cu mișcarea de cantitate ce face, iar necesitatea, legile care îl guvernează devin și ele mult mai mari" [12].

Printre cele șase principii materia este cel mai important. Ea desemnează substanța, substratul, întregul în raport cu care celelalte elemente nu sînt decît atribute; este liantul elementelor care constituiesc lumea. Pe bună dreptate, finul analist al operei lui Conta, care a fost Dan Bădărău, reliefa că „materia singură și fără colaborarea nici unui alt element este cheia sistemului contian" [13]. Astfel, Conta sublinia că materia se impune cu mai multă evidență percepțiunii, fiind luată ca substanță, ca nucleul (sîmburele) lumii. De fapt, continua el, avem numai împreunarea elementelor care alcătuiesc un tot — lumea". Cînd zicem substanță, înțelegem elementele lumii sau ceva analog, mai conform cu realitatea; substanța reprezintă legătura de unire a elementelor care constituiesc lumea" [14]. Așadar, materia sau substanța care este însăși lumea se află în legătură organică cu celelalte elemente, iar, la rîndul lor, cele cinci elemente nu pot fi considerate separat de materie.

Dacă raționaliștii admit existența unei substanțe exterioare, observa Conta, materialiștii pot susține cu îndrăzneală că substanța nu-i decît materie, pentru că toate științele presupun existența unei substanțe, a unui suport al fenomenelor, adică al lumii pentru noi. În același timp științele dovedesc că fenomenele cunoscute au trăsături comune, ceea ce evidențiază că ele sînt manifestarea unei singure substanțe. De aceea, chiar la începutul *Teoriei fatalismului*, referitor la esența lumii înconjurătoare, gînditorul ieșean preciza: „În starea actuală a științelor pozitive se dovedește pînă la evidență că nu există în univers — atît cît putem să-l cunoaștem — altă substanță decît materia" [15]. Ideea esenței materiale a lumii este argumentată și în lucrarea *Introducere în metafizică*, unde se susține că „... trebuința unificării universului, de o parte, și numărul covîrșitor al fenomenelor explicative materialicește, de altă parte, ne silesc a admite prin inducțiune că materia este substanța universală unică, care se mișcă și se transformă prin forța sa proprie în spațiul și timpul nesfîrșit" [16].

---

[11] *Ibidem*, p. 545.
[12] *Ibidem*.
[13] Dan Bădărău, *Un système materialiste métaphysique au XIXe siècle. La philosophie de la Basile Conta*, Paris, PUF, 1924, p. 66. —
[14] Vasile Conta, *op. cit.*, p. 548.
[15] Idem, *Teoria fatalismului*, p. 105.
[16] Idem, *Introducere în metafizică*, p. 446.

Poziția exemplară a conceptului de materie, semnificația sa majoră în cadrul sistemului contian, apare limpede dacă avem în vedere definițiile sau caracterizările variate oferite acestuia din perspectiva logicii, ontologiei și gnoseologiei. Din punctul de vedere al logicii materia apare ca notă comună inerentă obiectelor și fenomenelor sau „o însușire a lumii care alcătuiește un tot unic și indivizibil" ; în orizontul ontologiei ca substratul, temeiul întregii existențe, iar din al gnoseologiei ca „numirea ce s-a dat obiectelor care lovesc simțurile, mare parte ajungînd direct sau indirect la cunoștința noastră" [17]. Astfel înțeleasă substanța sau materia este realitatea în sine, care în procesul cunoașterii devine realitatea pentru noi. Bineînțeles că în experiență materia nu ni se dezvăluie ca atare, ca o entitate de sine stătătoare, ci prin intermediul lucrurilor concrete care reprezintă de fapt sinteza unor însușiri sau proprietăți, ce se manifestă nemijlocit ca forțe, de aceea iau denumirea generică de puteri sau forțe. În această privință Conta observa : „ceea ce se numește un *corp material* nu se manifestă nouă decît prin *rezistența* ce el opune sforțărilor și mișcărilor noastre, precum și prin *impresiunea* ce face el simțurilor noastre, adică prin *ceea ce el imprimă* moleculelor ce compun organele acestor simțuri ; astfel că noi nu cunoaștem în realitate decît forțele unui corp material, și acestea ne autorizează a crede că corpul însuși nu e nimic alta decît *un complex de forțe determinate*" [18]. Dacă în și prin experiență materia ni se dezvăluie ca forță, înseamnă că „nu există materie fără forță, nici forță fără materie". Conținutul acestui gînd trimite la ideea că „în virtutea chiar a proprietăților sale materia este într-o mișcare continuă și veșnică", ceea ce explică apariția, existența și dispariția corpurilor materiale. Rolul esențial al mișcării pentru ființarea obiectelor și fenomenelor evidențiază că aceasta este o proprietate inalienabilă a materiei, că între cele două determinații fundamentale ale lumii există o unitate organică în sensul că una nu poate fi concepută fără cealaltă. După opinia lui Conta repausul absolut nu există și nici nu poate exista în lume. De asemenea, nu există o stare primitivă, primordială a materiei, identică cu sine însăși, lipsită de mișcare, pentru că „mișcare nici nu se naște, nici nu dispare, ci ea se schimbă numai în modalitățile sale, conservînd același echivalent cantitativ" [19].

Din perspectiva tezei unității dintre materie și mișcare Conta a închegat răspunsuri pertinente, originale la problemele referitoare la structura și trăsăturile materiei, mai precis la interogațiile reflecției filozofice asupra mărimii cantității de materie din univers, divizibilității ori indivizibilității acesteia și, îndeosebi, asupra felului sau felurilor de materie din univers.

Cantitatea de materie din univers, afirma Conta, trebuie să fie infinită, adică materia este răspîndită în spațiu pînă la nesfîrșit. Dacă în univers ar exista o cantitate mărginită de materie, argumenta el, atunci echilibrul universal și absolut ar trebui să se stabilească la un moment dat pentru că așa cum dovedesc datele științelor orice luptă limitată sfîrșește cu un echilibru și tinde către acesta. Dar odată echilibrul universal stabilit el ar subzista veșnic din cauză că, nemaiexistînd forțe disponibile,

[17] Idem, *Întîile principii...*, p. 548.
[18] Idem, *Introducere în metafizică*, p. 445.
[19] *Ibidem*, p. 461.

materia nu ar mai avea într-însa virtutea de a rupe echilibrul și de a reîncepe mișcarea întocmai precum un ceasornic descărcat nu ar mai putea reîncepe a funcționa dacă nu ar interveni o forță exterioară care să rupă echilibrul mașinăriei prin încordarea din nou a coardei motoare" [20]. Dacă materia ar fi mărginită echilibrul universal ar fi trebuit să se fi întîmplat deja în timpul nesfîrșit, care ne-a precedat. Faptul însuși al existenței noastre și al mișcării sînt — consemna Conta — dovezi indubitabile că materia este nesfîrșită și că lupta universală a forțelor, deși tinde către echilibru, totuși nu-l poate atinge niciodată.

Ideea caracterului nesfîrșit al materiei și forței generează convingerea, la care gînditorul român nu întîrzie să parvină, că universul nu trece niciodată de două ori pe calea odată parcursă. În virtutea acestei convingeri, Conta critică teoria caracterului ritmic al evoluției, dedusă de H. Spencer din teza cantității mărginite de materie în univers. Această teorie susține că întregul univers trece alternativ de la o lungă perioadă de evoluțiune la o perioadă egală de disoluțiune, și viceversa, astfel încît toate undele formate de aceste evoluțiuni și disoluțiuni universale s-ar înșira pe o linie dreaptă întocmai ca vibrațiunile unei strune sau valurile unei ape" [21]. Dimpotrivă, în universul nemărginit gînditorul român depistează existența unei serii nesfîrșite de evoluții și disoluții, care se continuă unele pe altele, dar care nu se aseamănă între ele deoarece materia nemărginită nu poate îmbrăca de două ori aceeași formă. Prin urmare, mișcarea materiei nu are caracter ritmic, uniform, ci ea este guvernată de legea ondulațiunii universale, adică formele materiei alternează în unde suitoare și coborîtoare, cele mici fiind conținute de altele mai mari și așa în continuare, tablou al lumii ce implică caracterul ascendent al mișcării.

Teza nemărginirii cantitative a materiei se conjugă la Conta cu recunoașterea faptului că nu există o realitate materială ultimă, monolitică, indivizibilă în univers. Astfel, dacă în cadrul gîndirii matematice divizibilitatea infinită este o certitudine, căci în orizontul acestei științe nu se poate închipui ceva indivizibil, în cel al realității, al mecanicii divizibilitatea limitată este o posibilitate dar nu o certitudine. Din acest motiv conchidea gînditorul ieșean, nimic nu ne împiedică să acceptăm că și divizibilitatea mecanică este infinită.

Ideea divizibilității limitate a materiei, proprie teoriilor atomiste, conține, după părerea lui Conta, o inconsecvență logică. Această idee deși derivă dintr-un principiu adevărat — „nimic nu vine din nimic" — este în contrazicere cu logica pentru că, pe de o parte, ea presupune ca infinit ceva care nu se mai termină, iar pe de altă parte, că un corp care s-ar diviza la infinit ar ajunge în cele din urmă la un punct unde divizibilitatea ar fi imposibilă. „Idee absurdă, scria Conta, căci odată ce am pus ca ipoteză pentru trebuința argumentării că diviziunile și subdiviziunile treptate ale unui corp se pot perpetua la infinit, nu se poate conchide din aceeași ipoteză că ele să aibă un sfîrșit; cu alte cuvinte, ar însemna a zice că ceea ce n-are sfîrșit are sfîrșit" [22]. Existența atomilor indivizibili nu poate fi susținută, cum s-ar părea, nici prin teoria proporțiilor definite din chimia

[20] Idem, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 229.
[21] *Ibidem*, p. 252.
[22] Idem, *Întîile principii . . .*, p. 550.

modernă, pentru că această teorie, observa Conta, este inexplicabilă fără ipoteza atomilor. De asemenea, chiar acceptînd că moleculele unui compus sînt formate prin agregarea mai multor atomi, se poate presupune că atomii respectivi sînt compuși dintr-o grupare de alți corpusculi, și că aceștia la rîndul lor, sînt formați din alții și mai mici și așa la infinit. Așadar, din punctul de vedere al mărimii nu există o particulă materială ultimă la care s-ar reduce varietatea calitativă a lumii. Această ipoteză valabilă în cazul fenomenelor chimice nu poate fi extinsă la toate corpurile universului. Conta presupunea că varietatea calitativă infinită a obiectelor și fenomenelor provine dintr-un singur fel de materie, care datorită capacității de a se diviza și grupa la infinit, într-un spațiu dat, generează corpurile a căror însușiri specifice influențează organele noastre de simț prin variate forțe. În această privință, filozoful român preciza : „materia fiind în principiu de o singură specie corpurile în natura lor nu se deosebesc între ele decît prin mișcarea unităților de compoziție. Dar cum această mișcare poate varia în mod cantitativ pînă la infinit, tot așa și speciile de corpuri pot varia pînă la infinit" [23].

Pe temeiul acestei idei, gînditorul român a emis interesanta ipoteză a unităților relative de alcătuire a materiei formulată astfel : „Orice corp fizic face parte dintr-un corp mai mare, avînd în alcătuirea lui alte corpuri mai mici". Corpul fizic, care servește drept unitate relativă în combinațiile materiei, are forma unui glob și este despărțit de celelalte globuri asemănătoare prin spațiu vid. Universul este alcătuit din asemenea corpuri globulare cu forme diverse, de la cel mai mare pînă la cele mai mici. Dealtfel, în funcție de mărimea unităților relative ce alcătuiesc lumea, Conta desprindea mai multe ordine calitative de existență a materiei. Pămîntul, de exemplu, este compus din atomi, care formează corpurile geologice, dar, la rîndul său, el face parte din ordinul sideral, alcătuit din unități siderale din a căror combinare rezultă corpurile siderale.

Dedesubtul unităților geologice, Conta identifica corpusculi infinit mai mici pe care îi numește unități eterice, formînd ordinul eteric din a căror combinație apar corpuri eterice. Unitățile ordinului eteric cuprind corpusculi care fac parte dintr-un ordin și mai mic și așa în continuare. Nimic nu ne împiedică în schimb, să presupunem existența unor grupări de unități mai mari și de diviziuni de unități mai mici.

Teoria unităților relative de alcătuire a materiei completează și concretizează în chip fericit teza inepuizabilității și infinității cantitative și calitative a materiei. Totodată, din conținutul acestei teorii desprindem și caracterul mecanicist al materialismului promovat de Conta, care animat de dorința de a elimina orice posibilitate de a pune la îndoială ideea unității materiale a lumii, reduce diversitatea calitativă a acesteia la elemente de ordin cantitativ. Dealtfel, gînditorul român concepea constituirea corpurilor din univers ca fiind rezultatul acumulării cantitative a unor unități relative de bază, deosebite prin dimensiunile lor, dar, ca forme de manifestare a aceluiași fel de materie, identice din punct de vedere calitativ. Cu alte cuvinte, materia nu e afectată în identitatea sa de produsele ei, pentru că ea nu conține în sine dualitatea, contradicția, diversitatea. Conta

[23] *Ibidem*, p. 565.

supralicitează unitatea materiei, neagă dualitatea inerentă în chip funciar acesteia, cu intenţia vădită de a înlătura orice încercare de insinuare a poziţiilor idealiste sau dualiste în explicarea universului.

Materia, deşi nu există în afara mişcării, este, în esenţa ei inertă, în măsura în care ipostazele ei infinite sînt din punct de vedere calitativ aceleaşi. Din acest motiv, cauza mişcării se află în însuşirile infinite de ordin cantitativ ale materiei şi nicidecum în natura intimă a acesteia, fapt ce împietează asupra înţelegerii adecvate a specificităţii fenomenelor complexe ale lumii, aşa cum sînt cele biologice şi mai ales cele spirituale. Se constată, dealtfel, la Conta, în pofida elanului dialectic al gîndirii sale, o anumită tendinţă reducţionistă evidentă în încercarea de a explica superiorul prin inferior, complexul prin simplu. Fără îndoială, această tentă reducţionistă l-a determinat pe G. Călinescu să afirme că „speculaţia lui Conta n-a avut nici o consecinţă, nefiind legată de problemele civilizaţiei noastre" [24]. Este o sentinţă dură şi nedreaptă, dar din perspectiva aceluia pentru care menirea filozofiei este de a legitima şi propulsa valoarea exemplară a creaţiilor spirituale în viaţa omului şi a societăţii, apare firească.

Demonstraţiile de o impecabilă acurateţe logică prin care Conta argumenta, apelînd la datele ştiinţelor, ideea unităţii, infinităţii şi inepuizabilităţii materiei, ca suport al determinismului universal, reliefează valoarea deosebită a demersului său teoretic, aflat, prin fertilizarea cunoaşterii şi înmulţirea realizărilor practice, în slujba ameliorării vieţii materiale a oamenilor. Neîndoielnic, este vorba de un materialism sui generis, ireductibil la formele anterioare, pătruns de un profund suflu dialectic, corelat însă, în chip paradoxal, cu străduinţa de a-l acomoda cu tabloul analitic, mecanicist asupra lumii, aşa cum îl configura încă, în mare parte, ştiinţa din a doua jumătate a secolului trecut.

DESPRE STATUTUL MORALEI ÎN FILOZOFIA LUI VASILE CONTA

DE

ION BÂTLAN

Procesul de valorificare a moştenirii noastre filozofice, ca şi a celei culturale în general a fost şi trebuie să fie o îndatorire permanentă, plină de răspundere patriotică, mereu actuală. Aceasta cu atît mai mult cu cît revederea patrimoniului de gîndire filozofică românească dezvăluie, la mulţi dintre gînditorii români, idei sau concepţii progresiste, de avangardă în epocă, care au rămas necunoscute sau ineficient valorizate pentru posteritate.

[24] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1941, p. 384.

Există, de asemenea, fațete ale gîndirii unora dintre filozofii români care au fost neglijate ori tratate nerelevant în manualele sau studiile de istoria filozofiei apărute la noi. Din categoria acestora fac parte și considerațiile lui Vasile Conta privind originea moralei, locul său în cadrul sistemului social global și principiile de bază ale acesteia într-o societate avansată.

Deși s-ar putea crede că reflecțiile pe asemenea teme apar doar în „Cugetările" și „Însemnările" sale, ele pot fi totuși regăsite atît în *Teoria fatalismului* cît și în *Teoria ondulațiunii universale*, adică în cele două opere de referință ale gînditorului român în care, printre alte țeluri, se urmărea și demonstrarea ideii că nu există „libertatea voinței", această presupoziție teoretică a oricărei conduite morale.

Pentru marele filozof materialist ideile morale ca și cele artistice sau metafizice își au originea și determinarea în experiență, fiind reflectări ale unor realități umane și sociale certe. De aceea, considera el, ar fi „copilăresc lucru de a mai crede că avem idei înnăscute". Cu toate acestea, spune Conta, „ideile înnăscute au partizanii lor" care pretind că sînt „cîteva idei metafizice, estetice și morale care sînt concepute de către toți indivizii tuturor popoarelor și chiar de către copii" [1]. Dacă aceste idei ar fi înnăscute — obiectează Conta — ar trebui ca ele să fie „concepute identic de toată lumea și să aibă o valoare absolută". Dar experiența demonstrează că din contră ele variază „cu indivizii, cu popoarele, cu locurile, cu timpurile" [2]. Așa se face că multe fapte care la noi sînt incriminate, pentru unele popoare din Africa și Asia ele sînt lăudabile și viceversa. Diversitatea de condiții social-istorice determină diversitatea de costume, de ornamente, de găteli, de legislațiuni, de moravuri, de religiuni etc.

Aducînd argumente din științele particulare și pedagogie, filozoful român demonstrează că nu există idei înnăscute ci „numai dispozițiuni înnăscute. Chiar conștiința de sine însuși — spune Conta — provine din contactul simțurilor cu lumea externă" [3].

În *Teoria fatalismului* filozoful român argumenta judicios că toate procesele psihice ce determină comportamentul uman sînt la rîndul lor determinate de activitatea de reflectare ce se realizează cu ajutorul reflexelor, dovedind cu datele științifice ale timpului caracterul legic al acestor fenomene. „Orice acțiune reflexă, fiind un fenomen curat fiziologic — scrie Conta — atîrnă cu totul de cauze materiale, adică de forțele naturale ale materiei. Și fiindcă aceste forțe sînt stăpînite de legi fatale urmează că și acțiunile reflexe iau naștere și se executează într-un mod fatal" [4].

Deși sînt determinate de condițiile sociale concrete ca și de legi „fatale", ansamblul ideilor morale are un rol deosebit în cadrul sistemului social. Morala, după Conta, se instituie ca o adevărată „igienă socială care are de scop de a purifica atmosfera îmbîcsită de viciile și prejudecățile unei societăți" [5]. Cei care apelează la morală și instituie moralitatea în

[1] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *Opere filozofice*, București, 1967, Edit. Academiei R.S.R., p. 184.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 185.
[4] *Ibidem*, p. 316.
[5] V. Conta, *Opere filozofice*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 599.

comportament și atitudine nu vor fi niciodată „bolnavi sufletește", căci după cum o igienă bine înțeleasă oprește flagelul unei maladii, tot astfel și o „morală aplicată cu tactică, împiedică surparea societății" [6].

Pentru Vasile Conta principiul de bază, „fundamentul moral al unui popor este patriotismul" [7]. Fără el nu putem concepe o viață socială autentică și nici existența vieții de stat. Cei care cred că „a fi patriot e un preliminar natural" se înșeală. Caracterizînd pe drept epoca sa ca o epocă a individualismului și mercantilismului, filozoful ieșean avansa părerea că nici aristocratul, nici burghezul „nu pot fi patrioți din sinceritate". Acest „apanaj natural" ar fi fost dat după el spre tezaurizare țăranului român, al cărui suflet are calitatea de a fi ferit de ambițiuni și patimi egoiste.

A fi patriot după Conta înseamnă a fi cinstit, „a avea o conștiință curată și o inteligență vie" folositoare țării, a deține un „arbitraj filozofic pentru compatrioții tăi" și un principiu după care „viața ta aparține tuturor" și că fiecare nu este decît un „luptător într-un război care tinde spre fericirea și gloria țării sale" [8].

Ca fundament moral al oricărui popor, patriotismul nu se poate concepe, în viziunea gînditorului nostru decît în antiteză cu individualismul dar în corelație strînsă cu spiritul colectivist, cu „altruismul". De aceea în demersul educațional trebuie să facem apel permanent la istorie — cartea care reprezintă „oglinda adevărului" și ale cărei capitole reflectă fidel „viața unui popor : patriotismul, înțelepciunea, libertatea și înfrățirea" [9]. Cu ajutorul ei trebuie să deprindem pe copiii noștri să cunoască mărețele pagini „scrise cu pana experienței și a sacrificiilor, din deducerea cărora se va clădi cel mai mare monument al civilizației : altruismul !" [10]. Sufletele mari pline de altruism și patriotism înălțător se pot asemăna cu un templu în care pentru eternitate „trebuie să ardem candela recunoștinței". Generatoare de entuziasm, ambele aceste comandamente morale pot determina de multe ori, atît fericirea cît și gloria unui popor. Condiția ca amîndouă să poată ființa este aceea a instituirii dreptății sociale. De aceea simbolul dreptății trebuie să fie o femeie „dezlegată la ochi pentru ca să poată pătrunde în conștiințele oamenilor, să cîntărească faptele lor cu sînge rece și imparțialitate" [11]. Atunci se va dovedi că oameni cinstiți, drepți, conștiințe curate și caractere pot fi găsite mai repede în bordeie decît în palate. De aici necesitatea reconsiderării virtuților poporului și a rolului său social. Credința lui Conta era că „timpurile se vor schimba" și că poporul „îndeplinind majoratul" va chema la răspundere pe aceia care s-au folosit de dreptul său în decursul veacurilor.

Instituirea dreptății sociale impune cu necesitate și rezolvarea „problemului feminin", adică năzuința femeii de a ocupa în viitoarea societate un loc egal cu al bărbatului. Criticînd concepția „pesimistă",

---

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. 604.

[8] *Ibidem.*

[9] *Ibidem*, p. 591.

[10] *Ibidem*, p. 591.

[11] *Ibidem*, p. 592.

„subiectivă" și „nedreaptă" a lui Schopenhauer despre femeie, Conta consideră această cerință ca justă, căci e un drept pe care femeia l-a „cîștigat prin sacrificiu" [12].

De la femeie societatea modernă pretinde mai mult, căci prin curgerea timpului atît ea cît și bărbatul au făcut progrese intelectuale însemnate. Și dacă în multe domenii ale culturii ea se află în minoritate, Conta consideră că „totuși trebuie să-i dăm voie... să-și apere drepturile sale" [13].

Într-o societate a dreptății sociale n-ar trebui să-și găsească loc, în atitudine și comportament, vanitatea, minciuna, parvenitismul, mediocritatea, succesul fără trudă, egoismul etc., toate acestea fiind obiect al stigmatizării în „Cugetările" lui Vasile Conta. El cere necondiționat concordanță între conștiința acțiunii și acțiunea reală, conștientă, între cuvînt și faptă.

Nu ajung numai vorbele și principiile pentru ca să existe moralitate, nu-i deajuns numai să cunoști ceea ce este virtutea ca să fii virtuos, cum ar spune Socrate, ci „cea mai înaltă înțelepciune la care poți ajunge este atunci cînd ceea ce ai spus să-ndeplinește" [14]. În secolul individualismului însă „între idei și fapte s-a făcut o punte pe care cu multă ușurință și liniște sufletească o trecem" [15]. Toate aceste principii morale se dobîndesc prin educație, proces extrem de necesar pentru societate, dar și extrem de dificil.

A educa, crede Conta, este mult mai greu decît a studia și de aceea sînt atît de „puțini educatori în mulțimea de învățați". Demersul educațional are pentru societate o importanță majoră. El poate face popoarele fericite cu condiția însă ca „educația integrală a cetățenilor" să se sprijine pe „adevăr și dreptate".

Actul educațional nu va avea finalitatea dorită dacă educatorii, „învățații" se vor strădui să-i facă pe tineri să înțeleagă „cu lumina cugetării lor" doar principiile științei și nu vor încerca să se apropie, să înțeleagă și să modeleze și sufletele tinerilor vlăstare.

Deși un subtitlu al lucrării *Teoria fatalismului* sună ca un motto al cărții: „Nu există libertatea voinței", din întreaga operă se desprinde însă concluzia că filozoful român voia să respingă de fapt sensul idealist al libertății, așa-numitul liber arbitru, ca entitate care nu s-ar supune determinismului universal. Mai multe pasaje ale operei sale ne conduc la concluzia că Vasile Conta interpreta libertatea omului ca necesitate înțeleasă și acțiune conștientă în virtutea acestei necesități. Exemplul său în care omul este surprins de dezlănțuirea stihinică a forțelor naturii și în care deliberează conștient pentru a preîntîmpina acțiunea nimicitoare a acestora este concludent în acest sens [16]. În același mod rezolvă Conta și problema responsabilității omului pentru faptele sale. Cum a remarcat just N. Gogoneață, filozoful ieșean trebuie să admită că omul este conștient de rezultatele acțiunilor sale, că el poate să procedeze într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă în fapt recunoașterea libertății interpretate ca necesitate de care omul a devenit conștient, pe care a cunoscut-o [17].

[12] *Ibidem*, p. 586.
[13] *Ibidem*, p. 587.
[14] *Ibidem*, p. 586.
[15] *Ibidem*, p. 587.
[16] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 216.
[17] A se vedea „Studiu introductiv" la: V. Conta, *Opere filozofice*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1967, p. 48.

Evidențiind aceste idei, deosebit de valoroase, oricînd integrabile într-o etică progresistă, nu trebuie omise însă și limitele gîndirii lui Conta în acest domeniu.

Plătind tribut spiritului scientist-pozitivist al vremii, cele mai semnificative limite decurg din concepția sa biologizantă asupra societății. Extrapolînd ilicit, cum s-ar exprima Blaga, legile proprii organismului la domeniul vieții sociale, Conta consideră fiecare națiune ca reprezentînd o anumită „specie de oameni", evoluția acestora ar coincide cu evoluția speciilor, structura societății ar corespunde cu structura organismului iar „cooperarea" și „solidaritatea" ce există în cadrul fiecărui organism ar fi proprii și societății. „În dezvoltarea societăților omenești — scrie Conta — observăm același progres în diviziunea muncii și diferențierea organelor, în solidaritatea părților constitutive și în mărimea masei, ca și în dezvoltarea societăților de celule care construiesc indivizii" [18].

În *Introducere în metafizică*, Conta consideră că geneza moralei trebuie căutată în instinctul înnăscut de conservare socială al omului, „instinct perfectibil și tot atît de puternic și de eficace ca oricare alt instinct" [19]. Cercetările științifice contemporane dovedesc că morala, fenomen specific uman, are într-adevăr și premise naturale legate de instinctul de hoardă sau regulile de trai în turmă al unor animale. Dar după cum nu orice trai în colectivitate înseamnă existență socială, tot astfel nu orice regulă de convețuire poate fi considerată normă morală. Fiind de origine socială, morala presupune o anumită *conștientizare* a nevoilor și intereselor societății sau ale unor structuri sociale existente la un moment dat. Procesul de constituire a normelor morale este un proces de lungă durată care se îngemănează cu procesul convertirii treptate a regulilor de convețuire bazate pe instinct, în reguli întemeiate pe raportarea individului ca eu social la colectivitate.

Acest proces implică acumulare continuă de noi cunoștințe, capacitate din ce în ce mai mare de reflectare veridică a raporturilor sociale, în ultimă instanță elevare continuă pe planul culturii. Baza acestui proces o constituie însuși socialul, cerințele lui calitativ deosebite față de viața biologică.

De asemenea, influențat de unele teorii răspîndite atunci în Occident, filozoful român considera că unele popoare „vechi", cum ar fi poporul chinez, s-ar afla în „decădere" și vor dispare pentru că se găsesc pe traiectoria curbei coboritoare a evoluției.

Existența acestor limite și a altora, surprinse de cercetătorii români, nu scade însă valoarea unor principii morale promovate de Vasile Conta în opera sa. Deși nu găsim referiri exprese la societatea socialistă (cel mai adesea el folosește termenii de „societate dezvoltată"), deși nu se raportează în opera sa direct la ideile socialiștilor din secolul al XIX-lea, principiile morale cuprinse implicit sau explicit în ansamblul gîndirii sale ca: patriotismul, spiritul „altruist", exigența dreptății sociale, concordanța dintre cuvînt și faptă etc. sînt și principii morale socialiste, indispensabile teoriei și practicii construirii tipului de „societate dezvoltată" preconizată de socialiști. Raportîndu-ne la ideile sale morale, l-am putea considera

[18] V. Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 381.
[19] V. Conta, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 449.

un adept teoretic al ideilor socialiste, în sensul dat acestora în vremea sa, lucru pe care-l subliniase încă ziaristul Eminescu în necrologul la moartea lui Conta, publicat în ziarul „Timpul" (25 aprilie 1882). În ziar afirmația lui Eminescu este fără echivoc: „După convingerile sale politice, Conta era socialist" [20].

Dealtfel însuși filozoful materialist român are aprecieri foarte elogioase asupra celor ce susțin ideile morale socialiste: „Moralistul sau socialistul care anticipă asupra celorlalți este un geniu care va fi înțeles mai tîrziu" [21].

Istoria i-a dat dreptate, căci ideile socialiste au fost încă de pe atunci treptat înțelese și însușite de către proletariat, sub înrîurirea „moraliștilor" anticipatori. Conta are întîi de toate marele merit de a fi creat prin ansamblul ideilor sale filozofice și sociale avansate un climat propice pentru o mai ușoară receptare și răspîndire la noi a ideilor marxiste, în sistemul cărora principiile etosului socialist alcătuiesc o parte componentă de gîndire și acțiune pe calea înaintării spre acea „societate dezvoltată" vizată, în teorie, de gînditorul român.

ÎNCEPUTURILE CUNOAȘTERII MARXISTE A SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI

DE

ALEXANDRU R. FLORIAN

Primele analize marxiste, închegate într-o viziune unitară și sistematică, asupra genezei și dezvoltării formațiunii sociale burgheze românești sînt reprezentate de scrierile lui *Constantin Dobrogeanu-Gherea* și *Lucrețiu Pătrășcanu*. Trăsătura comună a celor două sisteme de idei este aceea de a fi urmărit specificul procesului de constituire și mecanismele definitorii ale capitalismului în România, contradicțiile antagoniste ale dialecticii capitalismului în acțiunea lor concret-istorică. Analizele întreprinse de cei doi autori au urmărit să explice, pe baze științifice, dinamica unor procese sociale concrete, particularitatea articulării și evoluția raporturilor sociale într-un spațiu social-istoric, fundamentînd din punct de vedere teoretic acțiunea proletariatului pentru renovare și transformare socială. Enunțurile elaborate, deși cuprind elemente care le deosebesc, au ca notă comună înțelegerea istoriei ca diversitate complexă determinată de relații sociale generale ce se particularizează în funcție de condițiile concret-

[20] Apărut nesemnat, „Necrologul" este semnalat de Ion Crețu în articolul său *Contribuții la cunoașterea scrierilor lui Eminescu* din vol. *Studii eminesciene*, București, E.P.L., 1965.

[21] Vasile Conta, „Însemnări", în *op. cit.*, p. 614.

istorice; dezvoltarea istorică apare ca rezultatul interacțiunii dintre general, particular și individual și nu ca o succesiune mecanicistă de orînduiri sociale.

În acest sens, unul dintre aspectele cunoașterii sociale marxiste românești la începuturile ei l-a constituit *definirea tipului formațiunii sociale* între 1848 și începutul secolului XX.

Elementele care concură la stabilirea caracterului de clasă al societății românești sînt riguros analizate în interdependența și structuralitatea lor. Ritmul, durata și modalitatea instituirii formațiunii capitaliste ca totalitate sînt determinate de caracterul ireductibil al contradicțiilor fundamentale ale societății precapitaliste și de structura de clasă a raportului de forțe în procesul revoluționar.

Pentru C. D.-Gherea cauzele revoluțiilor de la 1848 trebuie căutate în unitatea dialectică dintre contradicțiile interne și factorii externi. El exagerează capacitatea sistemului capitalist de a domina mișcarea istorică, în ansamblu, de a determina transformarea tuturor formațiunilor sociale în formațiuni bazate pe relația de capital. În condițiile în care capitalul devine o relație determinantă a procesului istoric, prin universalizarea istoriei, reproducerea feudalismului în țările române intră în contradicție cu dinamica noilor forțe economice și politice burgheze care se dezvoltaseră în apusul continentului, astfel încît acestora din urmă, consideră autorul, le revine rolul primordial în declanșarea revoluției în țările române. Întrucît „în fața relațiilor internaționale de azi, care leagă toate națiile culte ale Europei (și chiar ale Americii); în fața solidarității economice, mai ales, prin care sînt legate, așa că o criză în Londra poate să producă criză și în România, în fața relațiilor economice internaționale, ..., o națiie, « o societate » din Europa poate fi privită ca o provincie, iar o țară mică, de pildă România, trebuie să fie socotită drept un district al Europei". Generalizarea relațiilor de producție burgheze reprezintă „o schimbare colosală care s-a introdus în mișcarea socială românească *numai ca efect* al relațiilor internaționale", pentru că, „odată ce Europa a primit unele forme sociale, acele societăți din Europa care-s rămase în urmă se văd nevoite a le primi și ele fără să aibă condițiile materiale" [1] (s.n.).

Această idee va fi completată de Gherea, în 1910, prin includerea necesității oricărei orînduiri sociale de a se menține atît timp cît nu și-a epuizat ansamblul etapelor de dezvoltare, atît timp cît sistemul social are capacitatea de a se reproduce în limitele structurii sale interne. „Unul din caracterele esențiale ale evoluției formelor de conviețuire socială consistă și în faptul că aceste forme se dezvoltă pas cu pas una din alta, astfel că o formă socială și o epocă istorică pregătesc condițiile de existență necesare epocii următoare... De aici urmează în chip evident că o societate nu numai că *nu poate*, fără să-și primejduiască existența, *să-și creeze o proprie evoluție în afară de aceea care rezultă din dezvoltarea ei istorică și firească*, dar nici măcar nu poate să sară peste o anumită etapă de dezvoltare a societăților" [2] (s.n.). În concepția gheristă, trecerea de la o formațiune socială la alta este un proces istoric complex, determinat de interacțiunea dintre contradicțiile interne și procesele sociale externe sistemului, a căror

[1] C. Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 2, București, Edit. politică, 1976, p. 63 și 64.

[2] C. Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 4, București, Edit. politică, 1977, p. 309.

influență este cu atît mai mare cu cît gradul dezvoltării forțelor social-politice revoluționare din interiorul formațiunii se află într-un stadiu incipient. Cu toate acestea, problema revoluției în țările cu dezvoltare redusă a capitalismului rămîne dominată de ideea rolului determinant al factorilor externi, idee care a influențat și analiza principalelor relații economice și politice care s-au format după 1848.

O altă caracteristică a procesului transformării sociale este aceea de a fi un *proces de durată*, „o trecere bruscă dintr-un fel de producere și de exploatare economico-socială într-un altul e foarte greu de făcut" [3], neexistînd condițiile materiale și subiective pentru a transforma noul determinism social într-unul dominant. Deși nu este prezentată pe larg, ci doar enunțată, ideea caracterului treptat al formării și generalizării noilor relații de producție merită amintită, fiind indisolubil legată de problema continuității în istorie, a raportului dintre continuitate și discontinuitate în trecerea de la o orînduire socială la alta. Elementele care explică acest aspect se regăsesc în teoria formelor fără fond.

Concepția asupra revoluției burgheze constă, la Gherea, în relevarea elementelor particulare ale acestui proces, elemente care se manifestă în țările cu dezvoltare înapoiată, unde contradicția dintre economia de schimb și relațiile de producție feudale nu a atins, încă, tensiunea maximă. În timp ce revoluțiile burgheze clasice au urmărit constituirea suprastructurii capitaliste care să permită reproducerea lărgită a noilor relații de producție, revoluția din țările române urmărea organizarea unei suprastructuri de esență burgheză care *să stimuleze* generalizarea și dominarea relației de capital, cînd proprietatea funciară iobăgistă deținea încă puterea economică.

La L. Pătrășcanu, trecerea de la feudalism la capitalism se realizează în țările române prin intermediul sistemului iobăgist, deosebit de regimul feudal prin natura rentei care domina agricultura. „Ceea ce caracterizează feudalismul... este existența unei mici producții țărănești, care n-a ieșit încă din cadrul economiei naturale și care îmbină agricultura cu industria casnică. În această gospodărie, țăranul produce, cu uneltele sale proprii, nu numai cele necesare întreținerii lui și familiei sale, ci și surplusul de produse, pe care sub formă de rentă — renta în natură — o servește proprietarului pămîntului pe care trăiește și muncește... Dacă pentru regimul feudal, existența rentei în produse constituia trăsătura sa esențială, în regim iobăgist apare drept principala îndatorire a țărănimii *renta în muncă*" [4]. După cum știm, K. Marx relevă în *Capitalul* existența rentei în muncă, în produse și în bani ca trei forme sub care se manifestă relațiile de producție feudale de-a lungul evoluției istorice. Pătrășcanu revine, în aceeași lucrare, asupra delimitării stricte a formelor rentei, arătînd că ele reprezintă etape istorice ale aceleiași relații fundamentale, renta feudală. „Rentă în producte, rentă în muncă, rentă în bani: toate determină trei etape bine definite în raporturile intervenite între țărănimea română și stăpînii de moșii. *Aceste trei forme de rentă nu apar însă succesiv ci se împletesc una cu cealaltă* (*s.n.*)... Creșterea nemăsurată a

[3] *Ibidem*, p. 57.

[4] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, București, Edit. Cartea rusă, 1945, p. 12 și 15.

rentei în muncă este caracteristica epocii de după 1750... Împletirea ei cu renta în produse și în bani, ..., nu schimbă caracterul noului regim sub care începuse din acel moment să trăiască această țărănime: *regimul iobăgist*" [5]. Analiza deosebirilor dintre sistemul feudal și cel iobăgist lasă însă fără răspuns întrebarea dacă au existat sau nu deosebiri și în ceea ce privește natura relațiilor politice, răspuns de care depinde, în mare măsură, diferențierea a două sisteme sociale.

Ideea care necesită a fi subliniată la Pătrășcanu este aceea conform căreia trecerea la capitalism, ca totalitate de relații sociale, este un proces de durată care include perioade, sau o societate de tranziție, definită de autor ca regim iobăgist. „După 1749 pînă la 1864 — deci aproape un secol — poporul român a trăit nu sub regim feudal, ci sub regimul iobăgiei... (care) își găsește consacrarea la 1832 în Regulamentul Organic. În cadrul regimului iobag și nu al celui feudal, dealtfel ca și în celelalte țări europene, mai depărtate sau mai apropiate de noi, vor apărea și în Principate forțele și instituțiile care pregătesc începutul capitalismului" [6]. Contradicția fundamentală a acestei perioade este cea dintre caracterul natural al economiei și capitalul comercial și de cămătă, elemente embrionare ale relațiilor de producție burgheze. Contradicția se manifestă prin capacitatea capitalului comercial și de cămătă de a coexista cu relațiile de producție iobăgiste, reproducerea lor fiind bazată pe activitatea economică de tip feudal, iar pe de altă parte dezechilibrul pe care-l creează în raportul cerere-ofertă prin mărirea cererii într-un ritm ce nu corespunde tipului lent de reproducție a activității agricole și meșteșugărești feudale. „Din punctul de vedere al cadrului economic general, în care apare regimul iobăgist, asistăm la dezvoltarea economiei de schimb, pe seama economiei naturale, aflată în floare în regim feudal". Dezvoltarea economiei de schimb este un proces interdependent cu lărgirea acțiunii rentei în muncă și a celei în bani, se sprijină pe aceasta din urmă. De aceea „comerțul, de altfel ca și camăta, nu sînt în stare să creeze noi forme de producție, dar *ajută trecerea* dintr-un regim în celălalt" [7] (s.n.). Trecerea este determinată de formarea și dezvoltarea relației de capital în sfera producției, moment în care se manifestă caracterul ireductibil al contradicției dintre cererea de mărfuri și ofertă, a cărei dezvoltare era frînată de cadrul economic, social și politic al instituțiilor feudale. În ceea ce privește țările române, elementul principal al revoluțiilor burgheze, capitalul industrial, a lipsit sau era slab reprezentat, fiind în etapa de formare.

Revoluția de la 1848 din țările române a fost posibilă pentru că, pe de o parte, dinamica bazei economice viza adîncirea contradicției fundamentale a feudalismului, prin apariția noilor relații de producție, iar pe de altă parte, saltul în sfera regimului politic a fost accelerat de acțiunea stimulatoare a situației internaționale, revoluțiile din apusul Europei. Astfel, spre deosebire de Gherea, Pătrășcanu reunește contradicțiile interne și conjuncturа internațională într-o unitate dialectică, în care primul element are rol determinant. „Importanța și rolul jucat de capitalismul apusean asupra așezărilor și evoluției poporului român au fost, fără îndo-

[5] *Ibidem*, p. 36 și 37.
[6] *Ibidem*, p. 11 și 12.
[7] *Ibidem*, p. 15 și 17.

ială, însemnate... Cu toate acestea, pentru înțelegerea și explicarea fenomenelor sociale care s-au desfășurat în secolul trecut în Principate, este necesar, în primul rînd, să fie puse în lumină forțele interne — economice și sociale — care ele, înainte de toate au determinat cursul pe care l-a luat poporul român în ultima sută de ani" [8].

Această particularitate a revoluției din Principate, care a determinat calea proprie de consolidare și structurare ca relație fundamentală a capitalismului în țările române, se desprinde și din analiza structurii de clasă a forțelor revoluționare. Categoriile sociale care au reprezentat motorul revoluției burgheze au fost reflectarea directă a bazei economice din acea perioadă, exprimînd nivelul redus al dezvoltării modului de producție capitalist. Elementele revoluționare de la 1848 erau negustorimea, meșteșugarii care după 1830 încep să pună bazele întreprinderilor capitaliste, mica boierime, expresie a capitalului comercial și de cămătă și intelectualitatea. „*Acestea erau elementele principale care formau pătura burgheză. Ea își avea însă realitatea și tăria în acele elemente care reprezentau, în primul rînd, capitalul comercial și de cămătă*" [9]. Analizînd Proclamația de la Islaz, Pătrășcanu relevă că singura categorie socială burgheză despre care se amintește este negustorimea, neexistînd formulări care să reflecte interesele acelei părți a meseriașilor care vor pune bazele unei producții de tip capitalist, sau, cu atît mai puțin, revendicări care să exprime interesele capitalului industrial.

Determinarea economică și de clasă constituie cauza limitelor revoluției, a *compromisului* pe care burghezia în formare l-a realizat cu marea proprietate iobăgistă. „În structura și în rolul economic al elementelor care o compuneau rezidă cauzele slăbiciunii pe care a arătat-o burghezia, *neputința ei să conducă efectiv revoluția și să distrugă vechiul regim. Această burghezie nu vorbește în numele capitalului industrial, ea nu reprezintă interesele acestui capital*" [10] (s.n.). Numai capitalul industrial reprezintă singura forță economică și politică antagonică structurii economiei feudale, iobăgiste, în vreme ce, „între activitatea capitalului comercial și a celui cămătăresc și existența unui regim economic, în cadrul iobăgiei, am văzut că există posibilitatea unei «armonii»; că ele pot coexista, capitalul comercial și cel de cămătă neimpunînd forme de producție proprii, ci exploatîndu-le pe cele existente" [11]. De aceea revendicările revoluționare au urmărit, cu precădere, formarea unei suprastructuri care să înlesnească organizarea pieții unitare interne și exprimarea politică a intereselor capitalului comercial și de cămătă. De aici decurge o trăsătură specifică, *calea reformistă* a procesului de formare și generalizare a modului de producție burghez în țările române.

Cel de al doilea aspect al concepțiilor sociale ale celor doi exponenți ai marxismului românesc vizează specificitatea interacțiunii dintre modurile de producție care formează economia țării după 1848. C. D.-Gherea, pornind de la rolul determinant al capitalismului apusean în declanșarea revoluției burgheze și slaba dezvoltare a relațiilor de producție burgheze

[8] *Ibidem*, p. 19—20.
[9] *Ibidem*, p. 161.
[10] *Ibidem*, p. 162.
[11] *Ibidem*, p. 162.

în interiorul țării, definește societatea românească ca formațiune neoiobăgistă, care nu era nici feudală, nici capitalistă. Trăsăturile fundamentale ale neoiobăgiei sînt relațiile de producție neoiobăgiste și contradicția dintre acestea și suprastructura politică burgheză. În ceea ce privește baza economică, punctul de vedere gherist oscilează între definirea ei ca economie neoiobăgistă, sau de tip capitalist.

În *Ce vor socialiștii români* (1886), economia țării este definită ca economie de tip capitalist, cu caracter determinant agrar. Cele trei forme de relații de producție, darea pămîntului în parte, închirierea pămîntului pentru bani și exploatarea marii proprietăți cu forță de muncă salariată, sînt considerate raporturi dintre burghezia rurală și țărănime. În această lucrare nu este încă realizată distincția între existența mai multor moduri de producere în economie, însă credem că exploatarea agricolă pe baza dării pămîntului în parte nu constituia o formă de exploatare capitalistă, pentru că, așa cum observă și autorul, țăranul era proprietar al mijloacelor de producție. Considerăm că, pornind de la analiza acestei forme de producție, Gherea a formulat ulterior teoria neoiobăgismului. Gherea însuși va recunoaște în *Neoiobăgia* limitele teoretice ale lucrării de mai sus, datorate influenței poporanismului, care „ocupa încă un loc destul de important în prima lucrare socialistă marxistă română, *Ce vor socialiștii români*, și anume în partea care tratează problema agrară" [12].

În *Post-scriptum sau cuvinte uitate* (1908) este prezentă ideea că România este o țară capitalistă înapoiată, a cărei dezvoltare are la bază acțiunea legii după care țările rămase în urmă intră în orbita țărilor capitaliste dezvoltate, iar ritmul mișcării și dezvoltării lor este determinat de acestea din urmă. Din perspectiva analizei pe care o întreprindem, această lege, deși neagă rolul determinant al elementelor interne în dinamica socială subliniază o particularitate a țărilor înapoiate, în sensul că „mișcarea lor și toate manifestațiunile vieții lor sociale se fac de multe ori prin sărituri, prin zigzaguri, sînt sau par a fi anormale" [13]. Se relevă, astfel, caracterul contradictoriu și inegal al dezvoltării capitalismului în țările în care baza economică nu devenise, în totalitate, dominată de relația de capital. Pe parcurs, analiza socială se nuanțează, societatea românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea fiind înfățișată ca semicapitalistă, întrucît implantarea capitalismului era frînată de rămășițele feudale. Un alt aspect îl constituie acțiunea stimulatoare a instituțiilor burgheze în dezvoltarea relației de capital. Instituțiile politice nu sînt numai reflexul dezvoltării economice, ci „cînd o întocmire politico-socială e introdusă într-o societate înapoiată, această stare superioară de drept *tinde*, în măsura realizării ei, să influențeze și starea inferioară de fapt în sensul său, tinde s-o ridice pînă la ea" [14] (*s.n.*).

Problema elementului determinant în dinamica societății românești după 1848, a tipului relațiilor de producție care domină economia țării, capătă noi valențe în *Neoiobăgia* (1910). Este lucrarea prin care Gherea a încercat să stabilească raporturile de determinare și interdependență dintre modurile de producție care coexistau în economie. El face, în special,

[12] C. Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 4, p. 175.
[13] C. Dobrogeanu-Gherea, *Opere complete*, vol. 3, București, Edit. politică, 1977, p. 481.
[14] *Ibidem*, p. 501.

analiza sistemului relațiilor de producție din agricultură, principala ramură a economiei. Limitarea obiectului de studiu la relațiile de producție determinante din agricultură i-a permis autorului sublinierea unor elemente particulare ale bazei economice, dar, în același timp, a făcut să se impună atenției și o serie de întrebări rămase fără răspuns, întrucît n-au fost urmărite corelațiile dintre subsistemul relațiilor agricole și sistemul social în ansamblu.

Relațiile de producție dominante în agricultură, după 1848, subliniază C. D.-Gherea, erau relațiile neoiobăgiste, relații care nu erau nici feudale, nici capitaliste. Caracteristica de ansamblu a economiei a fost transformarea ei dintr-o economie naturală într-o economie de schimb. Asistăm astfel la declanșarea procesului de formare și generalizare a producției capitaliste. „Toate relațiile economice se revoluționează și, într-o țară înapoiată, începem să avem categorii economice, relații economice, ca și în țările capitaliste... Dar este o categorie economică, este o valoare care, devenind marfă, necesită mai cu seamă introducerea acelor instituții și acelor relații politice și juridice. Cum am văzut mai sus, *aceasta e marfa muncă, e forța de a munci a lucrătorului*" (*s.n.*). Subliniind faptul că formarea modului de producție capitalist este indisolubil legată de dezvoltarea producției capitaliste, și că în economia țării predomina starea de înapoiere a agriculturii, Gherea tinde să accentueze acest din urmă aspect în definirea neoiobăgiei. „După liberarea iobagilor și desființarea breslelor și corporațiilor, avem și noi, *în parte cel puțin*, aceeași prefacere a forței de muncă în marfă..., bineînțeles în orașe, pentru că *la sate, în fond raporturile au rămas în bună parte medievale*" [15] (s.n.).

Astfel, considerăm că elementul fundamental al concepției gheriste în definirea neoiobăgismului îl constituie faptul că forța de muncă din mediul rural nu a îmbrăcat forma salariată de tipul capitalismului clasic. Relațiile neoiobăgiste sînt relații „încărcate de felurite resturi feudale", țara noastră fiind pe atunci o țară înapoiată semicapitalistă" [16].

Analiza raporturilor neoiobăgiste urmărește cu precădere *numai un element* al unității dialectice dintre proprietarii de pămînt și țărănime. Sînt subliniate modificările țărănimii eliberate din iobăgie, dar care nu s-a transformat într-o categorie economico-socială de tip capitalist, analiza ocolind problema tipului de relație socială pe care o exprimă marea proprietate rurală. Textul lui Gherea definește relațiile de producție neoiobăgiste ca unitate neomogenă de elemente feudale și capitaliste (organizare economică „semifeudală"), trăsătură desprinsă din aceea că agricultura era „un regim economic agrar dublu, un regim extraordinar: pe de o parte capitalist, pe de alta iobăgist, un regim capitalisto-iobăgist" [17]. Deși rolul instituțiilor politice a fost acela de a accelera dezvoltarea capitalismului, „ceea ce a realizat însă împroprietărirea de la 1864 a fost un *organism economico-social hibrid*, absurd, monstruos, care nu era nici în folosul bine priceput al micii proprietăți, nici în al celei mari", constituindu-se un organism social caracterizat prin „instituțiile politico-sociale burgheze și relațiile de *producere semifeudale*; două stări sociale care nu numai nu

[15] *Ibidem*, p. 37—38.
[16] *Ibidem*, p. 39.
[17] *Ibidem*, p. 82.

concordă între ele, dar își sînt profund antagonice, se exclud una pe alta" [18] (s.n.). În acest sens sînt relevate o serie de aspecte care și-au găsit reflectarea în Legea din 1866 și exprimă conservarea elementelor feudale în agricultura țării: inalienabilitatea pămîntului, dijma, rușfeturile, zile de muncă, caracterul învoit al muncii.

Exploatarea neoiobăgistă se deosebește de cea feudală sau capitalistă prin poziția economică a celor două clase rurale. Înapoierea economică a țărănimii și puterea economică și politică a marii proprietăți au determinat particularitatea relațiilor neoiobăgiste de a împleti elemente burgheze cu cele feudale și de a crea astfel, pentru marea proprietate, „dulcele avantaj al muncii silite (adică așa zise învoite) fără dezavantajul vreunei obligații, servituți față de ea, și are din regimul capitalist absoluta libertate de exploatare a muncii, fără să îndure dezavantajul unei munci libere. În schimb, clasa muncitoare, țărănimea, în acest dublu regim are din iobăgie dezavantajul muncii silite, fără să aibă avantajele obligațiilor boierești față de ea, iar din regimul capitalist are dezavantajul unei libertăți nețărmuite de exploatare, fără să aibă avantajul unei adevărate libertăți a muncii" [19].

Elementul care exprimă relațiile capitaliste în agricultură este, la Gherea, existența relațiilor bănești, ca urmare a faptului că agricultura se introdusese în circuitul economiei de mărfuri. Din păcate, Gherea nu acordă o importanță prea mare acestor relații și le consideră numai ca forme capitaliste, dar care ar exprima un alt fond, o altă realitate socială. De aceea, neoiobăgia este „amestecul de formă capitalistă și de fond iobăgist", pentru că, deși „munca țăranului pentru boier se face tot pe bani, plătindu-i-se cu bucata... odată însă forma aceasta capitalistă stabilită, începe încărcarea ei cu un fond iobăgist" prin aceea că „intervine categoria învoielii, intervin întreaga legislație a muncii agrare și toate raporturile sociale iobăgiste izvorîte din aceasta și din relațiile economico-agrare, intervin munca silită, legarea de pămînt" [20]. Considerarea relațiilor bănești ca simple forme, precum și neexplicarea naturii sociale a marii proprietăți, care erau în fapt modalități de adaptare și supraviețuire a vechii clase boierești la noua societate ce tindea spre structurarea capitalistă, sînt *principalele limite ale concepției gheriste* asupra procesului trecerii de la economia naturală la o economie determinată de modul de producție burghez. Apariția relațiilor bănești în agricultură a fost începutul formării relației de capital, ca relație de schimb în condițiile în care economia, ca ansamblu, devenise o economie de marfă. Ritmul acestui proces, precum și pătrunderea capitalismului în producția agricolă a fost frînat de puternicele rămășițe feudale.

Un alt aspect care demonstrează caracterul neomogen al agriculturii acelei perioade este contradicția fundamentală a relațiilor agricole, cea dintre marea proprietate și proprietatea țărănească. Ea se manifesta prin aceea că „de o parte, țărănimea căuta să fie lăsată în pace, ca din peticul ei de pămînt, de multe ori inferior, să-și scoată subzistența sărăcăcioasă, chit că rămășița de vreme cîtă i-ar mai rămîne s-o închirieze boierului pe

[18] *Ibidem.*, p. 48 și 61.
[19] *Ibidem*, p. 82.
[20] *Ibidem*, p. 83 și 84.

bani gata. De altă parte, erau marii proprietari, care trebuiau să caute neapărat să capete îndărăt pe vechii lor iobagi; să capete îndărăt brațele de muncă pentru moșiile lor". Deși sensul dezvoltării sociale este necesitatea „desăvîrșirii dezvoltării capitalismului" [21], analiza contradicției îl conduce pe autor la sublinierea aspectelor iobăgiste în agricultură, a importanței elementelor conservatoare în menținerea unei agriculturi înapoiate și stagnante. Concepția gheristă nu reliefează faptul că această contradicție, specifică pentru agricultura României de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, era opoziția dintre elemente feudale, prezente în interiorul marii proprietăți și relațiile de producție burgheze. Criza acestei contradicții s-a manifestat în formele violente ale răscoalei din 1907, care a opus țărănimea, în ansamblul ei, marii proprietăți rurale.

Din concepția gheristă asupra neoiobăgiei se desprind *două idei* ce pot constitui elemente *pentru fundamentarea teoriei* existenței *economiei de tranziție*, a unei perioade de tranziție în trecerea de la feudalism la capitalism în țara noastră. *Prima idee* este cea a tipului relațiilor de producție din agricultură, faptul că relațiile neoiobăgiste, care reprezintă raporturile determinante ale producției agricole, sînt un amestec neomogen de elemente iobăgiste și capitaliste. „Neoiobăgia noastră consistă din două elemente: *unul economico-social — amestecul hibrid de capitalism și feudalism* — și altul politico-social — dezbrăcarea țărănimii de orice drepturi care sînt trecute, spre uz și abuz, claselor dominante" [22] (s.n.). Din analiza celor trei lucrări, prezentate mai sus, se desprinde și modalitatea de exprimare a raporturilor neoiobăgiste. Ca expresie a unității contradictorii dintre marea proprietate și proprietatea țărănească, neoiobăgia îmbracă, în principal, forma exploatării cu bucata a pămîntului, stabilită pe baza întocmelilor agricole dintre proprietar și țăran. Credem că se poate stabili o corespondență între acest sistem și *sistemul exploatării în parte a pămîntului*, analizat de K. Marx în *Capitalul*, care poate *„fi considerat ca o formă de tranziție de la forma primitivă a rentei la renta capitalistă"* deoarece dijmașul nu este capitalist „întrucît îi lipsește capitalul suficient", iar proprietarul funciar nu mai este feudal prin aceea că „partea pe care și-o scoate aici proprietarul funciar nu are forma pură a rentei" [23] (s.n.).

În cazul lucrului cu bucata, care domina agricultura țării noastre, țăranul învoit exploata pămîntul marelui proprietar cu mijloace de producție proprii, iar produsele erau împărțite între proprietarul funciar și țăran ca urmare a contractelor agricole.

Cealaltă idee în sprijinul existenței unor procese de tranziție în formarea capitalismului ca formațiune socială globală este *raportul care s-a stabilit între instituțiile politice și baza economică*. Datorită stadiului incipient al relației de capital în economia țării după 1848 și pînă la începutul secolului al XX-lea, Gherea subliniază influența activă, acțiunea directă a politicului în dinamizarea procesului dezvoltării modului de producție capitalist, a generalizării și transformării lui într-un mod de producție

---

[21] *Ibidem*, p. 53 și 39.

[22] *Ibidem*, p. 182.

[23] K. Marx, *Capitalul*, vol. 3, partea 2-a, București, ESPLP, 1955, p. 755.

determinant ce coexistă și interacționează cu alte moduri de producție. Așa cum am arătat cu altă ocazie *, această trăsătură a dezvoltării sociale constituie o caracteristică a perioadelor de tranziție.

Concepția socială a lui Lucrețiu Pătrășcanu cu privire la principalele relații de producție în trecerea la capitalism subliniază procesele care au dus la formarea unei economii burgheze în care coexistau mai multe moduri de producție. *Contradicția fundamentală* a agriculturii a fost cea dintre *moșierime și țărănime*, deosebită de cea proprie relațiilor burgheze, antagonismul dintre *burghezie și proletariatul rural*. Contradicția se manifesta prin aceea că, „pe de o parte, țăranul era legat în fapt și parțial prin lege de ogorul marelui proprietar și era supus, tot prin lege, la munca obligatorie, existînd toate relațiile iobage de producție... în același timp, exista proprietatea privată absolută și recunoașterea prin Constituție a libertății persoanei cu consecințele ei: libertatea de contractare și de strămutare. Se poate spune astfel că *în România se dezvoltase un sistem de semiiobăgie, a cărui esență consta într-un amestec de instituții capitaliste cu acelea ale iobăgiei*" [24] (s.n.).

În *Probleme de bază ale României*, L. Pătrășcanu arată că, „trăsătura cea mai caracteristică a satului românesc este, fără îndoială, locul deosebit de însemnat pe care îl ocupă proprietatea parcelară" [25], capitalul pătrunzînd în agricultura țării, în special după 1918, dar fără a reuși să înlăture rămășițele iobăgiste. Mai mult, capitalul în agricultură nu va juca același rol determinat pe care l-a impus în celelalte ramuri ale economiei. „În România formele exploatării capitaliste în agricultură sînt anterioare anului 1916. Deși numai o mică parte a marii proprietăți întrebuința muncă salariată, totuși, după 1907, capitalismul își deschide un drum mai larg în relațiile de muncă agricole". Deși „capitalismul a pătruns — și a pătruns adînc — în sectorul agricol al economiei românești... fără îndoială, nu poate fi vorba de *predominarea* formelor de exploatare capitaliste în agricultura românească, așa cum se întîmplă în industrie, transport, credit". Relațiile de producție agricole reprezentau „împletirea relațiilor de producție capitaliste cu relațiile de producție aparținînd trecutului precapitalist și care, la rîndul lor, își găsesc expresia în dijmă, în clacă, în rușfeturi, în învoieli de cu iarna, în contractele de muncă pentru pămînt. *Coexistența* în sectorul agricol a două forme de producție, aparținînd la două epoci istorice deosebite, aceasta dă trăsătura specifică care deosebește economia românească de economia țărilor capitaliste apusene" [26]. Adăugăm că, în cadrul acestei coexistențe care a dus la constituirea *amestecului neomogen* de relații de producție, elementele iobăgiste au fost predominante pînă la reforma din 1921.

Cele prezentate permit aprecierea conform căreia la Pătrășcanu este explicită ideea *tranziției în sectorul agricol*, perioadă în care relațiile dominante alcătuiau o unitate de elemente iobăgiste modificate și de relații burgheze.

---

* A se vedea Al. R. Florian, *Contribuții la problema genezei formațiunilor sociale*, în „Revista de filozofie" nr. 1/1981.

[24] L. Pătrășcanu, *Scrieri economice și social-politice 1925—1945*. București, Edit. politică, 1978, p. 39.

[25] L. Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, București, Edit. Soces, 1945, p. 90.

[26] *Ibidem*, p. 81—82, 96 și 97.

În ceea ce privește capitalul industrial, în perioada interbelică, el a fost principala relație de producție din mediul urban, constituindu-se chiar relații monopoliste. De aceea economia țării, în ansamblu, era o economie burgheză înapoiată, în care mai existau sectoare neburgheze. Astfel, cu toate că asistăm în al patrulea deceniu al acestui secol la „subordonarea diverselor domenii ale economiei industriale față de capitalul financiar", totuși, „nu poate fi vorba de indentitate între economia românească, considerată în totalitatea ei și economia țărilor imperialiste propriu-zise" [27].

O altă trăsătură specifică industriei noastre în primele decenii ale acestui secol este coexistența relațiilor de producție burgheze cu cele mic burgheze, caracterizată prin aceea că relațiile burgheze erau determinante, dar cele mic burgheze dominau sectorul industrial. „În structura actuală a României mica burghezie este, fără îndoială, elementul numeric precumpănitor... considerînd însă nu numai numărul lucrătorilor, ci și forța motrică întrebuințată, avem și mai evident caracterul meșteșugăresc al marii majorități a întreprinderilor industriale din România. Din cele 150 000 întreprinderi, numai 13 315 utilizau forța motrică" [28]. Contradicția care se manifestă în mod violent în industrie în această perioadă — sub forma crizei — este cea dintre capital și mica burghezie. Are loc procesul de subordonare și eliminare a micii burghezii, trăsătură caracteristică fazei industriale a dezvoltării capitalului. Mica întreprindere a continuat, în această perioadă, să se mențină și chiar să concureze forța capitalului, deși subordonată ei. „Dacă și la noi treptata și continua îngrădire a cîmpului de activitate a micii burghezii este o realitate, dacă asistăm aici, totodată, la puternice tendințe de a subordona mica întreprindere marelui capital, totuși chiar și în cazul industriei, lupta dintre fabrică și atelierul meșteșugăresc nu s-a terminat cu definitiva înfrîngere a celui din urmă, cu totala și absoluta lui încadrare, sub stăpînirea celui dintîi" [29].

Relațiile de producție din mediul urban alcătuiau o unitate neomogenă de relații, structurate de relațiile burgheze determinante. Pe ansamblul economiei a avut loc un proces treptat de trecere de la economia feudală la cea capitalistă, frînat de slăbiciunea capitalului și de resursele de supraviețuire ale marii proprietăți funciare.

Caracterul de tranziție al economiei se reflectă în sfera raporturilor de clasă, în formele violente ale luptei de clasă. Principala expresie a contradicțiilor economice ale acestei epoci a fost răscoala din 1907, care a opus ca forțe antagoniste marea proprietate și țărănimea în ansamblul ei. Cauza răscoalei a fost ascuțirea conflictului „între dezvoltarea forțelor de producție, încătușate de existența marii proprietăți (cea mai importantă rămășiță feudală), îngrădite de rămășițele iobăgiste și raporturile de proprietate". De aici, trăsătura ei principală, aceea că „*într-o societate în care capitalismul în domeniul agrar numai a pătruns, dar nu a modificat raporturile existente*, rămase sub povara atîtor rămășițe iobăgiste, în lupta pentru înlăturarea acestora... țărănimea în întregimea ei, de la chiaburime pînă la pălmaș, are interese comune" [30] (s.n.).

---

[27] *Ibidem*, p. 60 și 61.
[28] *Ibidem*, p. 135 și 136.
[29] *Ibidem*, p. 146.
[30] L. Pătrășcanu, *Un veac de frămîntări sociale*, p. 244 și 245.

Interacțiunea dintre baza economică și suprastructura politică se manifestă ca nonconcordanță, însă aceasta s-a datorat nivelului redus al dezvoltării capitalismului, căii reformiste prin care s-a generalizat capitalul, societatea în ansamblu fiind capitalistă. Din acest punct de vedere concepția lui Pătrășcanu se opune explicației gheriste care „era o analiză simplistă a influenței formelor introduse prin contactul cu apusul capitalist asupra fondului relațiilor economice, aici existente. Era insuficientă pentru că neglija sau subaprecia cercetarea tocmai a dezvoltării capitaliste a României, dezvoltare normală, chiar dacă înceată. A existat, fără îndoială, o lipsă de concordanță între « fond » și « formă », dar aceasta nu se datora neoiobăgiei, adică unui regim specific, propriu societății românești, ci slabei dezvoltări a capitalismului, ceea ce este cu totul altceva" [31].

L. Pătrășcanu subliniază în mod întemeiat faptul că revoluția burgheză a fost determinată de contradicțiile interne și stimulată de situația politică din apusul continentului; totuși, slaba dezvoltare a capitalismului în România, a celui industrial în special, a avut drept urmare, credem, existența unei perioade de tranziție de la feudalism la capitalism care a durat pînă în deceniul al doilea al secolului nostru și s-a caracterizat prin nonconcordanța relațiilor structurale cu baza economică neomogenă, contradictorie. In cadrul acestei unități, relațiile burgheze au devenit în mod treptat determinante pe ansamblul economiei.

Particularitatea relațiilor politice este surprinsă de Pătrășcanu prin analiza structurii sociale a blocului hegemonic. Clasa marilor proprietari funciari a avut capacitatea să-și conserve poziția economică de forță dominantă în agricultură prin *adaptarea* relațiilor de producție determinismului burghez, nu prin transformarea lor, ceea ce a dus la constituirea alianței dintre această clasă și burghezie, alianță între clase istorice deosebite. De aceea blocul hegemonic a reprezentat un *compromis* între forțele conservatoare, reacționare și burghezia în ascensiune. In ansamblu, politica blocului hegemonic a urmărit două direcții de funcționare: încurajarea dezvoltării capitaliste a țării concomitent cu apărarea intereselor marii proprietăți funciare. In aceste condiții, capitalismul se dezvoltă în România pe calea reformistă, a reformelor limitate în agricultură și lărgirea, cu precădere, a producției micii burghezii. Elocventă este, în acest sens, eșuarea politicii preconizate de A. I. Cuza și M. Kogălniceanu, reprezentanți ai capitalului industrial. Instituțiile politice ale acestei perioade sînt instituții ale tranziției, întrucît „transformările pe care forțele revoluționare n-au reușit să le impună de jos în sus, prin mijloace adecvate și, mai ales, radicale, și-au găsit începuturile de realizare de sus în jos, pe calea domoală a reformelor și în atmosfera călduță și blajină a compromisului, intervenit între oamenii vechiului și noului regim" [32]. Asistăm la polarizarea forțelor politice, conturîndu-se, pe de o parte, *„comunitatea de interese economice*

[31] L. Pătrășcanu, *Probleme de bază ale României*, p. 264 și 265.

[32] L. Pătrășcanu. *Un veac de frămîntări sociale*, p. 174.

a marii proprietăți feudale și a burgheziei liberale, ultima reprezentînd capitalul comercial și cămătăresc", comunitate care oferă explicația *„coaliției monstruoase, precum și a îndîrjirii cu care liberalii au sprijinit pe marii proprietari împotriva țărănimii*", iar pe de altă parte, categoria burgheziei *„care reprezenta începuturile capitalismului în România, tocmai sub forma desfășurării capitalului industrial"* și care *„nu numai că nu putea privi ca legitimă menținerea marii proprietăți și a regimului iobag, dar își dădea seama că dezvoltarea României era legată de îngrădirea celei dintîi și distrugerea celui din urmă"* [33].

Elementele analizate mai sus din opera celor doi exponenți ai marxismului românesc pot alcătui o primă încercare în formularea ipotezei existenței în țara noastră, în a doua jumătate a secolului trecut și la începutul secolului al XX-lea, a unei formațiuni sociale care depășise orînduirea feudală, fără ca societatea capitalistă, ca globalitate, să fie structurată. A existat o perioadă intermediară, de tranziție în procesul trecerii de la feudalism la capitalism, caracterizată prin : 1) existența unei baze economice neomogene, dominată de contradicția dintre rămășițele feudale și relația de capital în ascensiune ; 2) lupta de clasă care gravita în jurul opoziției dintre marea proprietate conservatoare, pe de o parte, mica burghezie și elemente ale burgheziei pe de altă parte ; 3) nonconcordanța dintre baza economică și suprastructura politică, ceea ce a determinat o structură sistemică neomogenă ; 4) influența activă, stimularea dezvoltării relațiilor de producție capitaliste de către instituțiile regimului politic.

Ideea tranziției apare la Lucrețiu Pătrășcanu în sublinierea aspectelor fundamentale de după 1848—1866, cînd s-a creat un „regim care în bună parte este cel în ființă pînă la izbucnirea războiului" și care *„poartă pecetea unui amestec hibrid de resturi feudale și instituții burghezo-capitaliste"*. Acest organism este „născut din împletirea unor forme și fonduri deosebite, tocmai pentru că n-a fost creația anului 1848 și a forțelor populare revoluționare de atunci" [34] (s.n.).

Sensul evoluției societății a fost generalizarea relațiilor capitaliste, transformarea lor în raporturi determinante în toate subsistemele sociale și la nivelul totalității sociale. Analizele lui Gherea și Pătrășcanu subliniază ideea tranziției ca ansamblu al acumulărilor cantitative și al modificărilor calitative ale instituțiilor și relațiilor sociale în sensul constituirii realității sociale determinate de rezolvarea contradicției fundamentale.

In procesul trecerii de la o formațiune socială la alta, revoluția este momentul discontinuității, al ruperii echilibrului funcțional al vechii societăți și instaurarea regimului politic necesar articulării noului echilibru. Tranziția realizează continuitatea istorică prin aceea că apariția, consolidarea și dominarea noilor relații sociale în diversitatea subansamblurilor sociale este coexistentă cu transformarea celor vechi, cu tendința acestora de supraviețuire prin adaptarea la noul mecanism social.

---

[33] *Ibidem*, p. 221 și 224.

[34] *Ibidem*, p. 175.

OPINII DESPRE CĂRȚI

Ion Banu

În obiectiv: **FILOSOFIA ELENISMULUI CA ETICĂ**

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1980, 246 p.

FILOZOFIA ELENISMULUI CA ETICĂ

DE

STELIAN STOICA

Filozofia antică a reprezentat, în ultimele trei decenii, pentru profesorul universitar Ion Banu un obiect predilect de analiză. Urmarea unor asemenea asidue preocupări sînt numeroase studii și lucrări de anvergură. De curînd, cititorilor săi le-a fost oferită o nouă carte a sa : *Filosofia elenismului ca etică.*

Motivele care au determinat inițierea unei analize atît de ample și dificile sînt relatate pe larg în „Avertismentul" din „Preliminariile" lucrării. Noi vom reține atenția cititorului doar asupra unui singur motiv : „În chip nefast, s-au ancorat adînc în conștiința istoriografică bilanțurile integral sau aproape integral negativiste referitoare la elenism, printr-o inventariere care ține socoteală mai degrabă de pierderi, decît de profituri, ca pentru a legitima « falimentul » medieval de mai tîrziu. Sîntem predispuși să privim depreciativ elenismul, pentru că-l judecăm pătrunși și noi de criteriile lui Platon și Aristotel, care, sigur, i-ar fi condamnat existența socială și cugetarea în numele valorilor de *polis* și *politeia*, în numele abstracțiilor metafizicii, al științei ca știință despre universal, al ierarhiei care face din etică o aplicație a filozofiei prime, din practică un discipol al teoriei, din individ nu mai mult decît un purtător al socialității" (p. 5).

Judecățile de mai sus — care fac dovada unei neobișnuite forțe de sinteză — reprezintă oare un reproș adus filozofiei clasice grecești? Ne îndoim. Mai degrabă înclinăm a crede că ne aflăm în prezența unor oportune și riguroase considerații. Din acest punct de vedere, distanța care

separă filozofia clasică greacă de cea elenistă, în pofida succesiunii lor în timp, este de ordinul extremelor : Socrate, Platon și Aristotel au tins să epuizeze afectiv și comprehensiv valențele unei episteme centrate pe universal — acel dat transfigurat (polisul) în care diferențierea nu se petrece sub tutela *destinului*. Acesta din urmă e propriu numai omului concret, ființei pentru care aspirația către universal face gloria avatarurilor unui complex ce emerge pe influxul obsesiv al complicității dintre certitudine și grandoare. Dar, cînd certitudinea se volatilizează, grandorii nu-i rămîne decît să se restituie sieși într-o manieră sublimată și lipsită de vocația oricărei complicități. Principiul unor asemenea restituiri nu este decît reflexul ivirii unei realități existențiale capabile să instaureze — elaborînd în faliile de profunzime ale mentalității — scheme operatorii adecvate și care, în contextul informațional dat, anunță actul de cristalizare și extensie al unei episteme dintr-o „epocă ce ruinează marile puncte de sprijin moral, cu caracter exterior, transindividual, — *pòlis*, religie civică — și cufundă în nesiguranță pe cele « terre à terre » — onoruri publice, opulență, putere — îndeamnă pe om să se bizuie mai mult pe sine, generează prin compensație un mai riguros reazem lăuntric în capacitatea de rezistență morală. Niciodată în istorie nu fusese încă omul grec în asemenea măsură privat de auxiliare externe și pus în fața alternativei : ori e în stare să se bizuie pe resursele personale proprii, ori piere" (p. 15).

În aspra alternativă impusă omului de către realitatea existențială elenistică se întrevăd debuturile unor transformări și replămădiri ce în final au „determinat redimensionarea întregului dispozitiv filosofic al epocii. O redimensionare în sens manifest antropocentric cu caracter etico-pragmatist și rezultate individualizante" (p. 234).

Desigur, ar merita să se discute dacă factura etico-pragmatică alcătuiește trăsătura definitorie a filozofiei la care ne raportăm. Este ordinea de idei în care presupunem că o filozofie a salvării, cum e cea elenistică, deși incumbă utilul, pragmaticul, se relevă totuși ca fiind centrată pe constanta unor superioare elevații. Epicureismul, stoicismul, și scepticismul — adică, principalele orientări prin care s-a durat spiritul filozofic al elenismului — constituie, în accepțiunea menționată, o dovadă peremptorie. Nu este însă mai puțin adevărat că profesorul Ion Banu detaliază și nuanțează cu finețe trăsăturile caracteristice ale dominantei etico-pragmatice. Se prefigurează, astfel, o continuă corespondență — prospectivă și retrospectivă — cu modulațiile condiției umane din epocă, cu idealuri și trăiri, prin care se conferă dominantei etico-pragmatice o anume structură epistemică și care este reflectată ca atare de filozofia elenistică. Încît, nu poate fi vorba de un pragmatism luat în viziunea eticilor moderne și contemporane, ci, mai degrabă de o „propensie lăuntrică antedeliberativă, în direcția reflecției pragmatice" (p. 160). Sînt împrejurările în care „filozofia funcționează acum ca *terapie*, ca învățătură destinată să ajute pe om să suporte mai ușor necazurile, să-l tămăduiască la nevoie de rănile morale pricinuite de acestea" (p. 163). Iată de ce, cum se observă cu îndreptățire, „Boethius n-a bănuit că titlul cărții sale *De Consolatione Philosophiae*, care, în traducere liberă, vrea să spună « consolarea prin filosofie » era în fond *post-scriptum*-ul unei întregi epoci de scriitură filosofică" (p. 165).

★

Concluzia potrivit căreia, odată cu intervenția elenismului, asistăm la o profundă transformare a dispozitivului filozofic, dă autorului posibilitatea să reconsidere, într-o concepție proprie și integratoare, epicureismul, stoicismul și scepticismul. Aceste reconsiderări — ce ocupă, în calitate de capitole, aproximativ jumătate din economia lucrării — nu sînt privite în sine : ele țin cont de ambianța culturală a epocii, de realizările științifice, tehnice și artistice. Se impune ca edificatoare și plină de discernămînt, în acest sens, următoarea constatare : „o reorientare de adîncime în spiritualitatea timpului determină *separarea* științelor particulare de filosofie, pas următor celui care, în secolul clasicismului, instituise *distincția* dintre ele. Separarea se concretizează în delimitarea unor științe particulare una de alta — act de mare însemnătate practică — dar importanță primordială are faptul teoretic în virtutea căruia se afirmă ca atare « științificul », un « științific » ce nu se mai simte obligat ca, în vederea autentificării sale, să se pună sub protecția filosoficului" (p. 18).

Emanciparea științelor particulare de sub tutela filozofiei n-a condus la crearea unor raporturi de ostilitate sau indiferență (exceptînd poate scepticismul) între filozofie și știință. Prima, nu numai că și-a păstrat și cultivat interesul pentru știință, dar a încercat să facă din ultima — în ambianța proiectării sale manifest antropocentriste — un important instrument de acțiune în efortul de elaborare a strategiilor de viață. Altfel spus, științele vor fi apreciate de către reprezentanții filozofiei eleniste, funcție de gradul de utilitate pe care îl reprezintă pentru dobîndirea fericirii personale. De pildă, conform lui Epicur, cunoașterea sistemului atomist oferă omului șansa de a avea o imagine „izbăvitoare" asupra lumii, iar studiu, naturii garantează putința de a-și procura plăceri autentice. În felul acesta epicureismul „face ca natura să vorbească omenește ; face ca omul să simtă drept supremă desfătare faptul că e natură. Atomismul său ateu are cu preeminență o semnificație etică antropologică și nu « fizică ». În sistemul său, semnificațiile naturii sînt decise de uman, pentru că omul este motivat ca « natural ». Conceptul de natură este desemnat ca susținător al întregului edificiu teoretic" (p. 74).

Într-un mod similar, deși într-o altă perspectivă, stoicismul preocupat de « rosturile » existenței umane (considerînd drept de la sine înțeles că existența are un rost) va privi întreaga natură sub raport a ceea ce, în ea, e *sens*, deci ordine. Fizica stoică este deci, la bază, o viziune proiectată asupra ordinei din cosmos și asupra surselor ordonatoare" (p. 83).

În ceea ce privește scepticismul — extrema de vîrf a filozofiei elenismului, — prin cultivarea îndoielii și a neîncrederii în știință, transformă incertitudinea în criteriu de reflexie asupra modului de a fi al ataraxiei. Dar, „în măsura în care, în primul plan, se instalează preocuparea privind conduita în viață, în dauna pasiunii pentru metafizică, fizică și logică, scepticul se întîlnește cu stoicul. Acesta din urmă prescrisese menționatelor discipline un statut de servitute, scepticul însă, mergînd mai departe, le refuză orice statut" (p. 134—135).

Refuzul scepticului învederează nu atît o poziție gnoseologică, cît mai degrabă una de factură etică : stă în puterea omului să refuze tot ceea ce nu-i inspiră încredere sau impietează asupra fericirii personale.

Epicureismul, ca și stoicismul, nu sînt nici ele străine de un asemenea refuz ; numai că obiectul refuzului lor nu cuprinde în sfera sa științele pe care, cum s-a arătat, le consideră utile în elaborarea strategiilor de viață.

Refuzul exprimat, în numele dobîndirii fericirii personale, atestă deja prezența unei individualități umane ce corespondează autonom cu lumea. Distincția dintre Eu și lume s-a produs. Individualitatea ce emerge pe valurile spațiului existențial elenistic are însă propria sa istorie. Acestei istorii, inedite și în felul ei insolite, prof. Ion Banu îi consacră un voluminos paragraf în ultimul capitol *(Sinteze)* al cărții sale.

Individualitatea umană, pînă acum, s-a ivit în istorie sub forma a două ipostaze : elenistică și modernă. Despre configurația ultimei, s-a scris mult în literatura de specialitate. În schimb, s-a discutat prea puțin despre individualitatea elenistică. Dealtfel, acesteia din urmă, nu i-a fost dat să dăinuie : feudalismul — prin formele sale de integrare și control social — avea s-o dezavueze și, în final, s-o lichideze. Se pare, însă, că nici individualitatea de tip modern nu este durabilă : ei îi urmează un nou tip de individualitate, propriu societăților lipsite de exploatare și asuprire. Deocamdată, ne aflăm însă la ora căutărilor și a unor mutații, asupra valorii cărora urmează să se pronunțe viitoarea noastră istorie socială. Aceste gînduri au fost inspirate de parcurgerea paragrafului menționat și unde individualitatea elenistică e privită atît sincronic cît și diacronic.

Individualitatea umană elenistică, arată prof. Ion Banu, este rezultatul unui îndelungat proces evolutiv care se originează — „în cadrul valenței de convergență a *univocității om-natură*" — în epoca filozofiei preclasice, cînd „omul e guvernat unidimensional de un principiu cu caracter general — suflet-aer la Anaximene, număr-armonie la pitagoreici, *logos* la Heraclit, *philia-neikos* la Empedocle — principiu în comprehensiunea căruia e absentă reflecția asupra specificității calitative a determinațiilor proprii umanului în raport cu restul universului" (p. 167).

Univocitatea om-natură este depășită în secolul lui Pericle, cînd în viața de cetate — în realitatea nemijlocită a *polis*-ului — individul se descoperă ca cetățean, devenind astfel conștient de drepturile și îndatoririle sale, de faptul că este subiectul și obiectul unei societăți prin care transpare umanul ca universal. Încît, „principiul aristotelic « știința are ca obiect numai universalul » este marca sub care circulă, în epocă, cugetările despre om și valoarea de om" (p. 168).

Exprimîndu-se prin universal, omul își conturează o dimensiune fundamentală ; dar, ceea ce rămîne totuși în umbră, sînt caracterele și instituirile proprii fiecărei individualități. Din acest punct de vedere, omul era supus unidimensionării prin intermediul raportului de biunivocitate dintre individual și universal, transpus în virtuțile cultivate prin legile cetății.

Îi va reveni elenismului meritul, date fiind împrejurările social-politice și morale în care s-a manifestat, de a depăși limitele individualității umane prin angajarea majoră a cugetării „în direcția *instaurării unei autentice filosofii a omului ca individualitate*" (p. 171). Iar, dincolo de cuge-

tarea propriu-zisă, transpare profilul individualității umane, forjat de către elenism. Ne referim la acel om pentru care autonomia, nostalgia însinguratei fericiri, libertatea personală (dublată de un acut resentiment față de societate) devin valori centrale. Este instanța în care „individualul ontologic în genere, cel uman cu atît mai mult, dobîndesc statut filosofic așa cum sînt, deci *esențial pline de accidente*. Filosofarea e destinată acum să procure individului fericire. Dat fiind că fiecare vrea fericirea în felul lui, demersul filosofic nu s-ar putea îndrepta spre țelul său, ignorînd particularitatea individului, accidentalitatea sa (cu condiția imperioasă a epurării acesteia de « rău »). Dobîndirea de către accident a tratamentului teoretic propriu esențialității e o mare inovație filosofică elenistică" (p. 180).

S-a vorbit mult în secolul trecut, altminteri ca și în vremea noastră, de contemporaneitatea unora dintre ideile gînditorilor elenistici. Nu mai departe, L. Lévy-Bruhl, în a sa *La Morale et la Science des mœurs* identifică surprinzătoare apropieri între stoici și gînditorii veacului al XVIII-lea, Nici prof. Ion Banu nu neagă prezența unor asemenea apropieri ; în plus, el recunoaște că puntea de unire a filozofiei elenistice cu filozofia contemporană, o alcătuiește, în principal, „critica unor raporturi sociale care ciuntesc omul, individualitatea sa" (p. 189). Iată de ce se consideră că e „frumoasă și actuală lecția stoicului : « de libertatea *lăuntrică* a omului nu poate dispune nimeni și nimic din afară ; nimeni altul, decît însuși individul, nu are vreun drept să statornicească în ce constă această libertate » (p. 187).

Totuși, dincolo de elementele comune implicate, între individualitatea umană elenistică și cea modernă, există, subliniază profesorul Ion Banu, fundamentale deosebiri : individualitatea modernă se definește prin dezvoltarea, în baza acțiunii eficiente, „a aptitudinilor particulare distinctive" în vreme ce individualitatea elenistică rămîne tributară și dominată (prin obsesia perfecțiunii înțeleptului) de absolut, respectiv, de „un ideal moral unic, sublim, către care, în principiu, ar putea să ducă oricare din conținuturile singularizate ale fiecăruia din subiecți, fără să-și piardă singularitatea, dar cu condiția să fi fost lucrate în spiritul celor bune, univoc bune, absolut bune. Un ideal comun către care s-ar ajunge deci, nu prin « reducerea » singularităților, ci prin supradimensionarea lor pînă la limita Absolutului" (p. 181).

Spațiul de care dispunem nu permite a ne extinde mai mult. Ne dăm seama că serii de teme au rămas în afara discuției noastre. Între altele, ne gîndim la remarcabilul comentariu făcut tratatului „Despre Sublim", și mai ales la paragrafele cripticei *Addende* unde autorul pune bazele unei noi condiții asupra modului de tratare a istoriei filozofiei. Ni s-a impus, însă, ca neîndoielnic faptul că lucrarea profesorului Ion Banu reprezintă nu o simplă și obișnuită disertație asupra gîndirii elenistice, ci un veritabil și strălucit experiment analitic în al cărui context istoria filozofiei și filozofia istoriei se regăsesc pe un orizont instrumentat de certitudine a unei temerare vocații.

Tudor Ghideanu

În obiectiv:

CONȘTIINȚA FILOSOFICĂ DE LA HUSSERL LA THEILHARD DE CHARDIN

IAȘI, EDIT. JUNIMEA, 1981, 258 p.

SENSURI ȘI ÎNTRUCHIPĂRI ALE CONȘTIINȚEI FILOZOFICE CONTEMPORANE

DE

ȘTEFAN AFLOROAEI

Gîndul filozofic, așa cum se anunță el timpului în care se cuprinde și pe care îl semnifică, poate fi supus judecății critice atît în forma sa deja constituită, cît și în însuși actul său de constituire. În primul caz, cugetarea filozofică se arată limpezită și condensată în soluții ori în tezele asumate de cugetător; cu fața întoarsă către lume, ea pare a se cuprinde pașnic în logica mai vastă a acesteia, sau în memoria culturală a timpului. În al doilea caz este vizat precumpănitor fundamentul de posibilitate al acelor viziuni ce stăruie în conștiința unei epoci și, totodată, exercițiul filozofic ca atare, logica în facere a acestuia. Actul critic-comprehensiv venit pe acest drum rămîne să deslușească *propriul conștiinței filozofice* întrupate în una ori alta dintre filozofiile veacului, conștiința de sine pe care o ascunde orice mare experiență de gîndire, acea întoarcere a spiritului asupra propriilor sale temeiuri și libertăți de creație.

Aflăm aici una din motivațiile chipului aparte în care cercetătorul ieșean Tudor Ghideanu vizează această influentă și ramificată filozofie nemarxistă a secolului care este *fenomenologia*, cît și bună parte din cugetarea contemporană raportată la aceasta. Recenta sa lucrare, întreținînd o intimitate de fond cu cea care a precedat-o (*Percepție și morală în fenomenologia franceză*, 1979), va beneficia de virtuțile hermeneutice ale unei deslușitoare intuiții: și anume, că structura logică imanentă raportului de primordialitate dintre principiile ontologice, este de natură să dea seama pentru sensul, fondul și implicațiile mai larg spiritual-istorice ale unei filozofii. Tudor Ghideanu urmărește, pentru început, orizontul semantic și relevanța ontologică pe care le poartă functorii logici *și*, *sau*, *nici*.

A condus către o asemenea cercetare și ceea ce autorul numește „strania vocație monistă" a filozofiei nemarxiste din secolul XX; căci radical în alt chip decît functorul logic *și*, functorul *nici* ascunde năzuința

obsesivă a configurării unui monism ontologic ce se vrea la adăpost de orice punere în chestiune. Nu mai puțin, „*criteriul opțiunii functoriale*" este cerut în deslușirea ipostazelor cugetului filozofic și prin acea corelativitate de profunzime prezentă între intenționalitatea umană și *Logos*-ul vizat; căci „gîndirea logică a omului și logica gîndită — va scrie, în acest sens, Tudor Ghideanu — își serbează cununia lor definitivă pe un teren de structurare invariantă care impune, în fața universului, *stilul uman de generalitate*, acea comunitate de *esențialitate* dintre om și lume care face posibile sensul, cunoașterea și acțiunea" (p. XII).

Deja prezentă în filozofiile cinice ori sceptice, logica „ninistă" (a lui „nici una, nici alta", sau a suspendării, *epoché*) se relevă autorului ca funciară întregii direcții fenomenologice de gîndire, cît și meditației existențialiste. Cu pătrundere este căutată geneza intenției de neutralitate ontologică (sau de depășire a oricărei disjuncții și dualități între entitățile primordiale) în însăși incoerența lumii umane, a unei „lumi dislocate"[1] care nu-și regăsește sensul de creație și ființare, sau îl află ca echivoc ori dat în numai forma negativității sale. Încît, ținînd de o ordine ontologică secundă și fără a avea un „nivel de ființare ontică", *nici* apare „ca o tentație a conștiinței de a-și epuiza posibilitățile" (XV). Dacă în planul rațiunii cunoscătoare „nici-nici" mai poate uneori trimite către o atitudine *neasumată încă*, sau către o cale ce necesită un *salt decisiv*, radical al conștiinței, situarea sa în planul ființei are o cu totul altă noimă; ontologic, intenționalitatea și reducția fenomenologică — purtătoare ale acestei structuri logice — vin cu suspendarea autarhiei entităților universale, cu impunerea primordialității *relației* dintre „naturi" diferite, cu indefinitul unor corelativități cărora le acordă o echivocitate de esență.

Cum se vor întruchipa aceste corolarii ale tezei „complicității" *de ființă*, originare, dintre subiectivitate și lume, în cugetarea lui Husserl, Heidegger, Sartre, Gaston Berger, Camus, Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne sau Teilhard de Chardin, ține într-o măsură privilegiată de avatarurile pe care le cunoaște conștiința filozofică în scrierile fiecăruia dintre ei.

★

Redeslușirea motivelor de fond ale meditațiilor cartesiene, pe de o parte, și ale cugetării bergsoniene, pe de altă parte, se dovedește de un real folos exegetic; această întreprindere vine — în economia scrierii lui Tudor Ghideanu — cu înțelegerea *sintezei* celor două ipostaze de răscruce ale filozofiei franceze, „prin operația catalizatoare a fenomenologiei lui Husserl" (p. XXVIII). Se știe, dealtfel, că invitat în febr. 1929, de către Societatea Franceză de Filosofie, Ed. Husserl va ține la Sorbona, în amfiteatrul Descartes, patru conferințe asupra „fenomenologiei transcendentale". Apărute în scrierea *Méditations Cartésiennes*, ele se deschid sub ideea: *Meditațiile lui Descartes, prototip al întoarcerii filozofice asupra sinelui însuși*; Husserl precizează că reflexia cartesiană transformă fenomenologia „într-un tip nou de filozofie transcendentală", ea putîndu-se aproape numi un „neo-cartesianism" ce dă întregului conținut doctrinal al cartesianis-

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, 1948, p. 205.

mului „o dezvoltare radicală" [2]. Contestînd însă îndoielii cartesiene putința transcenderii unei atitudini prefilozofice, lumești, Husserl consideră că ea, deși conduce la o sesizare mai riguroasă a lumii, se menține în interiorul unei *priviri* naturale prin care omul acceptă lumea așa cum o află [3].

Cum s-a scris însă cu multă îndreptățire, „oricît va nega Husserl înrudirea dintre *reducție* și îndoiala cartesiană, descrierea celei dintîi este esențial structurată ca asceză și ca libertate, așa după cum Descartes își caracterizase propria metodă" (p. 6). Nu mai puțin, arată T. Ghideanu, motivul prezenței unui sens al existenței — anunțat prin înseși actele cogito-ului —, cel al mijlocirii lumii prin *vedere*, sau al veșniciei sufletului, vor găsi în fenomenologie o albie prielnică resemnificării lor. Încît filozofia cartesiană rămîne să constituie solul privilegiat de continuitate și „radicalizare" a reflexiei întoarse „asupra sinelui însuși", dar și de diferențiere profundă, privind mai ales sensul de ființă și de întemeiere al lumii spirituale (p. 9—11).

Ca și Descartes ori Kant, Henri Bergson își conturează calea de accedere la ființă prin virtuțile unui principiu regăsit în profunzimea creatoare a conștiinței ; flux eterogen, spontan și pur calitativ, interioritatea dezvăluie — prin însuși acest chip al său — *durata*, ca fundament de universalitate al existenței. Ea este sesizată în temporalitatea proprie subiectivității noastre, ca schimbare și neistovită creație, concreteță calitativă și intuiție, interpenetrație și continuitate profundă a „multiplicității stărilor de conștiință".

Degajînd „comunitatea de teme pe care a dovedit-o coexistența istorică a filozofiei bergsoniene și a fenomenologiei", autorul afirmă cu justețe că între ele „se creează, necesar, un spațiu de apropieri și de distincții ce ne poate furniza intuirea unei noi geneze. Aidoma lui Husserl, Bergson concepe filozofia ca pe o cercetare serioasă, întinsă, dificilă, dezinteresată, răbdătoare, presupunînd în toate cazurile o perfectă docilitate față de real, și o absență veritabilă a oricărei idei preconcepute" (p. 20). Ceea ce însă pare să poarte o mai adîncă semnificație este — așa cum autorul sugerează — spațiul acelor *diferențe* ce scapă filiației ori comunicării nemijlocite între cele două doctrine, sau cel al posibilelor opoziții dintre ele. Și aceasta, întrucît, nu constituirea lor în detaliu este avută în vedere, ci deschiderile pe care potențial le-au purtat, „*pînza mijlocitoare* de reflecții și interogații", de intuiții inedite, ce „a putut prolifera mai mult în cultura franceză decît în altă parte" (p. 24). Adică, *chipul singular și ireductibil* în care s-a putut structura conștiința filozofică a unei întregi direcții de gîndire, atunci cînd matca generatoare păstrează, neistovite, însemnele unor mari viziuni asupra „sinelui nostru mai adînc" : cartesianismul și bergsonismul.

★

Meditația contemporană asupra *sensului ființei* pare să dețină un loc privilegiat în cîmpul întregii reflexii filozofice. Fenomenologia, cum pe drept se remarcă, „este chiar logica ființei, deoarece *sensul a ceea ce este*,

---

[2] Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. par G. Peiffer et Em. Levinas, Paris, J. Vrin, 1966, § 1.

[3] Edmond Husserl, *op. cit.*, § 11.

este în aparența sa... Principiul de bază al filozofiei lui Edmund Husserl rezidă în teza generală că *a fi înseamnă a avea un sens* și că ființa adevărată este „ființa pentru un subiect" (p. 26—27). Cum „stilul caracteristic al conștiinței" este *intenționalitatea (a se manifesta către*, a fi „întrețesută" cu lumea sau a fi *conștiință de ceva*), esența ei constă „*în puterea de a da un sens*" (p. 39). Intuiția de esență *(Wesenschau)* cît și reducția fenomenologică *(epoché)* vin cu privilegiul conștiinței ca radicalitate transcendentală sau putere constituantă, prin care este fondat tot ceea ce este vizat ori dat ca transcendență. Orice distincție, realitate sau ficțiune, rațiune sau lipsă de rațiune etc. își află ca unică sursă conștiința transcendentală, fără ca aceasta să subziste în maniera transcendentalului kantian [4].

Deși se acoperă cu nedefinitul unor reale antinomii (în problema genezei, în cea a temporalității conștiinței și a constituirii fenomenologice, a intersubiectivității, altului și a Istoriei etc.), gîndul intenționalității și al donării originare de sens va fi reluat în cele mai diverse chipuri, tocmai datorită neîncheiatei deschideri ontologice ce-i este inerentă.

Distanțîndu-se mult de fenomenologie, pentru a da o *Metafizică a profunzimilor (comprehensiunii Ființei)*, M. Heidegger mai păstrează după cum remarcă autorul, structura intențională a conștiinței, înlocuind *epoché* cu o tonalitate afectivă *(Angst)*, al cărei „corelat funciar" devine neantul (p. 98). Hermeneutica pe care o poartă ontologia heideggeriană a umanului va descoperi sensul ca articulîndu-se în proiectul existențial al *comprehensiunii*; astfel că „numai existentul uman..., consideră filozoful german, poate să fie cu sens sau fără sens" *(Sein und Zeit)*. O astfel de dezvăluire a sensului, cît și meditația asupra Logos-ului ce o însoțește, nu face din Heidegger, așa cum profund se argumentează, un filozof al subiectivității lipsite de premise, al fondării existențialului uman exclusiv prin structurile trăirii ori comprehensiunii noastre. Căci „coerența monistă la care face mereu apel Heidegger este indiscutabil una care nu hipostaziază umanul în detrimentul Ființei, după cum nici nu-l anihilează, ci îi caută dimpotrivă sensurile și reazimurile într-o relație ontologică absolută" (p. 105). Și aceasta, în înverșunarea sa de a umbla „pe calea înțelegerii modului funciar în care *ființa ca ființă poate să fie pentru oameni*" (p. 118).

Cu o evidentă diferență va fi pusă problema sensului, a rațiunii (fundamentului) sau a inteligibilității ființei în spațiul filozofiei franceze. Pentru J.-P. Sartre orice dialectică sau raționalitate se raportează fundamental la rațiunea în continuă facere a omului, rămînînd astfel, „totalizare a totalizărilor concrete operate printr-o multiplicitate de singularități totalizante" [5]. Din această perspectivă, filozoful francez va denunța „mitul" raționalității autarhice sau cel al dialecticii naturii, așa cum ar fi configurate acestea în filozofiile realiste ori materialiste ale ultimelor secole.

Sînt atent scrutate de către autor atitudinile filozofice afirmate de A. Camus, P. Ricoeur, M. Dufrenne, Theilhard de Chardin ș.a.

★

[4] Edmond Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1950. p. 189.
[5] Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 189.

Faptul real al potențării maxime a negației prin actele conștiinței sau prin structurile noastre „existențiale", a putut să apară, pentru anumite filozofii plecate din fenomenologie, drept semnul decisiv și neegalat al fenomenului spiritual. A fost privilegiată pe această cale acea dimensiune sau conduită *„magică"* a spiritului : de a modifica *nemijlocit și total* lumea lucrurilor reale, de a converti realul în ireal, prezența în absență, manifestînd în ireversibilul spontaneității sale, ca neantizare, „ființa" lucrului vizat. Analiza sartriană a emoțiilor sau a imaginarului, cît și a proiectului său de meontologie (ontologie a neființei, a neantului), vor aduce, astfel, în vecinătatea altor constante de reflexie, și această năzuință de comprehensiune a lumii magice a conștiinței. Și „tocmai pe această coordonată de irealitate a conștiinței, — precizează autorul — Sartre va încerca să contureze libertatea" (p. 128).

Un demers fundamental al conștiinței ce își caută rădăcinile în cartesianism rămîne, cum sesizează autorul, încercarea de *accedere la generalitate prin negație* (îndoială, reducție, refuz, revoltă, proiect nedefinit). Și aceasta, întrucît actul originar al negației aduce subiectivitatea ce îl manifestă, continuu la distanță de ea însăși, ca pură exterioritate ; iar proiectul exteriorității semnifică — pentru filozofiile ce îl redescoperă drept fundamental — atît transcenderea unei stări ce a fost atinsă și care amenință să devină esență opacă și inertă, cît și transcenderea singularității conștiinței către pluralitatea subiecților. Prin acest din urmă vector al negației proprii, proiectul singular devine proiect comunitar, sclavia proprie se face istorie (cum s-a spus, adîncindu-se un gînd hegelian [6]), iar „răul pe care îl încearcă un singur om devine ciumă colectivă" [7].

Dincolo de relevarea unor motive și teme filozofice constant reluate, a unei anumite structuri logice ce străpînește articulația lăuntrică a cugetării fenomenologice sau existențialiste, a stilului și sensului mai larg puse în prezență de acestea, exegeza dezvoltată de Tudor Ghideanu trimite permanent la acel *propriu de esență* al fiecărei experiențe filozofice supuse înțelegerii, la diferențe cu care acestea se inserează și răzbat în lumea valorilor teoretice ale veacului.

Adînca înțelegere a configurațiilor spiritului filozofic contemporan, cu o judecată suplă asupra acestora — făcută în temeiul unui simț profund al apropierii, dar și al antitezelor ce le marchează esențial, *Conștiința filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin* se înscrie ca o contribuție a cercetării istorico-filozofice de la noi în orizontul actualelor confruntări și dezvoltări teoretice.

[6] Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Ed. Nagel, Paris, 1966, p. 117.

[7] Albert Camus, *L'Homme revolté*, Gallimard, Paris, 1951, p. 36.

REPERE BIBLIOGRAFICE

LOGICA DE LA TEORIE LA APLICAȚII

Recentul volum, al VIII-lea, al *Problemelor de logică* (Edit. Academiei, 1981) oferă o culegere de studii de o elevată ținută științifică, structurată pe trei secțiuni care interesează deopotrivă pe logicieni, filosofi și oameni de știință: *logică și semantică, logica matematică și fundamentele matematicii; logica științei și aplicații ale logicii.*

Studiul Crizantemei Joja *Semantica nominalistă și semantica platoniciană* constată că problema clasică a universaliilor este repusă în semantica contemporană de orientare neopozitivistă, în care se înfruntă nominalismul cu platonismul. Concluzia autoarei, în consens cu a altor exegeți, este că semantica modernă își dezvăluie o nebănuită vocație spre ontologie.

În studiul *O particularitate semantică a termenilor singulari descriptivi ca temă comună la Arnauld și Pascal*, D. Stoianovici evidențiază unele aspecte puțin cunoscute din *Logica de la Port-Royal* cu privire la formele care le îmbracă în limbajul natural termenii singulari. Autorul stabilește o foarte interesantă comparație între poziția teoreticianului *Logicii de la Port-Royal*, Arnauld și cea a rafinatului gînditor și om de știință — Pascal.

Studiile grupate în secțiunea a doua ar merita un comentariu mai amplu, ceea ce ne propunem să întreprindem cu alt prilej, aici mărginindu-ne să le amintim: T. G. Ristea și Gh. G. Ristea semnează studiul *Produs direct de relații* în care se obțin rezultate utile pentru algebra relațiilor. C. Candiescu reușește o prezentare elegantă a calcului predicatelor de ordinul întîi în articolul *O sistematizare informală în calculul cu predicate de ordinul I.*

Un studiu interesant atît prin tema abordată cît și prin unele soluții originale este cel intitulat *Cadrul normativ și valoarea euristică a dualității logice* datorat lui P. Ioan.

M. Tîrnoveanu își continuă preocuparea de a formaliza unele teorii, de astădată axiologia, în studiul *Despre unele proprietăți ansambliste ale entităților axiologice fundamentale.*

Articolul lui M. Țurlea: *Fundamentele axiomatice ale teoriei mulțimilor contestate de „paradoxul lui Skolem"*, aduce o notă inedită asupra mult discutatei teoreme Löwenheim-Skolem, îndeosebi prin implicațiile logico-epistemologice pe care le relevă.

În secțiunea a treia S. Vieru întreprinde o nuanțată și instructivă analiză logică a conceptului de fapt istoric sub titlul: *Faptul istoric în perspectiva logicii: cîteva repere.* Studiul merită o atenție deosebită din partea istoricilor și istoriografilor întrucît reprezintă aplicarea aparatului semanticii moderne la investigarea unuia dintre principalele concepte din științele istorice.

Cornel Popa își propune, în studiul *Logica formală și conduita teologică*, să ofere un model logic al relației scop-mijloc-conduită rațională prin intermediul logicii modale.

Studiul de logică epistemică *Logica modală a evenimentelor*, semnat de I. I. Purica, ne oferă un model logico-topologic al evenimentelor din perspectiva experimentului din științele naturii.

Tendința trecerii de la abordarea structurală la cea organizațională integrativă manifestă tot mai pregnant în științele contemporane, îl determină pe F. Felecan să investigheze categoria de organizare în diversele ei corelații, în articolul intitulat *Categoria de organizare.*

★

În cele ce urmează vom stărui puțin — în măsura în care ne permite spațiul unei recenzii — asupra cîtorva dintre studiile din acest volum. Mai întîi ne vom referi la studiul lui C. Candiescu *Cîteva considerații semantice privind logica termenilor.* Subiectul dezbătut, arată autorul, nu este doar unul logico-semantic ci și unul logico-filosofic întrucît

privește și problema universaliilor. Corelația dintre termenii generali și cei singulari este studiată prin îmbinarea metodei istorice cu cea logică. Autorul remarcă faptul esențial că nu este vorba doar de o simplă diferență din punctul de vedere al gradului de generalitate, ci trebuie distinse aici: (1) din punct de vedere filozofic, două nivele diferite — *onticul* (domeniul individualelor) și *noeticul* (domeniul universaliilor); (2) din punct de vedere semantic, două tipuri de relații de semnificare; (3) din punct de vedere logic, două funcții fundamental distincte, ale termenilor în contexte propoziționale *(supositio* și *copulatio)*.

Analiza mult discutatei triade semantice (semn, înțeles, lucru) scoate în relief două tipuri de relații diadice implicate: R_1 — relația semnului cu înțelesul, R_2 — relația semnului cu obiectul. După C. Candiescu, ambiguitatea terminologică ce domnește în lucrările de specialitate determină confuzii conceptuale. Autorul ne oferă o comparație foarte minuțioasă a principalilor termeni semantici utilizați în literatura de specialitate din antichitate pînă astăzi, analizînd și traducerile lor posibile în limbile română, latină, engleză, germană. Din confruntarea diverselor poziții privind interpretarea lui R_1 și R_2, Candiescu distinge trei tipuri pe care le denumește: *semantică diadică, semantică triadică cu relații diadice, și semantică triadică cu relații triadice.*

Travaliul lui Candiescu în descifrarea și compararea critică a celor mai proeminente concepții semantice, de la antici și pînă la contemporani, este impresionant. În acest sens, lucrarea sa poate fi considerată ca o adevărată istorie a semanticii comparate, axată pe o temeinică cunoaștere a istoriei logicii și o fină exegeză a textelor. De notat analiza nuanțată făcută elementelor de semantică din lucrările stoicilor și comentatorilor operei Stagiritului — aspecte insuficient relevate în literatură. Aprecierile asupra semanticii termenilor (generali) din logica tradițională, pleacă de la constatarea existenței a două direcții de evoluție: cea *esențialistă* care consideră drept semnificație a termenilor generali gîndurile, și direcția *terministă*, pentru care lucrurile sînt semnificațiile termenilor. ,,Ambele — scrie autorul — au drept trăsătură comună conceperea termenilor generali în lumina celor singulari" (p. 33).

În raport cu aceste poziții, autorul susține poziția că numele proprii sînt semne ale lucrurilor, iar termenii generali sînt semne ale gîndurilor, altfel spus, numele proprii *exprimă* iar termenii generali *desemnează*. Teoria modernă a termenilor singulari pleacă de la triada fregeană: nume-sens-semnificație. În opoziție cu aceasta Russell și-a elaborat celebra *teorie a descripțiilor*. Analizînd soluția lui la problema valorii de adevăr a enunțului care conține o descripție definită vidă—soluție care constă în afirmarea falsității acestui enunț — C. Candiescu consideră, pe bună dreptate, că aceasta este de factură eliminativă și reprezintă unul dintre cele mai discutabile aspecte ale teoriei russelliene. Nici soluția lui Quine, care extinde procedeul eliminativ și la numele proprii, nu este mai puțin convențională și arbitrară. Analiza critică a interpretărilor logico-lingvistice (Searle, Strawson, Donnellan) evidențiază faptul că acestea sînt din punct de vedere logic inconsistente, din punct de vedere semantic nefondate, iar din punct de vedere filozofic false. Deși au meritul de a fi arătat inoperanța teoriei lui Russell în limbajul natural, ele au însă marele dezavantaj de a fi abordări subiectiviste și confuze.

Tratînd problema distincției dintre propozițiile singulare și cele generale, în cadrul logicii simbolice, autorul constată că se manifestă aici o poziție *eliminativă* de sorginte fregeană, bazată pe procedeul *dizolvării contextuale*. Relevînd faptul că distincția a apărut încă în logica scolastică, C. Candiescu face o constatare cu valoare de principiu metalogic extrem de important pentru orice tentativă de raportare a logicii moderne la cea tradițională, și anume: în logica simbolică se face mai întîi distincția între două tipuri de formule ale calculul predicatelor și abia după aceea, această distincție poate fi raportată la distincția dintre propozițiile singulare și cele generale din logica tradițională. ,,Compararea acestora și în general, a logicii clasice cu logica modernă, *nu poate fi efectuată* adecvat decît dacă nu se ține seama de măsura în care formulele cuantificate corespund sau nu propozițiilor categorice" (p. 50), Din păcate, nu toți logicienii și filosofii au înțeles acest lucru. Teza lui Frege care identifică judecata *A* cu implicația (x) (Sx → Px) este evident, inacceptabilă. ,,Dizolvarea contextuală sau «predicatizarea» apare tocmai datorită acestei «traduceri» inadecvate a propoziției *A* în logica simbolică. Ea comportă două aspecte conform celor două interpretări posibile ale formulei (x) (Sx → Px): (i) acei x care sînt S sînt P (x-ii care sînt S sînt P); (ii) pentru orice x, dacă x este S, atunci este P. Cele două interpretări sînt fundamental diferite. ,,Procedeul dizolvării contextuale sau predicatizării nu este altceva decît trecerea de la prima interpretare la cea de-a doua..." *(ibidem)*. Identificarea celor două interpretări înseamnă anularea deosebirii dintre substantiv și verb, dintre funcțiile descriptive și cele predicative, dintre formele nominale și cele propoziționale. Dizolvarea contextuală a fost extinsă de Russell și asupra propozițiilor singulare.

C. Candiescu califică argumentația lui Russell drept un sofism. „Dizolvarea contextuală aplicată propozițiilor categorice duce la negarea rolului de subiect al termenilor generali, a capacității lor denotative și odată cu aceasta, la respingerea teoriei tradiționale a numelor comune (Frege). Extinderea dizolvării contextuale duce la reducerea descripțiilor definite (Russell) și, în genere, a expresiilor singulare (Quine), la termenii generali și a funcției denotative la funcția predicativă" (p. 53).

Pe temeiul amplei analize efectuate, C. Candiescu conchide că logica privită în evoluția ei relevă o situație quasi-paradoxală: „... logica tradițională pune accent pe termenii generali, dar îi concepe mai degrabă în lumina celor singulari, logica modernă pune accent pe termenii singulari, dar îi fundamentează pe (dacă nu chiar îi reduce la) termeni generali" *(ibidem)*.

Un alt studiu asupra căruia dorim să zăbovim puțin este cel semnat de Crizantema Joja și intitulat *Orientări raționale în logica științei*, în secțiunea a III-a. Trăsătura caracteristică a filozofiei și logicii științei (nemarxiste) contemporane — apreciază autoarea — o constituie reîntoarcerea spre *istorism*. Această reîntoarcere are loc în cadrul unei vii discuții asupra esenței și definiției *istorismului* și asupra *raționalității* științei. După ce semnalează cele două mari orientări din cuprinsul neopozitivismului contemporan al ultimului sfert de veac — deschiderea spre raționalism și deschiderea spre ontologie — C. Joja întreprinde o succintă dar esențială critică a concepțiilor lui K. Popper și Th. Kuhn, doi dintre cei mai iluștri reprezentanți al logicii științei contemporane. Critica poziției lui Popper vizează în ultimă analiză două aspecte esențiale: anistorismul său și limitele concepției sale despre raționalitatea științei. Deși își autocaracterizează concepția ca teorie a creșterii, a dezvoltării cunoașterii bazate pe dezvoltarea științei, Popper se dovedește a fi un oponent al istorismului. Înlocuind teza verificabilității cu teza falsificabilității Popper s-a opus empirismului logic, dar viziunea sa — remarcă C. Joja — suferă de o dificultate serioasă și anume de neputința de a explica aspectele de stabilitate din evoluția științei, adică neputința de a surprinde tocmai simburele rațional al științei. Concepția lui Popper asupra raționalității se vrea un fel de *criticism*. „Acest *criticism* — arată C. Joja — pe care-l reclamă Popper și adepții săi este dogmatic, neconstructiv și rămîne, în ultimă instanță, la nivelul *empiric*" (p. 158). Concepția lui Kuhn asupra structurii revoluțiilor științifice, atît de mult dezbătută, este privită de asemenea critic, relevîndu-i-se cîteva dintre cele mai însemnate limite. Dintre acestea, cea mai frapantă este însăși modalitatea de concepere a esenței revoluției științifice: aceasta este absolut *discontinuă* și *necumulativă*. O asemenea poziție implică, evident, negarea progresului în știință (chiar dacă acest lucru nu este declarat). Remarcabilă ni se pare tentativa autoarei de a circumscrie notele definitorii ale raționalității. În continuare, autoarea trece în revistă principalele surse și premise ale logicii științei contemporane insistînd îndeosebi asupra lui W. Whewell, Ch. Peirce și J. Dewey, lucru necesar surprinderii noutății aduse de noul val de neopozitivism autointitulat fie „pozitivism", fie „noua filosofie a științei". El nu acceptă multe dintre pozițiile forte ale pozitivismului logic, îndeosebi în varianta empirismului logic, încercînd o apropiere serioasă de o poziție pe care am putea-o considera un fel de *realism* nu numai gnosologic, ci chiar în ontologie. C. Joja apreciază că reacția noului val exprimă în fond faptul esențial că nici o filosofie a științei nu poate face abstracție de postulatul corespondenței dintre structurile ontice și cele logice, dintre realitatea obiectivă și teoriile științifice. Două tendințe interrelate sînt evidente: „a) Dintr-o filosofie și o logică a *relațiilor* ea tinde să devină o filosofie și o logică a *conceptelor*. b) Dezvoltarea logicii și a filosofiei științei este marcată de inevitabile implicații și consecințe de ordin *metafizic*, care apar în mod din ce în ce mai explicit. Dar pe o treaptă nouă și într-un nou sens" (p. 176—177). Autoarea nu se limitează la pozițiile logicienilor și filosofilor științei ci consideră și pe cele ale unor reputați oameni de știință. Finalul studiului evidențiază apropierea tot mai pregnantă a logicii (nemarxiste) a științei de filosofia naturii — în fond, ontologie. „Logica științei, în ultimele două decenii, tinde să devină dintr-o metodologie aplicată la nivelul cunoașterii empirice, o disciplină complexă, avînd tangențe cu istoria gîndirii științifice, cu logica generală, cu epistemologia, cu semantica și cu metafizica" (p. 188). Dar, poate cel mai însemnat fapt este necesitatea extinderii raționalității și la procedeele inductive, inventive, euristice, creative. Raționalitatea intrinsecă progresului continuu al științei este o dimensiune esențială a devenirii științei umane; C. Joja face în acest sens o frumoasă pledoarie.

Ultimul studiu asupra căruia încercăm să stăruim, datorită actualității temei și a soluțiilor originale obținute, este cel al lui P. Bieltz intitulat *Logica alegerii și decizia socială*.

Dacă în elaborarea unui sistem formal al unei teorii logice și uneori chiar al unei teorii din științele naturii poziția filozofică și ideologică nu joacă un rol esențial, în elaborarea unui model logic al unei teorii din științele

socio-umane și îndeosebi, în interpretarea acestuia, poziția filosofică și ideologică joacă un rol preponderent.

Studiul lui P. Bieltz reprezintă o perfecționare și o reinterpretare a unui model logic al deciziei sociale elaborat de logicianul japonez Y. Murakami în lucrarea *Logic and Social Choice* *.

Independent de distincția — necesară din punct de vedere sociologic sau politologic — între decizia *individuală* și cea *socială*, în general, decizia socială poate fi considerată ca fiind o *ordonare* a preferințelor în raport cu alternativele posibile (vezi *op. cit.*, p. 3). Luînd în considerare — pentru simplificare — doar două alternative (exclusive) x și y, care vor apărea în decizia (alegerea) socială sub forma unor perechi ordonate $\langle x, y\rangle \neq \langle y, x\rangle$, un individ i poate lua următoarele decizii:

(i) $P_i(x, y) =$ „i preferă pe x lui y"
(ii) $P_i(y, x) =$ „i preferă pe y lui x"
(iii) $\sim P_i(x, y) \,\&\, \sim P_i(y, x) =$ „i nu preferă nici pe x lui y, nici pe y lui x".

P. Bieltz consideră că (iii), care înseamnă în fond *indiferența*, înseamnă tot o *decizie* pentru că ar reprezenta o atitudine, deci dacă în logica teoretică există indecidabilitate, în logica deciziei sociale aceasta nu există.

Decizia colectivă este (cum arată și Murakami), funcție de deciziile individuale: $P = \varphi(P, \ldots, P_n)$. Această formulă reprezintă forma generală a *funcției de decizie socială*. Funcția de decizie socială astfel concepută poate fi evident considerată ca o funcție de adevăr ternară care ia valorile „1" ≡ „pentru", „0" ≡ „împotrivă" și „1/2" ≡ „abținere". P. Bieltz ia în considerare și formalizează trei dintre cele mai frecvente specificări ale funcției de decizie socială: decizia prin majoritate simplă, decizia prin majoritate de 2/3 și decizia prin unanimitate. Asupra acestora sînt făcute considerații extrem de interesante. Se remarcă evidențierea faptului esențial că întrucît aceeași regulă de decizie poate avea efecte diferite în condiții diferite, în funcție de natura obiectului deciziei, rezultă că: „...elementele de bază ale unui model logic destinat analizei deciziei sociale nu pot fi interpretate arbitrar și, în plus, că stabilitatea exactă a particularităților formale ale funcțiilor de decizie socială are o mare importanță practică" (p. 225). Importantă ni se pare și constatarea, riguros demonstrată că, pentru a evita situațiile cînd deciziile prin majoritate de 2/3 și cele prin unanimitate nu sînt *imparțiale* cea mai adecvată cale este *regula luării deciziilor prin consens*, deoarece aceasta „... exclude orice posibilitate de constituire a unui subcolectiv... care să poată fi decisiv pentru întreg colectivul. În acest context apare și mai clară importanța propunerii românești ca în cadrul O.N.U. hotărîrile de mare însemnătate pentru viața internațională să fie adoptate prin regula consensului care are și meritul de a pune o stare de deplină egalitate pe toți membrii O.N.U. în luarea hotărîrilor de însemnătate majoră" (p. 225—226). În continuare, sînt reliefate proprietățile relației de *preferință* (ireflexivitate, simetrie și tranzitivitate), a relației de *indiferență* (reflexivitate, simetrie și tranzitivitate) apoi sînt subliniate două dintre limitele principale ale sistemului lui Y. Murakami. Prima variantă a sistemului acestuia are drept axiome ireflexivitatea, antisimetria (de fapt, asimetria) și tranzitivitatea preferinței. P. Biletz a demonstrat inconsistența acestui sistem, de aceea el propune un sistem cu 4 axiome: asimetria și tranzitivitatea preferinței, simetria și tranzitivitatea indiferenței. A doua limită a modelului lui Murakami este mai gravă, consideră P. Bieltz, ea constă în interpretarea eronată a sistemului pe baza unei pretinse echivalențe dintre acesta și un al doilea sistem propus care are ca axiome ireflexivitatea și tranzitivitatea preferinței și tranzitivitatea indiferenței.

P. Bieltz demonstrează consistența sistemului propus de el într-o manieră riguroasă.

Deosebirile dintre sistemul lui Murakami și cel propus de P. Bieltz reies clar. Avantajele sistemului elaborat de Bieltz este de asemenea evidentă. În concluzia studiului său P. Bieltz insistă asupra corelației necesare dintre condiția formală și cea materială a deciziei sociale, asupra particularităților funcțiilor de decizie socială, asupra particularităților sistemului decizional. Expunerea urmează îndeaproape în mod critic textul lui Murakami evidențiind limitele concepției logicianului japonez, limite de sorginte ideologică pe care P. Bieltz le combate cu argumente irefutabile.

Dintre interpretările eronate ale lui Murakami amintim pe cea mai importantă: definirea conceptului de democrație exclusiv în funcție de proprietățile formale ale funcției de decizie socială — și aceasta interpretată doar ca drept la vot. Or, funcțiile de decizie socială trebuiesc raportate la contextul concret, adică trebuie luată în considerare și condiția materială pentru că, în fond, ea întemeiază regula sau procedura de luare a deciziilor. În acest sens P. Bieltz arată că propunerea țării noastre de adoptare a *regulii consensului* ca procedură de luare a deciziilor a O.N.U., reprezintă o condiție a democratizării acestei organizații, întrucît această regulă

* Prima ediție publicată de Routledge & Kegan Paul, Ltd., London, 1968.

asigură egalitatea tuturor membrilor O.N.U., deci este cea mai democratică procedură de luare a deciziilor.

În concluzie, atît din punct de vedere formal cît și din punct de vedere material „... orice funcție de decizie socială este democratică dacă și numai dacă ea este logic consistentă cu fiecare din condițiile logice și ontologice prin care se definește conceptul de democrație" (p. 238).

★

Probleme de logică — vol. VIII constituie incontestabil înmănunchierea unor realizări de certă valoare din domeniul logicii românești contemporane.

Tematica abordată ni se învederează ca fiind orientată spre cel puțin trei tendințe interdependente:

1) tendința de a aprofunda problematica de bază a logicii teoretice cu mijloace noi, sau din punct de vedere inedit;

2) tendința de a ataca probleme de stringentă actualitate din cuprinsul logicii contemporane;

3) tendința tot mai accentuată spre aplicațiile logicii și, ceea ce ni se pare de o deosebită însemnătate, spre aplicațiile în domeniile științelor sociale.

Realizările logicienilor noștri în acest ultim domeniu credem că ar trebui să reprezinte pentru toți cei care activează în științele sociale, un imbold în vederea însușirii și aplicării în investigarea fenomenelor sociale și în elaborarea rezultatelor acestor investigații, a aparaturii logicii moderne.

Mircea Balaiș

VOCAȚIA FILOZOFICĂ A ARTEI*

Dintotdeauna, arta a constituit o tentație pentru meditația filozofică. De fapt, abordarea creației artistice de către filozofie a constituit mai întîi o *necesitate* și abia apoi o tentație. Unele teoretizări moderne dovedesc un orgoliu exagerat cînd sancționează — prea puțin nuanțat — estetica clasică, metafizică, pentru demersurile ei atît de abstracte în analiza fenomenelor artistice. Se uită, din păcate, cu ușurință că *primele* investigații fundamentale ale specificului artei, ale naturii ei, revin metafizicii. Fără conceptualizările întreprinse de Aristotel, Platon, Kant, Hegel — și în general fără estetica clasică germană a secolelor XVIII—XIX — sporul de concretizare adus de teoretizările moderne în sensul unei mai pronunțate apropieri de opera de artă propriu-zisă, ar fi fost pus în dificultate. Adevărul este că estetica modernă și-a putut instaura nuanțările, modelările concrete, pe edificiul unei specificități deja cunoscută — în linii generale — a artei. Or, această cunoaștere *primă* revenise inevitabil tocmai esteticii metafizice, cu o deosebit de pronunțată *acuitate* filozofică. Firește, abordarea artei necesar abstractă — în sens speculativ — din perspectiva filozofiei, și arta ca *tentație* pentru filozofie, nu sînt ipostaze care să nu se întîlnească, să nu se suprapună, însă există aci o nuanță ce ne îndeamnă să nu le confundăm, totuși, la modul absolut. Arta ca *tentație* pentru meditația filozofică este — în ciuda aparențelor — o întreprindere relativ modernă, după ce metafizica trudise din greu, greșind adesea, dar defrișînd terenul să afle *ce este* arta. Abia după ce cunoașterea a ajuns cît de cît — pe o cale imanent conceptuală — la adevărul *ce este* arta, s-a putut vedea că între creația artistică și meditația filozofică există surprinzătoare înrudiri, dincolo de ceea ce le deosebea. Tot investigînd arta, filozofia și-a descoperit un *aliat*. Și a început să se contureze tot mai insistent ideea *vocației filozofice a artei*.

Ei bine, tocmai acestei idei i-a acordat Al. Tănase o atenție deosebită în cartea sa *Eseuri de filozofie a literaturii și artei*. Variată ca problematică, lucrarea întreprinde incursiuni eseistice în arta fantastică, în destinul artei din perspectiva civilizației contemporane, în simbolistica unor capodopere ale literaturii și muzicii, analizează multiplu perenitatea unor valori ale artei și culturii românești. Ca în orice culegere de studii, diversitatea abordării problematice nu poate fi ocolită. Autorul a reușit să confere, însă, coerență tematică lucrării sale, aducînd în prim plan, ori de cîte ori s-a ivit prilejul, ideea vocației filozofice a artei.

Alexandru Tănase posedă virtutea respirației culturale de amplitudine. Apetitul său intelectual, fluent, în permanentă stare de veghe, este nestins. Lectura lucrării e profitabilă pentru fervoarea corelațiilor artei, al căror evantai autorul îl reliefează neîncetat. Cunoscător avizat îndeosebi al creațiilor muzicale, Al. Tănase reușește nu o dată să se apropie în chip adecvat de marile simboluri artistice, explorîndu-le fața ascunsă, surprinzînd nuanțe ce scapă observației obișnuite.

* Al. Tănase, *Eseuri de filosofia literaturii și artei*, București, Edit. Eminescu, 1980, 267 p.

Generozitatea unui spirit cultivat, de autentică mobilitate culturală, comportă, însă — în eseurile la care ne referim — un dublu risc: al *prolixității informative* și al *patetismului stilistic*. Este o observație pe care n-am putut-o evita. Al. Tănase aglomerează trimiterile la teoreticieni, opere, artiști, stabilește asociații complicate, de o asemenea manieră încît estompează prea mult propria-i opinie într-o problemă sau alta, sub presiunea complicatului bagaj informativ. Iar admirația, starea sa contemplativă ia într-o serie de pagini calea unei seducții patetice, ce răzbate în stilul înflorit, nițel sentimentalizat, bogat în adjective. Am spune, un gen de liricizare a limbajului conceptual. Firește, incursiunea eseistică solicită prin propria-i natură o cromatică mai accentuată a stilului. Eseul este, totuși, *teorie* și undeva „răceala" deliberării conceptuale trebuie să țină *cumpăna* pentru a evita riscul înduioșării stilistice. Din păcate, nu puțini autori tentați astăzi de eseu devin fără să-și dea seama prizonieri ai unui „baroc" problematic, din perspectiva căruia cromatica acută a ideilor alunecă treptat spre tremolo sentimental.

Dar să revenim la problema esențială a lucrării. Al. Tănase analizează cu un deosebit simț al nuanțelor punțile de legătură între artă și filozofie. Nu e vorba însă — arată cu drept cuvînt autorul — de conexiuni exterioare, ci de „o acută nevoie reciprocă de interpretare și legitimare a artei de filozofie și a filozofiei de artă, pe temeiul mai general al dialogului și solidarizării valorilor, al mobilității și înnoirilor civilizației" (p. 6). Fertilă ni s-a părut mai ales sublinierea înrudirii artei cu filozofia din perspectiva comunei lor vocații *totalizatoare*. Într-adevăr, atît arta cît și filozofia au un spirit universalist tocmai în sensul nimbului lor totalizator, al trimiterilor la maximalizarea ideatică a corelațiilor umane. Al. Tănase explorează abundent această problemă, punînd totdeauna în relief resursele umanizatoare prin artă și filozofie, provenind din vocația lor totalizatoare.

Una din ideile la care autorul ține în chip deosebit — privind înrudirea dintre artă și filozofie — este aceea a filozofiei ca „poiesis". Ideea nu este nouă, desigur, și în ultimele decenii ea a fost speculată mai ales cu privire la originalitatea filozofiei lui Blaga. Al. Tănase însuși a analizat în cartea sa despre opera lui Blaga, cu lux de amănunte, această idee. Fără a repeta cele spuse acolo, autorul revine, de fapt, asupra problemei în lucrarea de acum. Și se cuvine să recunoaștem lui Al. Tănase o contribuție de finețe — și în cartea dedicată lui Blaga și în volumul de eseuri ce constituie obiectul comentariului nostru — cu privire la vocația filozofică a artei și virtutea filozofiei ca „poiesis". În ce ne privește, păstrăm, însă, o anumită rezervă față de entuziasmul autorului cînd consideră că apropierea dintre filozofie și artă decurge și „din faptul că o caracteristică esențială a filozofiei însăși este tocmai *spiritul artistic*, aura poetică a gîndului filozofic — chiar cînd acesta e pe deplin maturizat și se află într-un dialog fertil cu știința — ceea ce conferă filozofiei și calitatea de a fi prezentă într-un fel sau altul în toate formele de artă" (p. 13—14). Ce este „artistic", „aură poetică" în gîndul filozofic kantian, de pildă? Ori în cel hegelian? Ariditatea — sau pentru a ne exprima mai puțin șocant — cristalina răceală conceptuală a criticismului kantian, exclude cu desăvîrșire „aura poetică", „artisticitatea" variatelor ipostaze ale „criticii rațiunii", chiar și atunci cînd e vorba de „analitica frumosului". Spiritul *artistic*, oricît de universalist, de totalizator — filieră de-a lungul căreia se asociază cu filozofia — este, totuși, o emanație a fanteziei unde mișună fantasmele metaforelor ce *re-constituie* abstractul *în* concret. Filozofia *de-constituie*, însă, eliminînd concretul *din* abstract, „aura poetică" nefiind aci decît divagație *incidentală*. Tot subliniind apropierile dintre filozofie și artă — reale, multiple — Al. Tănase uită, la un moment dat, să se mai oprească, riscînd o identificare a specificității domeniilor.

Un interesant expozeu cu privire la cooperarea dintre artă și filozofie, întreprinde autorul în perspectiva universului spiritual al civilizației comuniste. Dar și aici, entuziasmul autorului se dovedește prea generos, lăsînd să-și facă loc o notă a exagerării: „Cooperarea dintre filozofie și artă în reconstrucția universului uman al viitoarei civilizații comuniste va crea o situație nouă în care, la scară socială, atît în *plan orizontal*, al cuprinderii tuturor zonelor vieții sociale, cît și *în plan vertical*, ca adîncire și intensitate a faptelor omenești, filozofia materialist dialectică va deveni o stare permanentă de poiesis și *Weltanschauung* pentru fiecare om, iar arta își va adînci orizontul etic, social și filozofic pînă la a deveni ea însăși un *stil de viață*, viața însăși transformîndu-se într-o *formă de artă*" (p. 12). Ceea ce am reproșa — înainte de toate — acestei „prognoze" pe termen lung, mult prea lung, este orgoliul certitudinii absolute și din această pricină, credem, cam nerealist: *fiecare* om va fi *așa* și nu altfel. În numeroase lucrări de filozofie marxistă încă se întîlnesc formule de rutină ce fac risipă de previziuni prea sigure de ele, tranșante cu privire la configurația personalității *fiecărui* individ al societății comuniste. S-a constituit în această privință un oarecare spirit divagant pe seama viitorului, ce ar putea fi mai riguros controlat de simțul realității. Căci una este să avem o atitudine *constructivă*, *favorabilă* față de

ideația viitorului comunist și alta să ne lansăm în prognoze individualizate la amănunt. Sînt două ipostaze ce s-ar cuveni mai frecvent distinse și nu substituite una prin cealaltă. În situația în speță, afirmația că în comunism viața însăși se va transforma „într-o *formă de artă*" nu-i mai mult decît o simplă seducție metaforică, în care să nu căutăm cine știe ce rigoare științifică. Arta — amintim unul din adevărurile elementare ale esteticii — se constituie *în plan imaginar*. Fără această structurare ideatică nu există creație artistică. Viața, însă, nu-i *doar* imaginație, fantezie, ci pulsație vie a realității însăși, a existenței *obiective*. Iar în comunism e de presupus că *ritmul obiectiv* al vieții se va intensifica. Nu cumva formula avansată de autorul la care ne referim suprapune sentimental și *indistinct* două forme de existență — ce comunică, firește, substanțial între ele — dar care se și diferențiază prin trăsături specifice? Indiferent de societatea la care ne raportăm, a identifica planul vieții cu al artei, înseamnă pînă la urmă instituirea unui fenomen de „parakalie", acea transpunere *tale quale* a structurilor estetice din ordinea realității în ordinea artei și invers, pe care Lucian Blaga o sancționa formulînd originala „lege a non-transponibilității". Dincolo de aceste posibile observații critice, analizele lui A. Tănase privind apropierile dintre artă și filozofie sînt penetrante, la obiect, pline de vervă intelectuală.

Un excelent și amplu eseu — cel mai realizat, poate, din volum — este cel consacrat de Al. Tănase triplei relații: subconștient, vis, artă fantastică. Valoarea eseului rezidă nu atît în noutatea ideilor avansate, cît în capacitatea lui de a depista dintr-o vastă literatură de specialitate nuanțele cele mai subtile ale problemei, autorul comentîndu-le și corelîndu-le cu suplețe și autentică înțelegere. Starea de veghe și subconștientul, fantasticul, miraculosul și feericul, fantasticul și absurdul, realismul fantastic și fantasticul de atmosferă, în sfîrșit fantasticul ca permanență umană — iată un evantai de ipostaze pe care Al. Tănase le asociază, ori le disociază, într-un frumos „joc" al dinamicii ideatice.

Partea a doua a lucrării, consacrată unor valori românești, se referă într-o mai mică măsură la problemele artei propriu-zise, accentul fiind pus în primul rînd pe o serie de ipostaze ale culturii și civilizației. Analize de finețe conțin aici mai ales eseurile consacrate sentimentului nemuririi în conștiința românească.

Intelectual cu disponibilități spirituale proteice — și poate din această pricină nu totdeauna suficient de selectiv —, autor neliniștit, neîncetat aplecat asupra rezonanțelor creative ale culturii, Al. Tănase a realizat în *Eseuri de filosofie a literaturii și artei* o carte incitantă, ce ar merita o atenție mai pronunțată.

Grigore Smeu

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

POZIȚIA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ȘI A STATULUI NOSTRU SOCIALIST FAȚĂ DE RELIGIE, BISERICĂ ȘI CREDINCIOȘI

1. OPOZIȚIA IREDUCTIBILĂ DINTRE CONCEPȚIA DESPRE LUME ȘI VIAȚĂ A PARTIDULUI NOSTRU ȘI CONCEPȚIILE RELIGIOASE

În concepția partidului nostru, fundamentată pe principiile materialismului dialectic și istoric, religia este înțeleasă ca un fenomen social-istoric care a apărut pe o anumită treaptă a dezvoltării societății și va dispare atunci cînd vor fi depășite toate condițiile obiective și subiective care au generat-o.

Eliberarea maselor de orice formă de înrobire și alienare spirituală, inclusiv de concepțiile religioase, înseamnă, în primul rînd, eliberarea societății de asuprire și exploatare, făurirea unor noi relații și structuri sociale, construirea socialismului și comunismului.

Odată cu desființarea proprietății capitaliste asupra mijloacelor de producție și dezvoltarea proprietății socialiste s-au creat în țara noastră *premisele obiective* ale dezalienării religioase, premise care se desăvîrșesc continuu în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. În anii revoluției și construcției socialiste, ca rezultat al noii existențe sociale, al dezvoltării și modernizării forțelor de producție, al perfecționării relațiilor de producție și sociale s-a format și se dezvoltă o nouă conștiință socială, *conștiința socialistă*, care, printre caracteristicile sale fundamentale, include și *dimensiunea laică, ateistă*. Transformările revoluționare care au loc în economie, învățămînt, știință și cultură, intensa activitate ideologică și cultural-educativă desfășurată de partid, promovarea consecventă a principiilor eticii și echității socialiste, a umanismului revoluționar au determinat restructurări esențiale în profilul spiritual, în sistemul valorilor și în comportamentul oamenilor muncii, eliberarea unei părți însemnate a populației de sub influența mentalităților, prejudecăților și practicilor mistico-religioase.

Nota Redacției — *În cadrul acestei rubrici vor fi publicate, cu regularitate, materiale de analiză succintă a unor probleme ridicate cu prilejul unor dezbateri ideologice, consfătuiri, simpozioane ș.a.*

Rev. filoz., XXIX, 3. p. 313–321, București, 1982

Experiența țării noastre confirmă pe deplin teza materialismului dialectic și istoric, potrivit căreia construirea noii societăți, activitatea neobosită pentru perfecționarea ei multilaterală reprezintă cel mai important factor al modelării conștiinței oamenilor. În practica făuririi socialismului și comunismului oamenii, transformînd natura și relațiile sociale, se transformă pe ei înșiși. Munca, activitatea socială constituie factorul determinant în educația maselor.

Succesele dobîndite zi de zi de oamenii muncii în procesul conștient de edificare a civilizației de tip socialist, depășirea neajunsurilor care mai apar în aceste vaste opere constructive le sporesc încrederea în forța lor de muncă și creație. „Nimic nu am primit din afară în mod gratuit — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu —, nimic nu a căzut din cer! Stadiul la care am ajuns este expresia muncii și încrederii cu care toți oamenii muncii urmează și înfăptuiesc neabătut politica partidului, a tăriei și forței socialismului, a capacității noii orînduiri de a se asigura întregii națiuni un înalt nivel de civilizație materială și spirituală" [1].

Ca fenomen social complex religia nu dispare în mod spontan, de la sine, și nici nu poate fi desființată în mod arbitrar prin măsuri administrative. Transformarea conștiinței oamenilor, înarmarea lor cu concepția înaintată despre viață și societate, cu cele mai noi cunoștințe și concluzii ale științei, reprezintă una din cele mai complexe probleme, cu mult mai dificil de realizat, în multe privințe, decît dezvoltarea economică, de pildă.

Deși socialismul a lichidat cauzele sociale fundamentale ale religiei (exploatarea, asuprirea, inegalitatea socială), odată cu ele nu au dispărut, în întregime, toate situațiile și împrejurările care creează posibilitatea persistenței credințelor și practicilor mistico-religioase. „În condițiile de dispariție treptată a bazei social-istorice a religiei, în raport cu anumite pături de oameni, anumite categorii de indivizi, religia nu reprezintă întotdeauna o «rămășiță», ci o formă de existență spirituală, care, deși nu corespunde nivelului actual al cunoașterii științifice și al cerințelor etice de dezvoltare a societății, are totuși rădăcini profunde, cu puternice repercusiuni asupra vieții acestor indivizi, a tipului lor de comportament etic și practic social" [2].

În calitate de comuniști, noi promovăm filozofia revoluționară materialist-dialectică și istorică și acționăm în toate împrejurările pe baza acestei ideologii științifice, care este incompatibilă cu doctrinele religioase, fideiste, spiritualiste, iraționaliste.

Opoziția categorică față de concepțiile religioase reprezintă o trăsătură definitorie a ideologiei Partidului Comunist Român. Oferind o explicație și o interpretare veridică, consecvent materialistă și științifică asupra realității, dezvăluind caracterul fals, antiștiințific și irațional al dogmelor religioase pe baza argumentelor filozofice întemeiate pe datele și descoperirile științelor naturii și sociale, materialismul dialectic și istoric repre-

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 14.

[2] Petru Berar, *Religia în lumea contemporană*, București, Edit. politică, 1976, p. 234—235.

zintă fundamentul teoretic și metodologic al ateismului științific. În această lumină, ateismul științific se instituie ca o latură esențială, o componentă fundamentală a concepției noastre despre lume și viață.

Opoziția *ireductibilă* dintre ideologia partidului nostru și concepțiile religioase se manifestă multilateral în toate planurile (ontologic, gnoseologic, axiologic, praxiologic, antropologic).

Materialismul dialectic și istoric întemeiat pe cercetările științifice, pe datele confirmate de practica social-istorică susține că lumea, în esența ei, este materială. Ideea materialității lumii, îmbogățită prin recentele rezultate ale revoluției științifico-tehnice contemporane, precum și ale științelor sociale se opune reprezentărilor religioase privind existența și providența divină, oricăror ipoteze privitoare la existența și acțiunea unor forțe supranaturale. Fenomenele naturii și societății sînt guvernate de legi obiective, iar pentru a le explica filozofia noastră materialistă nu are nevoie de nici un fel de adaos din afară, de nici un apel la existența unor cauze supranaturale. Cauza devenirii universale nu se găsește în afara materiei, nu se datorește unui prim impuls, ci contradicțiilor interne inerente materiei. Concepția materialistă despre autodinamismul propriu materiei exclude necesitatea unei forțe divine, a unor factori spirituali exteriori și anteriori lumii materiale, așa cum susțin curentele spiritualiste, fideiste. „Noi, comuniștii, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, știm că lumea nu este creată de nici o forță divină, superioară, că nimeni nu stă undeva și dirijează cum să se dezvolte societatea, cum să se organizeze viața oamenilor. Știința aduce zilnic, ceas de ceas, noi și noi dovezi incontestabile cu privire la formarea naturii, a omului, la materialitatea și infinitatea universului. Practica ne demonstrează că astăzi oamenii devin tot mai mult în stare să transforme natura și societatea, să cunoască orice secret al naturii, al dezvoltării societății" [3].

Concepția materialistă se dezvoltă și se îmbogățește permanent pe baza noilor cuceriri ale cunoașterii umane, constituindu-se într-o veritabilă sinteză a concluziilor, datelor și tezelor tuturor științelor. Știința contemporană confirmă materialitatea și infinitatea Universului, dezvoltarea dialectică progresivă a naturii și societății.

Pentru religie, ca formă de reflectare falsă, denaturată, fantastică a realității naturale și sociale, dimensiunea antiștiințifică, dogmatică, irațională este definitorie. Cunoașterea autentică bazată pe forțele rațiunii este înlocuită sau, în cel mai bun caz, subordonată revelației divine.

În condițiile revoluției științifico-tehnice, cînd concluziile științei nu mai pot fi pur și simplu ignorate, doctrinele religioase nu mai resping știința, adoptă tactica răstălmăcirii descoperirilor științifice, a reînvierii vechii teze cu privire la „adevărul dublu", proclamînd că atît știința cît și religia își au domeniul lor specific de cercetare și deci adevărurile proprii. Teologia contemporană, fără a nega știința, afirmă într-un fel sau altul prioritatea credinței religioase asupra rațiunii, urmărind subordonarea rațiunii și științei față de religie.

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R. din 5—7 sept. 1979*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, București, Edit. politică, 1979, p. 693—694.

Pe planul acțiunii practice, persistența unor concepții mistico-religioase frînează afirmarea plenară a oamenilor în viața societății, relevînd funcția social-retrogradă a religiei. Fiind o viziune de ansamblu științifică asupra lumii, sprijinindu-se pe cele mai generale legi ale mișcării și dezvoltării naturii, societății și gîndirii, concepția materialist-științifică a partidului nostru reprezintă o metodă revoluționară de cunoaștere și de transformare a realității înconjurătoare, a raporturilor dintre oameni. Ideologiei religioase, retrograde și conservatoare care mutilează personalitatea umană, partidul nostru îi opune umanismul revoluționar, bazat pe respectul omului și al demnității sale, considerînd omul ca ființa supremă pentru om și nu ca expresia vreunei forțe supranaturale. Umanismul socialist, revoluționar, opus falsului umanism religios, situează omul — valoare supremă a societății socialiste — în centrul întregii preocupări și activități a partidului și statului nostru.

2. RAPORTURILE DINTRE STATUL NOSTRU SOCIALIST ȘI INSTITUȚIILE RELIGIOASE

Fenomenul religios nu poate fi redus la dimensiunea sa ideologică. Religia, ca fenomen social complex, cuprinde în structura sa, alături de conștiința religioasă (ideologia, psihologia și morala religioasă), practicile religioase, precum și instituțiile de cult.

Opoziția ireductibilă dintre principiile materialismului dialectic și istoric și ideologiile religioase *nu implică și opoziția politică* dintre statul socialist și cultele religioase legale, existente în țara noastră, dintre comuniști și credincioși. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta: „Noi, comuniștii, călăuzindu-ne după concepția științifică ce atestă materialitatea lumii, combatem cu energie superstițiile, misticismul, curentele de gîndire idealiste. În același timp, politica partidului și statului nostru, întreaga viață socială se întemeiază pe respectul credinței oamenilor, pe libertatea conștiinței, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credința sa religioasă, fiecare cetățean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legile și să servească cauza edificării orînduirii socialiste în România" [4].

Raporturile dintre stat și instituțiile religioase nu pot fi abordate abstract, în mod general, în afara unor determinări social-istorice concrete. În societatea românească raporturile dintre stat și cultele religioase (dintre stat și biserică) au dobîndit un conținut nou, fiind determinate de structurile social-economice și politice de tip socialist instaurate în țara noastră. În același timp, aceste raporturi țin seama de permanenta lărgire a libertăților și drepturilor cetățenești în condițiile adîncirii democrației socialiste, de structura națională a României, de faptul că alături de oamenii muncii români trăiesc și muncesc și oameni ai muncii maghiari, germani și de alte naționalități. De asemenea, un rol important în statuarea raporturilor dintre stat și biserică îl au tradițiile și particularitățile istorice,

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere prezentată la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 96.

precum și luarea în considerare a rolului pe care l-au avut instituțiile religioase în istoria poporului nostru, a poziției adoptate de culte în diferite etape ale dezvoltării sociale.

Raporturile dintre stat și culte sînt subordonate sarcinilor fundamentale cu care se confruntă poporul nostru în vederea dezvoltării social-economice și politice.

Statul socialist român, ca deținător suveran al puterii, asigură conducerea unitară a tuturor laturilor componente ale sistemului social, exercitîndu-și prerogativele asupra tuturor instituțiilor din societate, inclusiv asupra celor religioase.

În România funcționează în mod liber 14 culte [5]. Modul lor de organizare și funcționare este reglementat prin lege. Pentru statul socialist cele 14 culte sînt egale în drepturi și îndatoriri, nemaiexistînd culte privilegiate, dominante. S-a pus capăt pentru totdeauna persecuțiilor și discriminării lor religioase, lupta interconfesională, intoleranța și exclusivismul religios fiind interzise.

Biserica nu are dreptul să se amestece în treburile statului socialist și cu atît mai mult să desfășoare o activitate opusă acestuia. Tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „Noi avem în vedere să asigurăm în continuare, în conformitate cu Constituția și legile țării, desfășurarea normală a activității cultelor religioase. Desigur, nu am permis și nu vom permite nici în viitor ca cineva să se folosească de aceste culte pentru a desfășura o activitate îndreptată împotriva poporului, a construcției socialismului, a independenței și suveranității țării. Consider că, în general, cultele religioase trebuie să se ocupe de problemele lor și să respecte pe deplin legile statului, să susțină politica de construcție socialistă, de dezvoltare generală a societății, politica de pace, colaborare și destindere a țării" [6].

Această apreciere este deosebit de actuală în condițiile în care pe plan internațional se încearcă transformarea unor culte și a unor membri sau reprezentanți ai cultelor într-un instrument al politicii de amestec în treburile interne ale diferitelor țări.

În țara noastră, școala este separată complet de biserică. Educarea și instruirea tinerei generații sînt de competența exclusivă a statului socialist. Nici o confesiune, congregație sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreține alte instituții de învățămînt decît școli speciale pentru pregătirea personalului de cult.

Asigurarea activității libere a cultelor religioase recunoscute de stat presupune respectarea neabătută a legilor țării de către toți cetățenii patriei noastre, indiferent dacă sînt credincioși sau necredincioși, inclusiv de către deservenții cultelor. Cultele trebuie să se încadreze în normele fundamentale ale statului și societății noastre socialiste, să respecte legile țării. Instituțiile religioase se pot organiza liber și funcționa nestingherit

---

[5] În țara noastră ființează 14 culte religioase al căror statut este recunoscut de stat (ortodox, romano-catolic, reformat, evanghelic de confesiune augustană, evanghelic de confesiune sinodo-presbiteriană, unitarian, creștin de rit vechi, mozaic, musulman, armeano-gregorian, baptist, adventist de ziua șaptea, penticostal, creștin după evanghelie).

[6] Nicolae Ceaușescu, *Interviu acordat săptămînalului olandez „NieuwsNet" — 16 octombrie 1979*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 19, București, Edit. politică, 1980, p. 112.

după normele proprii cu condiția ca practicile și ritualurile lor să nu contravină Constituției, securității statului sau ordinii publice și bunelor moravuri *. Credința religioasă nu poate constitui motiv pentru încălcarea legilor, a principiilor eticii și echității socialiste, caracteristice orînduirii noastre.

Societatea noastră apreciază atitudinea loială a reprezentanților cultelor religioase față de politica internă și internațională a statului român, participarea acestora la înfăptuirea obiectivelor de dezvoltare economică și socială a țării. Ca urmare, cele 14 culte religioase fac parte din Frontul Democrației și Unității Socialiste, iar în Marea Adunare Națională au fost aleși ca deputați și reprezentanți ai cultelor.

În raporturile sale cu cultele religioase, în atitudinea față de credincioși, statul socialist pornește de la necesitatea asigurării unității depline a întregului popor în opera de construcție a socialismului și comunismului. Toți cetățenii patriei noastre, fără deosebire de naționalitate, limbă, rasă sau concepție religioasă, bucurîndu-se de drepturi și îndatoriri egale, acționează în strînsă unitate pentru înfăptuirea programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, pentru întărirea suveranității și independenței țării, pentru bunăstarea și fericirea întregului nostru popor. La Plenara Consiliului Național al Frontului Democrației și Unității Socialiste, din 29 iunie 1981, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia: „Frontul Democrației și Unității Socialiste constituie expresia celei mai largi democrații, a reprezentării tuturor categoriilor sociale, indiferent de convingere. Aici sînt uniți, într-o simbioză puternică și comuniști și necomuniști, oameni cu diferite concepții filozofice, dar cu o singură convingere, aceea de a servi patria, socialismul și comunismul" [7].

Pentru statul socialist religia este o chestiune particulară, de conștiință a fiecărui cetățean. În acest sens, Constituția Republicii Socialiste România (articolul 30) proclamă și garantează libertatea de conștiință, prin care oricine este liber să împărtășească sau nu o credință religioasă.

Garantarea deplină a libertății de conștiință este o condiție a adevăratei democrații și se fundamentează pe principiul egalității în drepturi și îndatoriri a tuturor cetățenilor patriei noastre, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex sau religie (articolul 17). În consecință, credința sau necredința religioasă încetează de a mai fi motiv de discriminare, de îngrădire a drepturilor și libertăților cetățenești. Statul socialist exclude orice împărțire a oamenilor după criteriul credinței sau necredinței, acordarea de privilegii după apartenența cetățenilor la un cult sau altul, sau neapartenența la nici un cult. Este absolut inadmisibil să se facă vreo deosebire între cetățeni, în ceea ce privește drepturile lor, în funcție de credințele lor religioase.

---

* Nerespectarea acestor cerințe face ca în țara noastră să fie considerate în afara legii (ilegale) acele secte sau grupări anarhice (martorii lui Iehova, adventiștii reformiști, penticostalii dezidenți, nazarinenii ș.a.), care prin ideologia lor social-politică și prin manifestările și practicile lor antiumane sînt ostile statului socialist. La aceste secte apar fenomene de bigotism excesiv, practicarea unor ritualuri ascetice sau aberante, refuzul exercitării îndatoririlor cetățenești (cum ar fi exprimarea votului, îndeplinirea serviciului militar, depunerea de mărturie în cadrul justiției, nerecunoașterea actelor de stare civilă ș.a.), interzicerea transfuziei sau a altor intervenții medicale, ostilitate față de știință și cultură, față de progres, refuzul și eschivarea de a participa la viața socială, instigare la acțiuni șovine, antisociale, antistatale.

[7] Vezi „Scînteia" din 30 iunie 1981.

Statul socialist nu intervine cu mijloace administrative, de constrîngere în problemele de conștiință ale cetățenilor săi. Aceasta nu înseamnă că statul socialist nu trebuie să desfășoare o activitate de educație materialist-științifică. Exercitîndu-și funcția cultural-educativă, statul socialist contribuie la desfășurarea propagandei ateiste, folosind numeroase mijloace de care dispune : școala, instituțiile de cultură, presa, editurile, radio-televiziunea, activitatea de răspîndire a cunoștințelor științifice ș.a.

Libertatea de conștiință nu trebuie interpretată unilateral, doar ca libertate religioasă. Libertatea de conștiință înseamnă în același timp și libertatea convingerilor materialiste, a propagandei ateist-științifice. Oricine trebuie să aibă deplina libertate de a împărtăși o religie sau de a nu recunoaște nici o religie, adică să fie ateu. Înțelegerea simplistă a libertății de conștiință poate avea ca efect apariția unor abuzuri din partea cultelor, pe de o parte, sau slăbirea propagandei ateist-științifice, pe motivul că aceasta ar leza libertatea de conștiință a credincioșilor, pe de altă parte. Se înțelege uneori greșit relația dintre politica statului nostru socialist de asigurare a manifestării libere a cultelor religioase, în condițiile legii, și obligația comunistului, a revoluționarului de a lupta pentru promovarea concepției materialist-științifice despre lume și viață.

Dacă religia este o chestiune particulară de conștiință pentru fiecare individ ca cetățean, ea nu trebuie socotită o problemă particulară în raport cu partidul revoluționar, care are sarcini de răspundere în lupta cu prejudecățile religioase, pentru formarea conștiinței socialiste, revoluționare a membrilor săi, a tuturor oamenilor muncii. Partidul nu poate și nu trebuie să aibă o atitudine indiferentă față de inconștiența, ignoranța sau obscurantismul care se manifestă sub forma credințelor religioase. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, „nu trebuie confundată concepția noastră revoluționară, obligația comunistului, a activistului de partid de a lupta pentru această concepție, cu politica noastră de stat, conform căreia se respectă credința și concepția fiecăruia. Nu trebuie să renunțăm la activitatea pentru afirmarea și demonstrarea în practică a justeței și superiorității concepției noastre despre lume și viață, a concepției socialismului științific, a materialismului dialectic și istoric", ... „una este libertatea pentru credințele religioase, și alta este activitatea partidului pentru promovarea filozofiei revoluționare despre natură și societate" [8].

Comuniștii trebuie să abordeze problemele religiei ca revoluționari, avînd mereu în vedere că ne călăuzim de o concepție revoluționară, științifică despre lume, care pornește de la cele mai noi cuceriri ale științei.

Statutul Partidului Comunist Român, obligațiile înscrise în Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste situează la loc de frunte îndatorirea fundamentală a fiecărui membru de partid de a-și ridica necontenit nivelul politic și ideologic, de a-și însuși materialismul dialectic și istoric — concepția revoluționară

[8] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României, 5 iulie 1979*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 18, p. 400—401.

despre lume și viață a clasei muncitoare, de a lupta împotriva teoriilor idealiste, a prejudecăților mistice, a superstițiilor, a oricăror manifestări de obscurantism.

Partidului nostru nu-i este indiferent dacă oamenii muncii, și cu atît mai mult unii dintre membrii săi, mai cred în existența unor forțe supranaturale, deoarece luptînd împotriva exploatării omului de către om, partidul militează implicit și împotriva ignoranței și robiei spirituale.

Congresul al XII-lea al Partidului Comunist Român pornind de la faptul că persistența unor concepții mistice, retrograde în gîndirea unor oameni limitează afirmarea lor creatoare în viața socială, a subliniat necesitatea educării maselor în spiritul ateismului militant, necesitatea promovării unei atitudini combative militante împotriva concepțiilor retrograde, mistico-religioase, împotriva mentalităților înapoiate. În vederea înlăturării din conștiința oamenilor a prejudecăților mistico-religioase, pentru formarea unei concepții științifice despre lume, organizațiile de partid, de masă și obștești, instituțiile de învățămînt, cultură și artă, desfășoară o susținută muncă educativă, se preocupă în permanență de răspîndirea cunoștințelor științifice despre natură și societate. Ca rezultat al activității desfășurate de partid și de stat au avut loc modificări de conținut în conștiința oamenilor muncii, s-a lărgit orizontul lor politic, profesional și cultural-științific. Ideile socialismului științific au pătruns adînc în conștiința maselor; obiectivele politicii partidului sînt pe deplin împărtășite de întregul popor.

Educația materialist-științifică reprezintă o latură esențială a formării și dezvoltării conștiinței socialiste, un obiectiv important al activității ideologice, aflat în concordanță cu natura nouă a relațiilor socialiste, cu esența umanistă a orînduirii noastre, cu spiritul științific al contemporaneității. Această activitate nu este un scop în sine, ea trebuie subordonată sarcinilor concrete ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

În documentele partidului nostru s-a subliniat în repetate rînduri faptul că pentru a înlătura concepțiile și prejudecățile religioase, mistice, trebuie desfășurată o muncă plină de răbdare, sistematică, convingătoare, cu argumente științifice. Religia nu poate fi combătută prin declararea unui război deschis credințelor religioase și cu atît mai puțin prin ironii la adresa credincioșilor și a slujitorilor cultelor. Partidul nostru a dat și dă dovadă de mult tact în combaterea religiei, veghează să fie folosite metode ideologice, evită jignirea sentimentelor credincioșilor, exclude folosirea metodelor administrative, de constrîngere.

Omul societății socialiste se formează ca om multilateral dezvoltat, apt să înțeleagă în profunzime atît fenomenele naturii, cît și schimbările care au loc în societate, noile probleme pe care le ridică evoluția omenirii, să poată participa în cunoștință de cauză la dezvoltarea societății. Tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului nostru, preciza în acest sens: „Răspunderi mari revin propagandei de partid în explicarea argumentată și convingătoare a tezelor și prevederilor Programului partidului, a noilor cuceriri ale cunoașterii științifice, care confirmă materialitatea și infinitatea universului, a materiei, dezvoltarea dialectică a naturii și societății. Propaganda noastră trebuie să demonstreze că, în

opoziție cu filozofia idealistă metafizică, ce privește lumea ca o entitate statică, într-o veșnică nemișcare, materialismul dialectic și istoric este o concepție vie, revoluționară, avansată, care nu numai că explică legile fundamentale ce determină transformarea continuă a lumii, a organizării vieții oamenilor, progresul neîntrerupt al gîndirii, cunoașterii și practicii umane, ci, totodată, îi înarmează pe oameni în lupta pentru schimbarea progresistă, revoluționară atît a lumii înconjurătoare, cît și a propriei lor existențe materiale și spirituale. A desfășura o propagandă cu adevărat revoluționară înseamnă a-i pregăti și stimula pe oameni să acționeze pentru organizarea societății pe baze noi, superioare, corespunzătoare principiilor dreptății și echității, a-i mobiliza în lupta împotriva vechiului, a spiritului conservator, retrograd pentru promovarea curajoasă a noului în gîndirea și practica socială" [9].

OCTAVIAN NISTOR

[9] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată *la Congresul educației politice și al culturii socialiste, 2 iunie 1976*, în *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Edit. politică, 1977, p. 93.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ „PROBLEMELE GLOBALE ŞI VIITORUL OMENIRII"

La 19 febr. a.c. s-au desfăşurat, în Bucureşti, lucrările sesiunii ştiinţifice cu tema „Problemele globale şi viitorul omenirii" organizată de Academia Republicii Socialiste România şi Academia de ştiinţe sociale şi politice. Au participat academicieni, profesori universitari, cercetători ştiinţifici, cadre didactice, specialişti, studenţi.

Înscrise în contextul preocupărilor cercetării ştiinţifice din ţara noastră şi din alte ţări privind studierea şi soluţionarea unor probleme fundamentale care confruntă astăzi omenirea, lucrările sesiunii au relevat atenţia deosebită pe care conducerea partidului şi statului nostru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu personal, o acordă activităţii pe care oamenii de ştiinţă o desfăşoară în acest domeniu, în conformitate cu Programul partidului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate în patria noastră, contribuţia crescîndă a ştiinţei la progresul general, la menţinerea şi consolidarea păcii în întreaga lume.

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. Mihnea Gheorghiu, preşedintele Academiei de ştiinţe sociale şi politice, comunicările prezentate au pus în lumină aspecte esenţiale privind rolul ştiinţei în soluţionarea problemelor globale, perspectivele ocrotirii sănătăţii în următoarele decenii, apa ca sursă a dezvoltării economico-sociale mondiale, probleme ale dezechilibrului ecologic, sursele minerale, energetice şi dezvoltarea, conceptul de dezvoltare economică în contextul condiţiilor globale contemporane, tehnologiile viitorului, problemele globale ale agriculturii şi alimentaţiei, tendinţele fluxului internaţional de tehnologie, contribuţia cercetării din domeniul fizicii la rezolvarea unor probleme globale, relaţia mediu-dezvoltare şi unele probleme de interes economic şi social, ştiinţa biologică şi viitorul omenirii, raportul dintre conceptele de pace şi dezvoltare.

Lucrările sesiunii au evidenţiat profunda angajare a oamenilor de ştiinţă în efortul general de realizare a progresului multilateral al ţării noastre, angajamentul lor de a-şi spori contribuţia la soluţionarea problemelor de care depind pacea şi dezvoltarea colaborării internaţionale, la traducerea în viaţă a strălucitei iniţiative de pace a secretarului general al partidului, preşedintele ţării, tovarăşul Nicolae Ceauşescu.

S.O.

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN ROMÂNIA INTERBELICĂ

(Dezbatere)

În ziua de 24 februarie a.c., Din iniţiativa Secţiei de filozofie şi logică a Academiei de ştiinţe sociale şi politice, în colaborare cu Universitatea Bucureşti şi Institutul de filozofie, a fost organizată în Capitală, la sediul Academiei, o reuniune de lucru sub formă de discuţii libere, asupra unor *probleme actuale ale evaluării gîndirii filozoficeşti româneşti interbelice*. Prin tematica supusă dezbaterii reuniunea părea a se înscrie, prioritar, în cercul de interes al istoricilor filozofiei româneşti; în fapt, însă prin multe aspecte şi probleme pe care discuţiile şi înscrierile la cuvînt le-au pus în relief, ea a justificat prezenţa şi participarea unui auditoriu mai larg, depăşind marginile stricte ale istoriei filozofiei ca specialitate. Şi aceasta nu fără un îndreptăţit temei. Căci gîndirea noastră filozofică din perioada interbelică, trecută de-acum definitiv în capitolul „istorie", continuă să arunce reverberaţii şi prelungiri de actualitate în deceniile de faţă, să prezinte aspecte şi zone încă „fierbinţi"

Rev. filoz., „XXIX, 3 p. 322–325, Bucureşti, 1982

— din punct de vedere ideologic — pentru contemporaneitatea imediată. Nu este vorba, în această prelungire, numai de planul strict al filozofiei, ci și de variatele sfere ale vieții sociale și ale culturii, în care filozofia românească interbelică s-a implicat ideologic în chip direct sau indirect, începînd cu literatura și critica literară și terminînd cu ideologia politică și chiar cu politica militantă a partidelor. Rostul principal al acestei reuniuni a fost limpede subliniat în scurta alocuțiune introductivă rostită de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filozofie și logică a Academiei de științe sociale și politice, care arăta că prin aceste discuții libere despre filozofia noastră interbelică se urmărește dobîndirea unei conștiințe mai limpezi a „felului cum ne raportăm la acest trecut și cum ar trebui să ne raportăm în genere la el" din perspectiva culturală a prezentului.

Luările de cuvînt ale participanților — majoritatea cercetători științifici și cadre universitare cu preocupări de istoria gîndirii — s-au caracterizat prin multitudinea de planuri și probleme abordate, prin insistența asupra aspectelor de ordin mai general ale evaluării filozofiei românești interbelice: principii metodologice, criterii de clasificare și grupare, forme editoriale adecvate de valorificare etc. Sînt de menționat în acest sens expunerile lui N. Gogoneață, Alexandru Boboc, Călina Mare, T. Cătineanu, Gh. Epure, Ion Stroie, Petru Vaida, Vasile Vetișanu, Gheorghe Cazan, C. I. Gulian, Dumitru Matei, Simion Ghiță, Adela Becleanu-Iancu. Iar din multitudinea de teme și probleme analizate sau doar aduse în dezbatere, în luările de cuvînt, sînt de menționat mai cu seamă: problema curentelor în filozofia românească interbelică și justa lor caracterizare într-un aparat conceptual adecvat, problema încadrării unei personalități într-un curent sau altul, problema relației filozofiei românești interbelice cu cea universală, problema metodologică a comparatismului („filozofie comparată") în studierea filozofiei românești, problema „specificului național" în perimetrul filozofiei, problema așa-zisului „protocronism" pe terenul culturii și filozofiei, „restituirea", editarea și reeditarea unor personalități și lucrări filozofice, problema influență-originalitate și tratarea ei judicioasă în cîmpul gîndirii filozofice, problema valorificării istoriei disciplinelor filozofice distincte etc.

Discuțiile și expunerile din cadrul reuniunii au reușit să clarifice teoretic multe puncte în care mai persistă obscurități și confuzii, deschizînd căi noi pentru soluționarea problemelor nevralgice ce confruntă raportarea actuală, de pe pozițiile culturale proprii acestui sfîrșit de secol, la viața și manifestările filozofice din România anilor interbelici.

S.O.

SESIUNE DE RAPOARTE

În ziua de 12 martie a.c., la sediul Academiei de științe sociale și politice a avut loc sesiunea de rapoarte a Secției de filozofie și logică, cu următoarea ordine de zi:

1. Rezultatele obținute în activitatea de cercetare desfășurată în anul 1981. Măsuri privind realizarea planului de cercetare pe anul 1982;
2. Programul de activitate al secției pe anul 1982;
3. Îmbunătățirea componenței Biroului secției și activului său.

După cuvîntul de deschidere, rostit de Ștefan Voicu, vicepreședinte al Academiei de științe sociale și politice, a fost prezentat spre dezbatere, de către prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, raportul de activitate al Secției de filozofie și logică.

În cadrul discuțiilor, la care au participat cercetători și cadre didactice din învățămîntul universitar din București, Cluj, Iași, Timișoara, au fost reliefate rezultatele pozitive obținute în ultimul an în activitatea de cercetare în domeniul filozofiei, făcîndu-se o serie de propuneri în vederea legării mai strînse a cercetării de problematica majoră a vieții sociale și politice din țara noastră. A fost dezbătut, de asemenea, planul de activitate al Secției pe anul în curs și s-a hotărît lărgirea cu noi membri a Biroului secției de filozofie și logică.

S.O.

BULETIN INFORMATIV NR. 1/1981

Apărut sub egida Academiei „Ștefan Gheorghiu", buletinul „este destinat informării participanților la cursurile postuniversitare de filozofie și sociologie cu unele dintre actualele confruntări de idei din literatura mondială de specialitate". Sînt publicate și texte ale unor personalități reprezentative pentru tendințele filozofice și sociologice din secolul nostru.

Grupajul *Confruntării actuale de idei*, reunește textele:

— R. S. Karpinskaia, *Filozofia biologiei în U.R.S.S.* text prescurtat, din „Voprosî filozofii" nr. 2/1981.

— *Bibliografia lucrărilor de filozofia biologiei din U.R.S.S.* — după aceeași sursă.

— Paul Gochet, *Cercetări actuale asupra pragmaticii*, text presc., din volumul de studii *Le Langage en contexte*, 1980.

— J. P. Sartre, *Acum speranța*. Ultimul interviu al lui Sartre, cu puțin înaintea morții sale, reprodus după „Le Nouvel Observateur" din 17 martie 1980.

Grupajul *Memento antologic*, cuprinde textele:

— Bertrand Russell, *Despre denotare*, din cartea sa *Logic and Knoweledge, Essays 1905—1950*, Londra, 1956.

— Margaret Mead, *Participarea științifică la evoluția culturilor*, din cartea sa *Continuities in cultural Evolution*, London, Yale, 1964.

La rubrica *Sinteze și referate informative* sînt publicate:

— W. Stegmüller, *Principalele curente ale filozofiei contemporane* (este prezentat vol. II al lucrării aceluiași autor, *Hamptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, Kröner, 1979).

— Ch. Descampes, *A filozofa în Anglia*, text presc., din „Le Monde Dimanche", 21 mai 1981.

— H. Putnam, *Limbaj și filozofie*, extrase din cartea aceluiași autor, *Mind, Language and Reality*, vol. 2, Cambridge, 1979.

— D. P. Davidiuk, *Sociologia aplicată*, referat la lucrarea aceluiași autor *Prikladnaia sotiologhiia*, Minsk, 1979.

— *Societatea și informațiile*, referat la lucrarea *Communication et société aujourd'hui et demain*, UNESCO, Paris, 1980.

Ultima rubrică, *Fișier bibliografic* cuprinde note asupra structurii tematice și semnalizări de articole, din colecția pe 1980, a revistelor „Voprosî filosofii", „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", „Filozoficky Časopis", „Filosofska misăl", „Magyar filozofyai szemle" și „The Journal of Philosophy".

S.O.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Din aprilie 1981 a început să apară la B. Blackwell (Anglia): *Praxis International*, cu 4 numere pe an, în redacția lui R. J. Bernstein și M. Markovic, și avînd în comitetul de redacție specialiști din Anglia, S.U.A., Iugoslavia, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, Franța, R. F. a Germaniei, Italia, Mexic, Finlanda, Suedia, Kenia și Australia.

★

În urma Colocviului internațional „Heraclit", care a avut loc între 25—27 martie 1981 la Chieti (Italia), s-au pregătit „Actele" colocviului, care vor cuprinde și: „Bibliografia — Heraclit 1971—1981", continuînd „Heraklit — Bibliography" (Darmstadt, 1971).

★

„Al 11-lea Congres de Filozofie a dreptului și Filozofie Socială" va avea loc între 21—27 august 1983 la Helsinki (Finlanda), cu tema: *Fundamentele dreptului și ale științelor sociale.*

★

Cu prilejul celei de-a 100-a aniversări a nașterii lui Nicolai Hartmann, la Leusten (Olanda) se va organiza, în septembrie 1982, un simpozion pe tema *Teoria valorilor etice la Hartmann.*

★

Societatea „Deutsche Gesellschaft für Phänomenologie" va organiza în aprilie 1983 la Trier un *Congres—Dilthey.*

★

Între 6—9 septembrie 1982 va avea loc la Bruxelles al XIX-lea Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française cu tema: *Justificările eticii.*

★

Împreună cu „Hegel Society of America", „Hegel Society of Great Britain" organizează între 1—4 septembrie 1982 la Oxford un congres cu tema: *Filozofia hegeliană a acțiunii.*

★

Asociația internațională a sociologilor de limbă franceză anunță, printr-o primă circulară, organizarea la Paris, între 27 sept. — 1 oct. 1982, a celui de-al XI-lea Colocviu al său, avînd ca temă: *Științele sociale în anii '80: sarcini și perspective.* Lucrările se vor desfășura în ședințe plenare bazate pe comunicări și centrate pe cîteva teme mai semnificative: 1) Științele sociale și inovațiile tehnice; 2) Științele sociale în raport cu valorile și concepțiile despre lume; 3) Științele sociale și raportul lor cu mișcările sociale și practicile sociale.

AL 7-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL DE LOGICĂ, METODOLOGIE ȘI FILOZOFIE A ȘTIINȚEI

Potrivit primei circulare primite de la Uniunea Internațională de Istoria și Filozofia Științei, Divizia de Logică, Metodologie și Filozofia Științei (Președinte: J. Los; Secretar; J. Cohen), sîntem informați că cel de-al 7-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filozofia științei va avea loc în zilele de 11—16 iulie 1983, la Salzburg în Austria, iar lucrările se vor desfășura în următoarele 14 *secții tematice:*

1. Teoria demonstrației și fundamentele matematicii;
2. Teoria metodelor și aplicațiile acesteia;
3. Teoria recursivității și teoria calculului;
4. Teoria axiomatică a mulțimilor;
5. Logică filozofică;
6. Metodologia generală a științei;
7. Fundamentele probabilității și inducției;
8. Fundamentele și filozofia științelor fizice;
9. Fundamentele și filozofia biologiei;
10. Fundamentele și filozofia psihologiei;
11. Fundamentele și filozofia științelor sociale;
12. Fundamentele și filozofia lingvisticii;
13. Istoria logicii, metodologiei și filozofiei științei;
14. Principii fundamentale ale eticii științei (numai rapoarte pe bază de invitații).

Comitetul de program: R. Barcan Marcus (președinte), A. Levy, J. J. C. Smart, V. A. Smirnov, P. Weingartner, N. Yosida.

Președinți ai Comitetelor de secții: 1. S. Feferman, 2. P. Eklof, 3. J. E. Fenstad, 4. D. Martin, 5. Ch. Parsons, 6. W. Stegmüller, 7. R Jeffery, 8. A. Grünbaum, 9. I. T. Frolov, 10. P. Suppes, 11. M. Hollis, 12. M. Cresswell, 13. E. Mc.Mullin, 14. E. Agazzi.

Comitetul local: C. Christian, H. Czermak, G. Dorn, (Secretar), G. Frey, R. Haller, E. Morscher, W. Stegmüller, I. Tammelo, P. Weingartner (președinte), G. Zecha.

Sesiunile Congresului: Sesiunile Congresului vor consta în simpozioane și conferințe cu invitați și în plus comunicări științifice. Rezumatele comunicărilor științifice vor fi publicate în „Rezumatele Congresului". Aceste rezumate nu trebuie să depășească 4 pagini dactilografiate de maximum 30 × 22 cm., inclusiv numele, adresa și titlul secției în partea de sus.

Data limită pentru expedierea comunicărilor științifice: 20 ianuarie 1983.

Limba: orice limbă internațională importantă, de preferință limba engleză.

Comunicările se vor trimite pe adresa:

Paul Weingartner sau Georg Dorn
(Al 7-lea Congres Internațional de logică, metodologie și filozofia științei) Institut für Philosophie Universität Salzburg
Franziskanergasse 1/1
A—5020 Salzburg
Austria

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

[Continuare de pe contrapagină]

VASILE PÂRVAN, **Scrieri.** Text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, 1981, 690 p., 47 lei.
SILVIU SANIE, **Cultele orientale în Dacia romană, I. Cultele siriene și palmiriene,** 1981, 312 p., 17 lei.
MIRCEA ELIADE, **Istoria credințelor și ideilor religioase, I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis.** Trad. de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.
GEORGES ORY, **Originile creștinismului. Eseuri critice. Trad. cuvînt înainte și indice de** Octavian Cheţan, 1981, 455 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

FRIEDRICH SCHILLER, **Scrieri estetice.** Trad. și note de Gh. Ciorogaru, 1981, 452 p., 19 lei.
LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **La moartea lui Zarathustra,** 1981, 270 p., 8 lei.
ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.
PAUL HAZARD, **Gîndirea europeană în sec. al XVIII-lea.** Trad. de Virgil Grecu, 1981, 460 p., 15 lei.
EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.
PETRU CREŢIA, **Epos și logos. 25 de studii și interpretări,** 1981, 262 p., 10 lei.
MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. și note: Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile,** 1982, 320 p., 12 lei.
* * * **Estetică, filozofie, artă,** 1981, 264 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

GABRIEL LIICEANU, **Încercare în politropia omului și a culturii,** 1981, 287 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

DUMITRU MATEI, **Originile artei,** 1981, 309 p., 13 lei.
DAN CRUCERU, **Funcția socială a artei,** 1981, 206 p., 8,75 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană și lume,** 1981, 240 p., 6,50 lei.
EMIL MOROIANU, VASILE MACOVICIUC, **Pledoarie pentru etica marxistă,** 1981, 286 p., 6 lei.
PETRE PÎNZARU, **Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene,** 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA DACIA

BAZIL GRUIA, **Blaga inedit. Efigii documentare,** vol. I și II, 1981, 196 p. + 215 p., 20 lei.
TUDOR CĂTINEANU, **Structura unei sinteze filosofice,** vol. I. **Perspectiva intrinsecă,** 1981, 448 p., 17,50 lei.
TITU MAIORESCU, **Scrieri din tinerețe (1858—1862).** Ediție îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, 1981, 433 p., 11 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală,** 1981, 229 p., 8,25 lei.
TUDOR GHIDEANU, **Conștiința filozofică de la Husserl la Theilhard de Chardin,** 1981, 253 p., 875 lei.
IOAN HUMĂ, **Conștiință și moralitate,** 1981, 154 p., 4,75 lei.

EDITURA SPORT-TURISM

CONSTANTIN DANIEL, **Civilizația asiro-babiloniană,** 1981, 404 p., 18 lei.
DIODOR din Sicilia, **Biblioteca istorică.** Trad. de Radu Hîncu și Vladimir Iliescu, 1981, 481 p., 27 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filozofiei românești,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

* * * **Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure".** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

MARIN ȚURLEA, **Filozofia și fundamentele matematicii,** 1982, 264 p., 11,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Orizonturi filozofice în evoluția științei moderne,** 1981, 331 p., 14,50 lei.

* * * **Dialectics, system, science.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1981, 324 p., 16 lei.

EDITURA POLITICĂ

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale,** vol. I, 1982, 432 p., 18 lei.

MIHAI MILCA, **Propaganda politică,** 1982, 215 p., 10 lei.

ALBERT SZENT-GYÖRGYI, **Pledoarie pentru viață,** 1982, 252 p., 11 lei.

* * * **Epistemologia științelor sociale.** Coordonatori: Angela Botez, V. Tonoiu, Cătălin Zamfir, 1981, 335 p., 17 lei.

ION MORARU, **Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică,** 1981, 118 p., 4 lei.

* * * **Rasismul în fața științei. Culegere de studii.** Sub egida U.N.E.S.C.O., 1982, 413 p., 19 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie,** 1982, 254 p., 12 lei.

* * * **Contradicțiile sociale în socialism.** Coordonatori: I. Tudosescu, Aculin Cazacu, 1980, 387 p., 11 lei.

LUDWIG GRÜNBERG, **Opțiuni filozofice contemporane,** 1981, 384 p., 14 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel,** 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

HENRI WALD, **Puterea vorbirii,** 1981, 120 p., 2,60 lei.

OCTAV ONICESCU, **Pe drumurile vieții,** 1981, 534 p., 21,50 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării.** Studiu introductiv și note de M. Flonta. Trad. de M. Flonta, A. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIȚKI, **Noțiunea de morală.** Trad. de Liubomira Miroș și Nina Nicolaeva. Prefață de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultății de judecare.** Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note și com., bibl. selectivă, indici de autori și de concepte Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei.** Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planșe, 35 lei.

* * * **Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală.** Antologie, selecție, traducere și note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

C. NOICA, **Devenirea întru ființă.** Vol. I. **Încercare asupra filozofiei tradiționale;** Vol. II. **Tratat de ontologie,** 1981, 392 p., 18 lei.

MIHAI EMINESCU, **Fragmentarium.** Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indici de Magdalena D. Vatamaniuc, 1981, 813 p., 44 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXIX, 3, P. 231—326, BUCUREȘTI, 1982

I. P. I. c. 2200

43 503

Lei 30

I 8059

Revista de filosofie

DIN SUMAR

PETRE PÂNZARU, Ideologia în context social și uman concret

OVIDIU TRĂSNEA, Caracteristici ale confruntărilor de idei în capitalismul contemporan

GRIGORE SMEU, Exigențe contemporane ale educației estetice

PETRE NIȚĂ, Obligația — categorie ontologică a moralei?

IOAN IOSEP, Obiectivitate și corectitudine în relațiile interumane

VASILE POPESCU, Deprinderile și comportamentul moral

MIHAIL RADU SOLCAN, Producerea de inteligență artificială cu ajutorul calculatorului — o alchimie a secolului al XX-lea?

ION ROȘCA, Bălcescu — teoretician al unității și independenței naționale

REPERE BIBLIOGRAFICE—VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

iulie — august
1982

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IIII 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.

Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export-Import, Presă, P.O. Box 136 — 137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa : Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon : 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export-Import Presse, P. O. Box 136 — 137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8059

REVISTA DE FILOSOFIE

ULG. 2014

Tomul XXIX Nr. 4 1982

IAȘI 2022

SUMAR

- PETRE PÂNZARU, Ideologia în context social și uman concret 331
- OVIDIU TRĂSNEA, Caracteristici ale confruntărilor de idei în capitalismul contemporan 335
- GRIGORE SMEU, Exigențe contemporane ale educației estetice 344

★

- PETRE NIȚĂ, Obligația — categorie ontologică a moralei? 349
- IOAN IOSEP, Obiectivitate și corectitudine în relațiile interumane 354
- MIHAI NEAGU, Cu privire la geneza deprinderilor morale 358
- VASILE POPESCU, Deprinderile și comportamentul moral 361

CRONICA IDEILOR

- MIHAIL RADU SOLCAN, Producerea de inteligență artificială cu ajutorul calculatorului — o alchimie a secolului al XX-lea? 368
- ION IRIMIE, Conștiința și suportul ei material 373

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

- PETRU VAIDA, Cu privire la ideile filosofice ale lui Paul Zarifopol 380
- ION ROȘCA, Bălcescu — teoretician al unității și independenței naționale (Aniversare) 391

REPERE BIBLIOGRAFICE

- MIHAI MILCA, *Propaganda politică*, București, Edit. politică, 1981 **(Alexandru R. Florian)**; FLORIN GEORGESCU, *Societate și religie*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982 **(Ion Bâtlan)**; DAN OPRESCU, *Timpul liber și înstrăinarea umană*, București, Edit. politică, 1981 **(Dumitru Stoica)**; IOAN HUMĂ, *Conștiință și moralitate*, Edit. Junimea, 1981 **(Ion Grigoraș)**; ION MORARU, *Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică*, București, Edit. politică, 1981 **(Angela Vasiliu)**; VASILE FRĂȚEANU, *Critica gîndirii mitice*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1980 **(Iovan Marțian)**; *Determinarea și motivarea acțiunii sociale*, București, Edit. Academiei, 1981 **(I.M.)**; WOLFGANG STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. II, 1979 **(Mihail Radu Solcan)**. 410

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Manifestări dedicate centenarului morții lui Vasile Conta *(E.F., Al. Pruteanu)*; Colocviul național studențesc „Istoria și filosofia științei" *(Ion Stroie)*; Tineretul și filosofia *(Al. B.)*; Scurte note și informări *(Al. B., E.F.)*. 412

NECROLOG: RADU STOICHIȚĂ 420

PETRE BOTEZATU 425

Rev. filos., **XXIX**, *4*, p. 327–428, București, 1982

34139.

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIX № 4 1982 г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ПЕТРЕ ПЫНЗАРУ, Идеология в социально-гуманном конкретном контексте 331
• ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Особенности идеологической конфронтации в условиях современного капитализма 335
• ГРИГОРЕ СМЕУ, Актуальные требования эстетического воспитания . . . 344

★

• ПЕТРЕ НИЦЭ, Можно ли считать обязанность онтологической категорией морали? 349
• ИОАН ИОСЕП, Объективность и правильность в человеческих взаимоотношениях 354
• МИХАЙ НЯГУ, О генезисе нравственных навыков 358
• ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Навыки и нравственное поведение 361

ХРОНИКА ИДЕЙ

• МИХАЙЛ РАДУ СОЛКАН, Создание искусственного разума с помощью ЭВМ— алхимия XX-го века? 368
• ИОН ИРИМИЕ, Сознание и его материальная основа 373

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

• ПЕТРУ ВАЙДА, К вопросу о философских взглядах Паула Зарифополя 380
• ИОН РОШКА, Бэлческу — теоретик национального единства и независимости 391

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

• МИХАЙ МИЛКА, *Политическая пропаганда*, Бухарест, Политическое издательство, 1981 **(Александру Р. Флориан)**; ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, *Общество и религия*, Бухарест, Научное изд., 1982 **(Ион Бытлан)**; ДАН ОПРЕСКУ, *Досуг и отчуждение человека*, Бухарест, Полит. изд., 1981 **(Думитру Стойка)**; ИОАН ХУМЭ, *Сознание и нравственность*, Изд. «Жунимя», 1981 **(Ион Григораш)**; ИОН МОРАРУ, *Социальное творчество. Введение в социоэвристику*, Бухарест, Полит. изд., 1981 **(Анджела Василиу)**; ВАСИЛЕ ФРЭТЯНУ, *Критика мифического мышления*, Клуж-Напока, Изд. «Дачия», 1980 **(Иован Марциан)**; *Обусловленность и мотивировка социального действия*, Бухарест, Изд. Академии, 1981 **(И. М.)**; WOLFGANG STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* II, 1979 **(Михаил Раду Солкан)** 399

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

• Столетия со дня смерти Василе Конта *(Е. Ф., Ал. Прутяну)*; Национальный студенческий коллоквиум на тему «История и философия науки», *(Ион Строе)*; Молодежь и философия *(Ал. Б.)*; Заметки и сведения *(Ал. Б., Е.Ф.)*. 412

НЕКРОЛОГ: РАЦУ СТОЙКИЦЭ 420
ПЕТРЕ БОТЕЗАТУ 425

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIX — N° 4 — 1982

SOMMAIRE

- PETRE PÂNZARU, L'idéologie dans le contexte social et humain concrète . . . 331
- OVIDIU TRĂSNEA, Caractéristiques de la confrontation d'idées dans le capitalisme contemporain 335
- GRIGORE SMEU, Exigences contemporaines de l'éducation esthétique 344

★

- PETRE NIȚĂ, L'obligation — une catégorie ontologique de la morale? 349
- IOAN IOSEP, Objectivité et correction dans les relations inter-humaines 354
- MIHAI NEAGU, À propos de la genèse des habitudes morales 358
- VASILE POPESCU, Habitudes et comportement moral 361

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- MIHAIL RADU SOLCAN, La production de l'intelligence artificielle à l'aide de l'ordinateur — une alchimie de XX-e siècle? 368
- ION IRIMIE, La conscience et son support matériel 373

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- PETRU VAIDA, Sur les idées philosophiques de Paul Zarifopol 380
- ION ROȘCA, Bălcescu — théoricien de l'unité et de l'indépendance nationale . . . 391

RÉPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES

- MIHAIL MILCA, *La propagande politique*, București, 1981 **(Alexandru R. Florian)**; FLORIN GEORGESCU, *Société et religion*, București, 1982 **(Ion Bâtlan)**; DAN OPRESCU, *Loisir et aliénation humaine*, București, 1981 **(Dumitru Stoica)**; IOAN HUMĂ, *Conscience et moralité*, Iași, 1981 **(Ion Grigoraș)**; ION MORARU, *Créativité sociale. Introduction en socioeuristique*, București, 1981 **(Angela Vasiliu)**; VASILE FRĂTEANU, *La critique de la pensée mythique*, Cluj-Napoca, 1980 **(Iovan Marțian)**; *Détermination et motivation de l'action sociale*, București, 1981 **(I.M.)**; WOLFGANG STEGMÜLLER, *Haptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. II, 1979 **(Mihai Radu Solcan)**. 399

LA VIE SCIENTIFIQUE 412

NECROLOGE: RADU STOICHIȚĂ 420

PETRE BOTEZATU 425

Rev. filos., **XXIX**, *4*, p. 327–428, București, 1982

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIX No 4 1982

SOMMAIRE

IDEOLOGIA ÎN CONTEXT SOCIAL ȘI UMAN CONCRET

DE

PETRU PÂNZARU

Ideologiei i s-au consacrat și continuă să i se dedice numeroase și substanțiale lucrări elaborate sau inspirate și pilotate de cele mai diverse concepții filosofico-sociologice. O mare parte a ecranului pe care se proiectează filosofia e ocupată tocmai de ceea ce, de la Destutt de Tracy încoace (1801), poartă numele de ideologie. Complexitatea, eterogenitatea și diversitatea de elemente ce le conține în sine, caracterul contradictoriu al funcțiilor pe care le îndeplinește, au determinat ca ideologia (ideologiile) să fie obiect de supralicitare, preamărire și, simultan, obiect de contestare, de detestare, obiect al „Marelui refuz". Cu naivitatea care îi caracterizează chiar și pe cei mai originali și penetranți gînditori, spre mijlocul secolului în care trăim s-a proclamat opoziția radicală dintre știință și ideologie, ca și cum acestea nu ar fi produse ale unora și acelorași spirite umane, ca și cum nu s-ar influența în variate grade și moduri una pe alta, și, împreună, destinele umanității.

Secolul nostru, ai căror pori par saturați de știință — dar de fapt nu sînt, căci încheierea procesului de „saturare" efectivă e extrem de departe, dacă avem în vedere nevoile existențiale ale marilor mase umane, conștiința și comportamentele lor reale, cotidiene — a creat impresia *falsă* că știința a „învins" și „răpus" ideologia, pătrunzînd nu numai în tehnologie (unde, oricum ideologia e absentă), dar și mai adînc, în economie, în politică, în învățămînt și cultură, peste tot unde era de mult prezentă și nimeni n-o va elimina vreodată.

Ideologia este un rău ! Iată o frază stearpă, metafizică. Oricît de dificil ar fi — și este ! — ideologia trebuie supusă unui tratament filosofico-științific mai obiectiv, sustras, pe cît posibil, malformărilor partizane și sentimentale, generate tocmai de preceptele și propensiunile ... ideologice.

Lucrul e destul de dificil, avînd în vedere că — așa cum remarca Oliver Reboul — „cuvîntul ideologie face parte el însuși din limbajul ideologic, fiind încărcat cu semnificații, conotații, care desemnează realitățile cele mai diferite, după punctul de vedere al celor ce-l utilizează" [1]. Ideologia este unul dintre subiectele cele mai puțin comode pentru știință poate și pentru că, în anumite medii sociale și perioade istorice, ideologiei — la fel ca unei femei frumoase — îi plac mai ales complimentele în porții mari, zilnice și *in crescendo* ...

Prin ce se leagă și prin ce se distinge analiza sociologică și psihosociologică a ideologiei de cea filosofică ? Ideologia este un *concept comun*

[1] Oliver Reboul, *Language et idéologie*, P.U.F., 1980, p. 17.

al filosofiei și științelor social-umaniste, filosofiei — ea însăși nucleu al ideologiilor, izvorul lor principal — revenindu-i un rol esențial în definirea și explicitarea conceptului de ideologie, detectării naturii diferitelor orientări ideologice [2]. La rîndul ei, în epoca noastră, *sociologia cunoașterii* și-a adus contribuția de fond la explicarea genezei și funcțiilor sociale ale ideologiilor. Și pentru filosofie și pentru sociologie — în mod cert pentru cele inspirate de materialismul dialectic și istoric — întreaga problematică a ideologiei este, în fond, analiza dialecticii existență — conștiință — existență socială. Și pentru filosofie, și pentru sociologie există nu pur și simplu ideologie (conceptul la singular tronează în epistemologie), ci *ideologii* diferite, opuse, coexistente sau/și în coliziune acerbă.

Fără a se rupe legătura organică între filosofie și sociologie, se disting unele preocupări specializate: dacă filosofia e preocupată mai ales de ideologiile constituite și „materializate" de autori în opere, sociologia, într-o inseparabilă alianță cu psihosociologia, ia ca obiect modalitatea în care ideologiile „din opere" se transpun în capetele și inimile oamenilor, în conștiința lor vie, reală și — prin aceasta — în acțiunea socială, în mișcarea istorică.

O cerință a tratării științifice, mai „la rece" a ideologiei ar impune trecerea de la discuții relativ abstracte despre „conceptul" de ideologie la *analiza sociologică și psihosociologică* a contextelor sociale și a mecanismelor psihosociale care dau naștere diverselor tipuri (genuri, structuri) de ideologie, a gradului lor de influență asupra acțiunii sociale, prin pătrunderea în sfera politicii (joncțiunea decisivă cu puterea politică), a organizării instituționale (joncțiunea esențială cu organizațiile statale), a economiei, a învățămîntului și culturii, prin pătrunderea în conștiința oamenilor.

Cît anume și *ce* anume din mișcarea socială, din progres sau conservare, se datorează — într-un context social-uman concret istoric — ideologiei sau mai exact coliziunii între ideologii în ansamblul celorlalți factori determinativi ai dezvoltării sociale? Iată o întrebare pe care analistul trebuie să și-o pună.

Cît timp și în ce măsură (limite) o ideologie anume, într-o societate anume, exercită un rol, joacă o influență pozitivă de „cal de tracțiune", mai elegant vorbind, de „forță motrice" a progresului? Iată o altă întrebare pe care analistul, de asemenea, trebuie să și-o pună.

De ce există și prin ce mecanisme se instituie *fetișuri* ideologice, chiar în societăți proaspăt născute de istorie? Nu este, oare, sau nu pare a fi considerată ideologia ca un fel de „*joly-joker*" mai mult sau mai puțin teoretic în jocul social?

Pentru psihosociolog, ideologiile nu sînt un ansamblu de propoziții, de opțiuni, de credințe etc. *exterioare* indivizilor, conștiinței lor, universului lor existențial, ci un sistem mai mult sau mai puțin coerent de idei *împărtășite*, de sentimente *trăite*, de convingeri cu rolul activ de criterii de comportare, acțiune, acceptare, refuz, angajare, adversitate etc. Ideologia *devenită* factor instituționalizat, codeterminativ al politicii, econo-

[2] A se vedea lucrarea de sinteză *Ideologie și cunoaștere* de Georgeta Florea, București, Edit. politică, 1979.

miei, culturii etc. e obiect de analiză sociologică, așa cum, în continuare firească, ideologia devenită factor motivațional intern al indivizilor, colectivităților, deci forța motrice sau forță de rezistență la schimbare în diverse sfere ale activităților sociale — interesează pe psihosociolog.

Există societăți fără ideologii? NU.

Există ideologii influente fără „recursul" la verigi psihosociale, atitudinal-motivaționale, comportamentale, acționale? NU!

Ideologicul este, prin natura sa, *NORMATIV*, *INDICATIV*, *IMPERATIV*, dar, ca să intre în acțiunea socială — transformativă sau conservativă — e necesară metamorfozarea sa în *psihosocial*, adică în idei însușite, trăite, devenite *CONVINGERI*, *ATITUDINI*, *CRITERII*, *MOTIVAȚII*, cu sentimentele „aferente".

În viață, în practică, — al cărei punct de vedere este decisiv, transșînd problema adevărului sau falsității afirmațiilor științifice, *nu există manifestări de conștiință* socială, de grup, individuală, fenomene psihosociale (concepții, mentalități, atitudini, opinii, stări de spirit, tradiții, convingeri etc.) *fără un conținut, un nucleu ideologic* mai mult sau mai puțin difuz, respectiv „sistematizat"; în spatele oricărui comportament — individual, grupal, colectiv, de masă — se află atitudini, opțiuni de valoare, iar acestea sînt de natură ideologică, chiar dacă nu în sensul atribuit termenului de teoreticieni (*ansamblu* sistematizat de idei filosofice, politice etc.).

Ideologia nu e atît de inocentă cum apare ea sub pana teoreticienilor superficiali. Întotdeauna și pretutindeni — în actele sociale mari și grave, de tipul războaielor, revoluțiilor etc., ca și în cele așa-zise mici, cum sînt raporturile interpersonale, EA, ideologia, ESTE ACOLO sub forma opțiunilor valorice, criteriilor de decizie, mentalităților etc. și își joacă rolul de detonator, declanșator de evenimente. Căci, la toate definițiile date omului, mai trebuie adăugată una: *OMUL e animal IDEOLOGIC*.

În mintea (conștiința) *reală* a oamenilor *reali* (și aceștia sînt singurii care acționează și interacționează în societate) nu putem separa (oricît de fină ar fi centrifuga teoretică) sau stratifica așa-numitele „*forme*" ale conștiinței sociale, atît de grijuliu distinse și elegant expuse de autorii de manuale de filosofie marxistă: „forma" filozofică, „forma" științifică, „forma" politică-juridică, „forma" etică, „forma" estetică, „forma" religioasă.

Secretele cele mai numeroase sînt ale lui Polichinelle.

E oare un secret că rezistența în timp și influența intensă a patriotismului, de exemplu, — chintesență a ideologiei politice, — se datorează faptului că a pătruns în țesătura vie a conștiinței comunităților naționale, a devenit conștiința *de sine* a acestora? Adică, faptului că din ideologie a devenit *psihosociologie*?

Putem păstra secretul asupra faptului că ideologia (ideologiile) religioase sînt atît de rezistente în lume tocmai *pentru că* au devenit *convingeri*, adică factori psihosociali, prin mecanisme intelectiv-afective tot de natură psihosocială? Iar combaterea *eficientă* a concepțiilor mistice — atît de necesară — necesită recursul la metode psihosociologice eficiente.

Realizarea funcțiilor psihosociale *pozitive* ale ideologiei noastre socialiste depinde, în mod hotărîtor, de transformarea ei în psihosociologie de masă, în convingeri și, prin ele, în comportamente.

În știință, mai exact în forma ei didacticistă (manuale, lecții, articole curente) rezistă cu forța unei prejudecăți separația artificială, rigidă între *„conștiința ideologică"*, zisă sistematizată, și „conștiința comună" *identificată* cu psihologia socială. Consider că niciodată nu s-a consumat destulă muniție intelectuală ca să se distrugă această cetate a prejudecății și simplismului. Să fim bine înțeleși : nu negăm existența unei (unor) forme sistematizate (vai ! adesea prea sistematizate, dogmatizate, congelate) ale conștiinței sociale ideologice și non-ideologice, nici existența conștiinței comune, difuze, relativ incoerente etc. Ceea ce contestăm este imaginea (presupoziția) : 1) că din conștiința comună ar lipsi elemente ideologice — unele chiar bine sistematizate, cum sînt religiile, tradițiile etc. ; 2) că psihologia socială s-ar identifica cu nivelul „de jos" al conștiinței — cel nesistematizat (deci ?) neideologic ; 3) că ideologiile s-ar putea *constitui* și, mai ales, ar putea exercita o cît de mică influență asupra mișcării sociale fără a *deveni* psihosociologii, adică fără a penetra în conștiințe, fără a deveni convingeri, atitudini, motivații, judecăți și prejudecăți, obiceiuri, tradiții etc.

Preocuparea — care se pare că ar trebui să fie centrală — privind funcțiile sociale, acționale ale ideologiei (a ideologiei *noastre)* ne amplasează, vrem nu vrem, direct pe teritoriul *psihosocialului* și a psihosociologiei.

Marx — care n-a fost psihosociolog de catedră — a intuit rolul verigii psihosociale în transformarea unui sistem de idei, a unei ideologii — în particular, al celei comuniste — în acțiune socială transformatoare, revoluționară. Textul e arhicunoscut : *„Teoria* (citește, ideologia — P.P./ *devine o forță materială cînd cuprinde masele"*.

Întrebări legitime, elementare : cum, prin ce mijloace și în ce ritmuri *pătrunde* o ideologie în conștiința maselor, cum este ea „internalizată" și transformată în *convingeri*, deci în *factor motivațional* stabil al comportamentului colectiv, de grup, individual ? Ce metamorfoze (și, deci, ce impurități) va cunoaște acel sistem de idei în procesul însușirii lui de către variate grupuri umane, aflate în situații macro și micro-sociale diverse și în schimbare ? Ce rezultă din „întîlnirea", respectiv ciocnirea în conștiința oamenilor vii a unor ideologii opuse, adverse ?

E un fapt de constatare comună că în vreme ce, a) *la nivelul textelor* (al „discursului"), ideologia e *un elaborat* mai mult sau mai puțin coerent, logic, destul de „rezistent la schimbări" (fără intervenții curajoase, uneori „chirurgicale", ea rămîne congelată în forme *sacrosancte*, insensibilă la evenimente și situații noi, devine tipar, schemă, invariantă de judecare, comportare, acțiune) ; b) *la nivelul conștiințelor reale de masă* (trăite), ideologia este adesea *un conglomerat*, un mozaic de idei, malaxate de evenimente și situații generale, macro-sociale și particulare, micro-sociale.

Ideologiile — prin verigile psihosocialului — se supun în cel mai înalt grad legilor obiective ale subiectivității umane, căci ele sînt formularea — definirea — de către anumiți oameni, într-un anumit limbaj specific, a *intereselor* claselor, păturilor sociale, națiunilor ; sînt *interpretarea*,

prin prisma acestor interese ideologic-psihologic-lingvistic definite (formulate, exprimate), a acţiunilor, evenimentelor, faptelor sociale care pot sau nu coincide cu adevărul; sînt inevitabil partizane, polemice, şi vin adesea în coliziune. Este opoziţia radicală între ideologia bazată pe filosofia materialist-dialectică şi ideologiile conservatoare, bazate pe filosofii idealiste.

*

Una dintre cele mai mari erori pe care le comite epoca noastră — pretins covîrşită de ştiinţă şi tehnologie, deci pretins „dezideologizată" — este *subaprecierea* rolului jucat de ideologii în absolut *toate* domeniile existenţei sociale, îndeosebi în politică şi economie. O „radiografiere" scrupuloasă a acestora ar scoate pretutindeni la iveală influenţele ideologiei, impactul ei asupra macrodeciziilor politice, economice, militare, culturale ş.a.m.d., ca să nu mai evocăm aici relaţiile internaţionale. Sigur, ar fi greşit să ipostaziem şi să supraapreciem rolul ideologiei (al ideilor de tot felul) în dinamica sau statica socială, fără a vedea că ea însăşi e un „intermediar", e forma verbalizată, a intereselor.

De aceea, probabil, ideologia nu este atît un factor autonom de cunoaştere — din acest punct de vedere ea se distinge net de ştiinţă — cît un factor de *interpretare* a lumii, a evenimentelor, un criteriu optativ, decizional, *de justificare* a actelor, măsurilor, fie antefactum, fie post-factum. Aici se înscrie şi funcţia mistificativă a ideologiei burgheze, aşa cum a demonstrat-o, cu tristă şi tragică prisosinţă, experienţa secolului al XX-lea.

Important e, în ultimă instanţă, să ne eliberăm de un *concept vag* de ideologie, sau măcar, cum recomandă logicienii, *„să operăm exact cu conceptele inexacte"* ce abundă în ştiinţele sociale [3]; să distingem între ideologia „pasivă" (din texte) şi cea „activă" (din capetele oamenilor), dintre ideologia „atribuită" şi cea efectiv trăită, împărtăşită de grupuri sociale concret istorice; să surprindem influenţa ideologiei asupra vieţii, realităţii, dinamicii sociale (progres — regres) şi influenţa inversă a realităţilor (faptelor, evenimentelor, situaţiilor sociale) asupra ideologiei.

CARACTERISTICI ALE CONFRUNTĂRILOR DE IDEI ÎN CAPITALISMUL CONTEMPORAN

DE

OVIDIU TRĂSNEA

„Dacă aş fi întrebat care este data cea mai importantă din istoria şi preistoria genului uman aş răspunde fără ezitare: 6 august 1945. Motivul e simplu. De la apariţia conştiinţei, pînă la 6 august 1945, fiecare om a trebuit să trăiască avînd ca orizont moartea sa ca *individ*; din ziua în care prima bombă atomică a eclipsat soarele deasupra Hiroshimei, omenirea,

[3] Petre Botezatu, *Cuvînt înainte* la vol. *Adevăruri despre adevăr*, Iaşi, Edit. Junimea, 1981, p. XVI.

global, trebuie să trăiască în perspectiva dispariției sale ca *specie*. Că existența individuală este o scurtă trecere, ne-am învățat să acceptăm, bazîndu-ne în schimb pe imortalitatea virtuală a genului uman. Această ultimă credință nu mai este întemeiată. Trebuie să ne revizuim axiomele" [1].

Am ales acest pasaj din Arthur Koestler pentru cutremurătorul lui adevăr, care pune în evidență o mai mult decît dramatică mutație în condiția umană. Căci actul istoric consumat la acea dată este revelator pentru epoca noastră: este un act *politico-militar (decizia* care l-a declanșat a fost eminamente *politică)* devenit *posibil* datorită saltului înregistrat în dezvoltarea *științifico-tehnică*. Îmbinarea acestor doi factori este crucială pentru timpurile noastre, iar *corelația lor dialectică* vine să ne explice *dimensiunile* particulare ale fenomenului politic contemporan, dar și *responsabilitățile* imens crescute față de destinul omenirii ce revin deciziei politice.

Totodată, trebuie să subliniem că acumularea unui potențial distructiv, ce depășește pragul „necesar" sinuciderii speciei, a făcut ca miza „jocului politic" să crească la limită. Fuziunea dintre condiția individului și a speciei, în egală măsură amenințați nu numai în *esența* lor (prin alienare), ci și în *existența* lor (prin posibilul război nuclear sinucigaș), determină o mai strînsă cooperare între filosofie și politică, în scopul unei mai adecvate ierarhizări a valorilor care orientează acțiunea umană. De aici și rolul considerabil sporit al filozofiei politice și, ceea ce se simte tot mai acut în confruntările contemporane de idei, o nevoie tot mai pregnant afirmată de întemeiere și/sau reîntemeiere filozofică a doctrinelor și ideologiilor politice; cu atît mai mult cu cît astăzi orice ideologie politică trebuie să se înscrie, sub sancțiunea lipsei de relevanță și, implicit, de eficacitate, în cadrul unei teorii (sau filozofii) a istoriei.

Creșterea factorilor de incertitudine determină *o intensificare a reacțiilor ideologice* (de aceea, teza dezideologizării apare, și sub acest aspect, lamentabil de falsă și de anacronică), dar și nevoia identificării corecte a surselor reale ale riscului fatal. Este adevărat că progresul științifico-tehnic a generat reacții polare, care au cunoscut și cunosc încă accente apocaliptice. Fenomenele paradoxale pe care le constată în lumea hiperindustrializată, împreună cu propria concepție despre progres, îl fac pe Bernard James, de pildă, să proclame „moartea progresului" ca fiind lucrul cel mai dezirabil pentru omenire, din moment ce progresul (în fond, un anumit tip de progres, generat de mecanismele specifice ale capitalismului) este atît de costisitor încît poate conduce la distrugerea planetei însăși [2]. Și e semnificativ că printre respectivele fenomene paradoxale care covîrșesc viața individului, alterează viața comunităților și amenință întreg sistemul internațional el identifică, în primul rînd, *Realpolitik*, adică politica violenței.

Dar diagnosticul greșit cel mai frecvent este cel ce acuză *instrumentul*, ignorînd cauza posibilă a *utilizării* lui pentru a declanșa consecințele incriminate. Așa se face că, uneori vinovată este declarată știința (și/sau tehnica), iar condamnat este spiritul prometeic ce animă ideea de progres.

---

[1] Arthur Koestler, *Janus. Esquisse d'un système*, Paris, Calman—Lévy, 1979, p. 13.
[2] Bernard James, *The Death of Progress*, New York, A. F. Knopf, 1973.

Nu trebuie uitat în același timp faptul că mitologia tehnică a jucat un rol important în lansarea național-socialismului: există o legătură între imaginea creată despre societatea industrială în gestație în cursul anilor '20 și primele manifestări ale ideologiei naziste. Întemeindu-se pe „raționalitatea tehnicii" s-a operat o „răsturnare a funcțiilor tehnicii", făcîndu-se din ea „infrastructura totalizatoare a mobilizării maselor" [3]. Acest soi de determinism în teoria politică ajunge la afirmarea inevitabilității „totalitarismului tehnologic" și, prin aceasta, a statului totalitar. Iată un exemplu elocvent. În ultimul său cuvînt în fața Tribunalului de la Nürenberg, Albert Speer mărturisea: „Coșmarul multor oameni, această teamă de a vedea într-o zi tehnica dominînd popoarele, a fost pe punctul de a se realiza în sistemul autoritar al lui Hitler. Orice stat riscă astăzi primejdia de a trece sub domnia terorii născută din tehnică, dar, într-o dictatură modernă acest lucru îmi pare ineluctabil" [4]. Asemenea aspecte trebuie să ne preocupe cu atît mai mult, cu cît, și în cazul altor gînditori (cum este cazul unor reprezentanți ai „Școlii de la Frankfurt"), se alunecă adesea pe panta stabilirii unei relații *directe* între formidabila expansiune a tehnologiei și intensificarea constantă a servituții, în toate ipostazele sale.

Pe de altă parte, același determinism tehnologic funcționează ca matrice teoretică și pentru doctrinele tehnocratice, pentru teoriile „societății postindustriale", în diferitele lor variante, ca și pentru fundamentarea tezelor convergenței dintre capitalism și socialism; adică, tocmai pentru doctrinele mai noi și mai penetrante, destinate să dea o replică mai amplă și, se speră competitivă, teoriei marxiste a dezvoltării istorice, inclusiv componentei marxiste a progresului politic.

În noua fază a crizei sistemului capitalist care prin amploarea și complexitatea manifestărilor sale, cuprinde toate sferele vieții societății și afectează, într-o măsură mai mare sau mai mică, toate continentele, toate contradicțiile se transformă în factori generatori de incertitudine și anxietate. Lucrul acesta este pe deplin identificabil și în caracteristicile și mecanismele vieții ideologice. Așa cum releva și John Kenneth Galbraith, după al doilea război mondial lumea a intrat într-o eră în care marile certitudini, marile teorii nu mai pot fi acceptate în chip rezonabil [5]. Explicația e furnizată, în bună măsură, de însăși natura epocii pe care o parcurgem, adevărată „cumpănă a apelor" (K. Deutsch) în istoria contemporană.

Toate aceste fenomene generează, în largi zone ale lumii de azi, un amestec de angoasă și speranță față de viitorul omenirii, în fond, față de propriul viitor. Nevoia de certitudine a împins oamenii atît spre moduri raționale de percepție și interpretare a fenomenelor social-politice, hrănite de speranța sau iluzia „stăpînirii" lor prin utilizarea instrumentelor furnizate de știință, cît și spre tendințe mistice sau cvasi-mistice, întruchipate, de pildă, în puternica invazie a Occidentului capitalist de către doctrine mistice din Orient și de unele practici obscurantiste care speculează tocmai

[3] Cf. Ferrucio Masini, *Il mito della tecnica nei prodromi del nazismo*, în „Critica marxistă", 17 (2), martie–aprilie 1979, p. 99–104.

[4] Albert Speer, *Au coeur du Troisième Reich*, Paris, Fayard, 1978, p. 677.

[5] J. K. Galbraith, *Le temps des incertitudes*, Paris, Gallimard, 1978.

teama de viitor; menționăm și sporirea influenței și a rolului politic al ideologiilor totale (în speță, al unor religii) și în proliferarea sectelor politico-religioase [6]. Semnificativ mi se pare și faptul că, spre deosebire de trecut cînd înrîurirea ideologică acționa univoc din metropolă spre colonii, în epoca noastră se instituie, cel puțin într-o anumită măsură, un flux reciproc.

Iată doar cîteva indicii despre unele schimbări profunde în tabloul ideologic al epocii, a căror semnificație a rămas pentru mulți impenetrabilă. La această situație a contribuit în bună măsură și doctrina „dezideologizării" prin pretențiile și consecințele sale, ca și politica pe care a motivat-o [7]. Pentru că în realitate n-a existat nici un fel de dezideologizare în sensul propriu al cuvîntului. „Dispariția" ideologiilor a fost o diversiune menită, în primul rînd, să diminueze înrîurirea marxismului și, în al doilea rînd, să consacre, în locul „vechilor" ideologii, un model teoretic care s-a dovedit la fel de ideologic (în sensul rău al termenului) și care a provocat derută, neputînd împiedica, pînă la urmă, manifestarea deschisă a crizei ideologice pe care o traversează capitalismul contemporan.

Denunțări lucide ale crizei ideologice s-au înregistrat chiar și în deceniul al șaselea. Astfel, Alfred Cobban sublinia că de un secol și jumătate democrațiile apusene au trăit din stocul de idei fundamentale moștenite și că prăpastia dintre faptele politice și ideile politice s-a adîncit [8]; iar D. Heater remarca, la rîndul său, că ideile fundamentale ale teoriilor politice burgheze contemporane aparțin veacului trecut și că secolul nostru n-a creat o teorie politică în conformitate cu practica sa politică [9]. O semnificativă recunoaștere, în acest sens, vine și din partea cunoscutului filozof neopragmatist american Sidney Hook — de la care, Daniel Bell mărturisea că a avut mult de învățat — cînd proclamă necesitatea „reînarmării morale", izvorîtă din faptul că „criza secolului nostru este o criză a credinței politice" [10].

Această criză a fost augmentată de politica pragmatică instituită în numele și cu pretenția „dezideologizării". Lucrurile au fost — cel puțin pînă la un punct — corect sesizate chiar în epoca respectivă. Pentru Ralf Dahrendorf, de pildă, epoca „dezideologizării" este caracterizată prin aceea că „în locul unei politici de concepție despre lume s-a substituit politica de la caz la caz" [11]. Mergînd mai departe în dezvăluirea conținutului politico-ideologic al acestor atitudini, cunoscutul sociolog și futurolog Ossip K. Flechtheim scria: „În locul învechitului sistem imobil de gîndire apare o conștiință superficială inflaționistă care nici nu încearcă să identifice sau să stăpînească structurile de bază ale realității. Nu se mai

---

[6] Se consemnează, astfel, „reapariția divinului în istoria națiunilor". Cf. Raphaël Dral, *Luttes politiques, exigences prophétiques et durée créatrice*, „Projet", 135, mai 1979, p. 619—631.

[7] Cf. studiul nostru *Ideologia „sfîrșitului ideologiilor"*, în „Revista de filozofie", XXI, 1974, nr. 7, p. 897—907.

[8] A. Cobban, *The Decline of Political Theory*, în „Political Science Quarterly", LXVII, 1953, 3, p. 337.

[9] D. Heater, *Political Ideas in the Modern World*, London, 1960, p. 179.

[10] S. Hook, *Political Power and Personal Freedom*, New York, 1959, p. 169.

[11] R. Dahrendorf, *Die Ende der Ideologie*, în „Die Zeit" din 1. I. 1963.

ridică decît probleme singulare care sînt soluționate în mod oportunist-pragmatic de la caz la caz, și orice problematică ce se ridică deasupra lor este refuzată. Ceea ce astăzi se înțelege de obicei prin «sfîrșitul ideologiei» reflectă deci, în primul rînd, dispariția atitudinilor și convingerilor orientate spre viitor" [12].

Această tentativă de eliminare, mascată sau deschis-motivată, a valorilor și opțiunilor axiologice din elaborarea politicii, în numele legitimității exclusive a „abordării tehnice" și al suficienței „ajustărilor tehnice" într-o societate care și-ar fi rezolvat problemele economico-sociale și politice fundamentale, nu putea sfîrși decît printr-o lamentabilă criză de legitimitate a sistemului. De aceea, apreciem, avea dreptate C. Mongardini cînd susținea că „ceea ce s-a numit criza de modernitate * este în realitate o criză a modelului de raționalitate pe care societatea industrială și-a bazat istoria sa; ea este bazată nu pe criza cutării sau cutării ideologii, ci mai degrabă pe criza celor mai generale opțiuni de valori ale epocii noastre, care au alcătuit baza marilor ideologii ca un mijloc de realizare a unui singur model de dezvoltare" [13]

Într-adevăr, avem de-a face cu o criză de consens și de legitimitate, care provoacă o intensă căutare a unei matrice ideologice pe care să se reclădească un nivel adecvat de coeziune socială. Lucrul este foarte important, pentru că o criză ideologică — mai ales cînd e vorba de domeniul ideologiei politice, care este domeniul intereselor fundamentale — exprimă o radicală și profundă nevoie de schimbare socială. În fapt, cum accentuează același C. Mongardini, „ceea ce s-a modificat este pivotul valorilor care conduce acțiunea socială. Sensurile, normele, opțiunile care reglementează relațiile de interacțiune sînt redirecționate spre noi orizonturi de valori" [14]. Trebuie să relevăm, în legătură cu aceasta, chiar și pentru studiile publicate la noi, că cercetările s-au concentrat spre specificul ideologiei (problema dezbătută de mai bine de un secol) și spre structura diferitelor ideologii, și mai puțin, dacă nu chiar deloc, asupra problemelor dianamicii ideologiilor.

Iată de ce, astăzi se vorbește mai puțin de dezideologizare și mai mult de reideologizare. Pînă și în S.U.A., unde pretenția absenței unei tradiții de teorie politică (Daniel J. Boorstin) se înscria în arsenalul conservator al „excepționalismului american", se consemnează funcția activă a ideologiei politice. Astfel, Carl J. Friedrich pune în evidență faptul că, în ultimii ani, ideologia a devenit un factor important al vieții politice americane (exemplul asupra căruia stăruie fiind dezbaterile în problema egalității rasiale). El remarcă, totodată, că politica americană a fost influențată de ideologiile statelor de formație recentă, în care angajarea ideologică este deosebit de profundă și are repercusiuni asupra lumii;

---

[12] O. K. Flechtheim, *Ideologie, Utopie und Futurologie*, în „Atomzeitalter", 1964, p. 70,

* Termenul „criză de modernitate" îi aparține lui Ralf Dahrendorf („Der sozialdemokratische Konsensus broeckelt. Zur Frage der Legitimitaet der politischen Macht in der Gegenwart", în *Wissen und Macht*, Europaïesches Forum Alpbach 1978. Vienna: F. Molden Verlag) și desemnează prin el criza acestui model de dezvoltare și raționalizare a vieții comunității care stă la baza acestei politici pragmatice practicate în țările capitaliste dezvoltate.

[13] C. Mongardini, *Ideological Change and Neoliberalism*, în „International Political Science Review", vol. 1, nr. 3, 1980, p. 313.

[14] *Ibidem*, p. 310.

cunoscutul profesor de la Harvard sublinia că războaiele de eliberare, luptele anticolonialiste au făcut să renască angajarea ideologică în toate țările [15].

Este adevărat însă că, recunoscîndu-se rolul crescînd al ideologiei în lumea contemporană, unii autori sînt înclinați să aprecieze negativ efectele acestui fenomen. Maurice Cranston — cunoscut pentru lucrările sale de teorie politică — pornind de la angajarea, militarismul și aderența de masă ale ideologiei, socoate că asemenea caracteristici fac din ideologie un dușman, în egală măsură, al bunei filozofii și al bunei politici [16]. Alteori, aprecierile sînt mai nuanțate și înclinate să pună în evidență aspecte noi, așa cum procedează Julien Freund cînd subliniază ca fenomen realmente nou în epoca noastră, apariția unei politici pur ideologice, adică a unei politici „intelectualizate", care acordă ideilor întîietate asupra intereselor imediate și concrete [17].

Desigur, trebuie să se țină seama și de faptul, cunoscut dar nu totdeauna recunoscut, că nu toate ideologiile au aceeași valoare cognitivă și praxiologică. Desigur, Karl Deutsch are dreptate cînd afirmă că ideologiile sînt pentru agenții politici ceea ce sînt hărțile pentru navigatori [18]. Să nu uităm însă că parabola personajului gogolian care cerea ca America să fie ștearsă de pe hartă este valabilă și pentru „hărțile" ideologice! Mai ales că, așa cum tot K. Deutsch menționează, ideologiile sînt, ca și hărțile, imagini simplificate, schematice ale lumii și lucrul acesta influențează inevitabil semnificația lor directă pentru politică, în orientarea comportamentului uman, individual și de grup. Dar aici mai intervine un fenomen, pe care psihologii îl numesc *disonanță cognitivă*: discordanță sau contradicție între elementele de cunoaștere percepute, care creează o tensiune cognitivă și angoasă psihică. De aici tendința de a reduce disonanța, fie prin încercarea de reconciliere a pieselor de informație, prin suprimarea sau uitarea informației centrariante, fie prin căutarea de informații noi, nedisonante, chiar dacă acestea nu sînt neapărat adevărate. Și cum fenomenul nu este doar individual, ci se petrece și în cazul grupurilor și societăților, ideologiile devin ghizi pentru o percepție selectivă a informației.

Este interesant faptul că în unele construcții explicative teze din arsenalul doctrinelor dezideologizării sînt utilizate într-un sens contrar. Pentru Roger D. Masters, de pildă, așa-numitul declin al ideologiei reprezintă mai degrabă deplasarea conflictului ideologic din politica internă în arena internațională. Și totuși, afirmă el, în era noastră, planificarea tehnologică și administrația, în aparență legate de calculul rațional, sînt pretutindeni îmbinate cu justificarea ideologică a politicii publice. Știința modernă apare astfel, în chip paradoxal, ca rădăcina ideologiei politice.

---

[15] Carl J. Friedrich, *Fonction et renaissance de l'idéologie aux Etats-Unis*, în „Revue européenne des Sciences Sociales", nr. 46, 1979, p. 79–90.

[16] Maurice Cranston, *That is an Ideology?*, în „Revue européenne des Sciences Sociales", nr. 46, 1979, p. 59–63.

[17] J. Freund, *Qu'est-ce que la politique idéologique?*, eadem 1000, p. 139–146.

[18] K. W. Deutsch, *Politics and Government. How People decide their Fate*, Boston, 1970, p 8–9.

Concluzia sa este că ideologia va continua să fie omniprezentă în societățile moderne [19].

Într-un plan mai general, sînt surprinse ponderea sporită și dimensiunea mult crescută a prelucrării ideologice ca metodă de guvernare. În epoca noastră, ideologia a devenit, mai mult decît oricînd, un mijloc de *control social*; și să nu uităm că într-o accepțiune destul de precisă orice putere socială — deci mai ales puterea politică — este un mijloc de control social. În condițiile capitalismului contemporan s-a creat o adevărată „tehnologie a conștiinței", care stă la dispoziția manipulatorilor, fiind produsă și perfecționată de specialiști în operații ideologice, pe baza fuziunii tot mai intime dintre ideologiile dominante și științele sociale și politice. La aceasta se adaugă forța de penetrare pe care au adus-o mijloacele electronice de comunicare în masă, la care se adaugă factorii cunoscuți de socializare politică : familia, școala, biserica, partidele și alte grupări politice sau cultural-ideologice etc. Am atrage atenția asupra unei teorii, deosebit de relevante, cu privire la *violența simbolică* — atît de tipică pentru mecanismele politico-ideologico-educaționale ale statului capitalist contemporan — elaborată de P. Bourdieu și J. C. Passeron, legată de modul în care școala își realizează funcția ideologică de legitimare, a ordinei stabilite, funcția de „menținere a ordinei", sau, mai exact, funcția de conservare a raporturilor de clasă [20]. Conceptul de violență simbolică se dovedește un instrument teoretic fecund în studiul proceselor de socializare și, mai ales, de socializare politică, în măsura în care explică disimularea raporturilor de forță care stau la fundamentul vieții sociale.

Este revelator că cei care au studiat „infocultura" și metodele „infologilor", referindu-se la studiile interesante care îmbină sociologia cu analiza lingvistică ale lui Bourdieu, Cotteret, Wagen și Guillaumou asupra comunicației, subliniază că semnificația pe care o dau „infoculturii" pune în evidență caracterul obligatoriu ambiguu al comunicației politice în societățile capitaliste dezvoltate [21].

★

Firește, nu ne-am propus, aici, să surprindem toate problemele pe care le ridică noile procese din cîmpul ideologic al capitalismului contemporan. În această ultimă parte am dori să relevăm unele elemente tipice pentru țările capitaliste dezvoltate; aceasta, pentru că ele reprezintă sediul și focarul elaborărilor teoretice antimarxiste și antisocialiste cu care trebuie să ne confruntăm și, totodată, pentru că avem convingerea că aceste fenomene nu sînt totdeauna înțelese în semnificația lor reală și profundă.

Ultimul deceniu a adus schimbări notabile în cîmpul ideologiei politice a capitalismului contemporan. Ele sînt un răspuns *specific* și,

---

[19] R. D. Masters, *On the Ubiquity of Ideology in Modern Studies*, în „Revue européenne ...", p. 159—172.

[20] P. Bourdieu, J. C. Passeron, *La Reproduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

[21] Cf. Anne Cauquelin, Lucien Sfez, *De la communication politique aux représentations sociales*, în „Dialectiques", 20, 1977, p. 75—97.

într-un fel, *inedit* la noile fenomene de criză pe care le trăiește și le parcurge sistemul capitalist mondial. E vorba, în primul rînd, de întărirea conștiinței necesității unei replici active, ofensive și eficiente din partea ideologiei burgheze față de ceea ce s-a numit monopolul sau cvasi-monopolul stîngii în viața intelectuală a țărilor capitaliste dezvoltate. Acest lucru s-a produs pe două căi : prin tentativa de „recuperare" a unei părți a gîndirii contestatare într-o direcție manifest orientată împotriva marxismului și socialismului, pentru a servi, astfel, mai mult indirect, dar nu și ineficace, interesele capitalismului. Este, în opinia noastră, cazul tipic al „noilor filozofi" din Franța. Tonul și virulența scrierilor lor amintesc încă teribilismul lozincilor de mai-iunie 1968, dar filonul anarho-contestatar este îndreptat acum cu precădere împotriva socialismului : fie că este contestată necesitatea istorică a socialismului, ca formațiune socială progresistă, fie că se insistă asupra caracterului pretins opresiv al noii puteri politice. Pentru Bernard-Henry Lévy, de pildă, „istoria pur și simplu nu există", singura „lege" de a cărei dominație nu poate scăpa nimeni este universalitatea Puterii ; este evidentă aici o răsturnare a raporturilor reale dintre societate și putere, dintre societate și stat, care facilitează identificarea nediferențiată a puterii cu abuzul puterii, cu totalitarismul autoritar. Dacă în 1968 se cerea „desființarea imposibilului", în noile condiții, pretinsa universalitate a puterii servește la propovăduirea pesimistă și defetistă a imposibilității revoluției. Denunțarea statului, chiar cînd e vorba de cel capitalist a devenit aproape o modă. Tocmai pentru că ea servește o tactică subtilă pe care o pune cel mai bine în evidență renașterea liberalismului ; există, de altfel, o relație de substanță între metafizica puterii a „noilor filozofi" și concluziile antietatiste ale noului liberalism. Sursa ambelor poziții e oferită de criza profundă sau, cum s-a mai scris, de „falimentul statului-providență", adică al „statului bunăstării generale" [22], în fundamentarea căruia își dăduseră mîna atît neoliberalismul cît și o anumită doctrină reformistă social-democrată. Ele servesc atît ca expresie a acestei crize, cît mai ales în cazul celei de-a doua doctrine, și ca un instrument de diversiune. Legătura dintre „noua filozofie" și „noul liberalism" reiese și din faptul că, nu rareori, se proclamă ca valoare centrală politică a liberalismului antipatia față de autoritate în toate formele ei [23]. Esența libertară a liberalismului și mai ales a noului liberalism a devenit o monedă curentă în dezbaterile teoretico-ideologice din Occident. Și nu e vorba numai de „noii economiști" ai școlii de la Chicago sau de omonimii lor din Franța, care denunță sistemul actual ce conduce la „a distruge democrația în numele democrației", sau excesul de birocrație și de stat, pledînd, cum fac soții Friedmann, pentru „a new Bill of Rights" (o nouă Declarație a drepturilor) [24] ; este vorba de o campanie teoretică ce se manifestă încă de la începutul deceniului trecut și care îmbină renașterea contractualismului cu resurecția liberalismului ; de aceea

---

[22] Vezi cap. VI din lucrarea noastră *Doctrine politice ale capitalismului contemporan*, București, Edit. politică, 1977.

[23] Cf. de pildă John Dunn, *Western Political Theory in face of the Future*, Cambridge, C.U.P., 1980.

[24] Milton and Rose Friedmann, *Free to choose*, Penguin Books, 1980.

„oscilația între anarhie și Leviathan", între antiautoritate și statul total a devenit caracteristica dezbaterilor de filozofie politică din Occident și în primul rînd din S.U.A.

Trebuie să relevăm aici că încă acum cîteva zeci de ani, Friedrich von Hayek, economist laureat al Premiului Nobel și părinte spiritual al liberalismului postbelic, atrăgea atenția că cea mai importantă lecție pe care un liberal adevărat trebuie s-o învețe din succesul socialiștilor este tocmai curajul lor de a fi utopici (!), curaj care i-a făcut să cîștige sprijinul intelectualilor. Dincolo de denaturarea utopistă a socialismului, ceea ce trebuie să vedem în spusele lui Hayek este îndemnul la o schimbare de tactică prin adoptarea unei critici „imanentiste" a capitalismului și a lansării „capitalismului utopic", pentru a contracara influența socialismului, lecție, care, se pare, a fost învățată de „noii economiști", americani și europeni.

Putem fi, astfel, de acord cu C. Mongardini, cînd releva că în Occident de mai bine de un deceniu, pierderea progresivă a legitimității puterii a fost însoțită de o criză ideologică de vaste proporții, a cărei caracteristică evidentă nu este indiciul vreunui apus al ideologiilor, ci accentuarea unei profunde nevoi de referință ideologică pentru acțiunea socială [25]. Dar nu mai putem fi de acord cu el cînd susține că noul liberalism reprezintă o mare nouă posibilitate pentru coeziune socială, în mod particular prin reînvierea spiritului revoluționar și liberator al întîiului liberalism [26]. Liberalismul este perimat ca model economic, social și politic, „Capitalismul utopic" al noului liberalism este retroscopic, căutîndu-și noua epocă de aur într-un trecut ce nu mai poate fi reînviat. Tactica pe care o servește această nouă utopie nu este greu descifrabilă : este criticat statul, cu birocrația lui costisitoare și cu amestecul său crescînd în viața privată, pentru a fi proslăvite capitalismul și proprietatea privată cu libera întreprindere, sau mai bine zis „perenitatea lor".

Dar noua strategie ideologică a capitalismului implică și un alt moment, mult mai semnificativ : el este ilustrat de „noua dreaptă" din Franța. În acest caz ni se vorbește deschis de noua strategie de contracarare a avansului, devenit tradițional, al stîngii intelectuale, de recuperarea unor poziții mai demult pierdute. Importantă este orientarea declarată spre „metapolitic", spre ansamblul mediului cultural, adică spre climatul spiritual care inspiră permanent politica și modelează convingerile și comportamentele politice ale cetățenilor. Este vizată „restructurarea spirituală a societății civile" în favoarea dreptei, pregătind instituirea posibilă a unui regim autoritar. E vorba de un nou tip de reideologizare, care pune în evidență un fapt important pentru viața politică : insuficiența partidelor — cel puțin în forma lor actuală — pentru ample elaborări ideologice. În acest context avem de-a face cu o conștientizare deosebită a poziției dreptei în perspectiva istorică cea mai largă : „noua dreaptă" își propune să impună principiul inegalității împotriva întregii tradiții a egalității, indiferent de cine a fost susținută (laici sau teologi) de două

---

[25] C. Mongardini, *op, cit.*, p. 309.

[26] *Ibidem*, p. 317.

milenii și mai bine. Se intenționează, deci, o „reconstrucție" ideologică a vieții spirituale europene prin substituirea axului ei tradițional, progresist (egalitatea — în diferitele sale accepțiuni) cu inegalitatea proclamată fățiș și îndreptată direct împotriva *oricărei* ideologii democratice. Filonul capitalist al strategiei stă în comunicarea substanțială cu noul liberalism prin proclamarea principiului „egalității șanselor", care, în țesătura socială a inegalității de condiții a și generat inegalitatea socială și economică (implicit și politică) specifică sistemului capitalist.

Iată așadar, cum pretențiile dezideologizării sînt spulberate chiar și în privința afirmației unei pretinse dispariții a tradiționalelor „drepte" și „stînge" din viața politică : „noua dreaptă" ne oferă criteriul acestei dihotomii în expresia sa cea mai directă și mai cinică : inegalitatea contra egalității. Aceasta ne dovedește că ne aflăm în fața unei noi strategii ideologice a forțelor celor mai conservatoare ale capitalismului.

EXIGENȚE CONTEMPORANE ALE EDUCAȚIEI ESTETICE

DE

GRIGORE SMEU

Adevărul binecunoscut privind educația estetică, parte integrantă a educației comuniste, a dobîndit în cultura noastră din ultimele decenii o anume acuitate a însemnătății sale, pe fondul obiectivului umanist al dezvoltării multilaterale a personalității. Vrem să spunem că, prin *propria-i natură*, educația estetică vine firesc în *întîmpinarea* dezideratului formării multilaterale a personalității, tocmai pentru că în structurile sale specifice esteticul implică tentativa unei unificări calitative a diversității. Educația estetică însăși presupune reverberația — în planul conștiinței — a multilateralului *personalizat* ca unitate. Dacă n-ar fi decît faptul că seducția esteticului rezidă în acea stare specifică de grație, de cromatică tulburătoare a conștiinței, prin unificarea senzorialului, afectivului și rationalului, și încă am avea motive, deloc neglijabile, pentru a acorda atenție virtuților educației estetice din perspectiva multilateralității.

Problema își dublează, însă, complexitatea cînd este vorba de artă. În ipostaza educației estetice *prin* artă, unitatea multilateralului înseamnă și receptarea adecvată a capacității imaginii artistice de a conferi *expresivitate* angajantă corelării — în interiorul structurilor ei ideatice — diversității valorilor umane (politice, economice, morale, științifice etc.). Cel de-al XI-lea Congres al P.C.R., punînd accente deosebite pe procesele formative ale conștiinței socialiste, într-un *ansamblu* capabil să contribuie la crearea unui nou umanism, a fertilizat o amplă responsabilitate spirituală, cu deschideri spre viitor. În acest sens, la următorul congres al

partidului — al XII-lea — secretarul general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, adresa tuturor creatorilor „chemarea de a da țării tot mai multe lucrări pătrunse de umanismul revoluționar al societății noastre, care prin mesajul și valoarea lor artistică să contribuie la înnobilarea ființei umane, să cultive spiritul patriotic, devotamentul față de patrie, de cauza socialismului, a fericirii întregului nostru popor" [1]. Tocmai acest *generic proiectiv* al „înnobilării ființei umane" implică valențele unității multilateralului în creația artistică. Există în artă pulsația tainică a unei intensități a *omogenului*, capabilă să coreleze într-un univers ideatic unic, relațiile cele mai diverse ale lumii reale. Un teoretician al literaturii observa că principala funcție a artei e aceea de a fi fidelă propriei ei naturi. Dacă nu suspectăm grăbit această formulă de orgoliu intimist, de purism esteticizant, putem fructifica ideea din punctul de vedere al problemei noastre. Într-adevăr, de vreme ce — cum arătam — stă în natura însăși a artei să implice multilateralul, atunci putem acepta că unul din rosturile educative majore ale artei în contextul umanismului actual al societății noastre, îl constituie fidelitatea creației artistice față de disponibilitățile sale specifice de a veni constructiv în întîmpinarea formării omului nou, ca individualitate multilaterală.

Firește, nu dorim să se înțeleagă din sublinierile noastre, că educația estetică ar fi domeniul „privilegiat" al formativității multilaterale a personalității umane. „Supremația" esteticului în cultură și viață nu-i altceva decît un dogmatism al purismului la fel de nociv și nesincer — prin extremismul său — ca teza de la celălalt capăt al simplificărilor ce ar ignora, ori diminua, virtuțile estetice. Atîta timp cît receptăm corect, *echilibrat*, ideea că, prin propriu-i specific, educația estetică dispune de virtualități ale multilateralului, capabile să vină chiar din *interiorul* naturii esteticului în întîmpinarea proceselor formative ale unei personalități umane multilaterale, problema ca atare este de certă actualitate.

Capacitatea formativ-educativă a artei în raport cu personalitatea umană este o idee cu tradiții pregnante în cultura românească, ce ar merita studiate și fructificate în mod special. Nu vom putea aborda aici, detaliat, această chestiune. Amintim numai că gîndirea estetică — în ipostaza ei de teorie sistematică — debutează în cultura noastră tocmai printr-o perspectivă educațională. Avem în vedere primul curs universitar de estetică sistematică, ținut de Simion Bărnuțiu către sfîrșitul deceniului șase al secolului trecut. *Estetica* lui Bărnuțiu este un act superior de instruire publică, incriminînd virtuți formative și educaționale ale tineretului studios. Încă la începutul deceniului al șaptelea al secolului al XIX-lea, întîlnim în unele reviste românești noțiunea de „cultură artistică", în sensul unui corolar sintetizator de complexe exigențe ale creației și receptării, deci deopotrivă din perspectiva artistului și a publicului ce trebuie educat. În epocă și apoi mai tîrziu, în plin secol XX, mari animatori ai culturii românești progresiste — Titu Maiorescu, C. Dobrogeanu-Gherea, Garabet Ibrăileanu, Tudor Vianu, George Călinescu — au avansat pledoarii variate pentru nuanțarea axiologică a esteticului, totdeauna cu *conștiința eficienței spirituale*, umanizatoare a artei. Iar cel ce are răb-

[1] Nicolae Ceaușescu *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1979, p. 87 — 88.

darea să consulte cu atenție revistele progresiste din perioada interbelică, aflate sub influența, ori sub îndrumarea directă a partidului comunist — ce-și desfășura activitatea în ilegalitate — poate constata că, dincolo de unele stîngăcii inerente, ideile estetice, atîtea cîte sînt, converg spre un nucleu *iradiant*: virtutea însuflețitoare a artei în raport cu marile idealuri de emancipare socială a maselor. Iar în perioada contemporană — îndeosebi de la Congresul al IX-lea încoace — politica culturală a partidului și statului nostru, valorificînd unele idei și inițiative ale trecutului, a avut un incontestabil rol mobilizator, orientativ, în emanciparea exigenței — deopotrivă clară și suplă — a racordării firești, libere, a creației artistice la țelurile umanismului revoluționar.

Că observațiile privind *consonanța* de fond între natura intrinsecă a artei și obiectivului umanist al formativității multilaterale a personalității nu sînt speculații teoretice gratuite, ci vizează *exigențe* ale spiritualității contemporane, o demonstrează — poate cel mai pregnant — realitatea proceselor educative din cadrul festivalului național „Cîntarea României". Desigur, nu tot ce ține în prezent de educația estetică, nu toate nuanțele acestui proces atît de complex și fluent, se subsumează, ori derivă din activitățile acestui festival. În perspectiva unei asemenea constatări — — la urma urmei, de bun simț — ar fi util, chiar în practica culturală, să se distingă cu un spor de claritate între noțiunile de „educație" și „receptare". Fără îndoială, procesele educaționale se sprijină considerabil pe resursele receptării spirituale individuale. Vrem să spunem, însă, că *educația* estetică, în domeniul artei, reclamă o arie social-culturală mai *întinsă* de elemente componente decît *receptarea* artistică propriu-zisă — — mai accentuat *personală*, *individuală*, — întindere ce aduce cu sine și un pronunțat nivel informativ, de cunoaștere și stăpînire a unor contexte culturale, de instaurare bine gîndită a unor sisteme organizaționale, instituționale etc. Receptarea individuală a unei opere de artă nu se subsumează *totdeauna*, inevitabil și în chip direct, unui proces educativ, conceput și organizat ca atare la nivelul unei ample acțiuni *sociale* de genul prestigiosului festival amintit. Chiar un participant activ angajat ca atare într-o echipă de artiști ce concurează în cadrul festivalului, poate, altminteri, să citească un roman, să asculte o simfonie, să contemple o pictură — să trăiască, altfel spus, un proces individual de receptare a artei — fără să aibă sentimentul că intimitatea acestui contact, că starea sa de grație, e *subsumabilă* și ea activităților directe ale festivalului. Dacă astfel de nuanțe, de distincții nu pot fi, credem, neglijate, a sosit totodată vremea ca după ani de activități culturale constante, însumînd considerabile forțe spirituale ale *masei*, experiența estetică educațională înmagazinată de edițiile „Cîntării României", să fie sintetizată, sistematizată, discutată într-un mod mult mai pregnant și mai fertil, decît se realizează în clipa de față. În această privință mulți dintre noi — teoreticieni, critici — — au rămas datori.

Anii care au trecut de la inițierea festivalului, antrenînd în ritm crescînd, constant, o colectivitate uriașă la activități creative, au modificat treptat, aproape pe nesimțite, ceva în perimetrul educației estetice, sub aspectul raporturilor creator-receptor. În ce sens? Sute de mii de oameni, din toate categoriile sociale, de toate profesiile, fiind antrenați în calitate

de *creatori* — oricît de modești — în cadrul „Cîntării României", această ipostază a *fertilizat*, în doze variabile, desigur, însăși posibilitatea unei receptări mai *adecvate*, mai în consens cu specificul artei. S-au mai nuanțat, s-au mai diminuat diferențele, „distanțele", între creatorul și receptorul operei de artă, relație ce a fost nu o dată considerată de teoria estetică drept o dihotomie prea tranșantă și abstractă. Or, nuanțarea acestui raport a făcut posibilă o deschidere a maselor spre procesele educației estetice mai puțin simplificatoare, mai durabile, cu un spor de rezonanță.

Nu poate fi ignorat, fără riscuri, faptul că structurile estetice, limbajul artei secolului XX, s-au rafinat la maximum, au sporit considerabil în complexitate. E adevărat, nu odată, cu înclinări către prețiozitatea silnică și fără orizont. Ceea ce nu anulează, însă, adevărul privind fondul calitativ complex al artisticului astăzi. În acest context, principiul accesibilității artei desigur nu s-a perimat. Însă el este solicitat să devină mai nuanțat, să renunțe la *unilateralizarea* utilizării sale în educație estetică. Am subliniat și altădată — pe baza înțelegerii corecte a unor texte marxiste — că arta *înțeleasă* de mase nu-i tot una cu arta *pe* înțelesul maselor, această ultimă parte a ideii fiind invocată obsesiv, într-un trecut nu prea îndepărtat din perspectiva unei asimilări rudimentare a esteticului. Accesibilitatea artei se cuvine înțeleasă — la nivelul actual al exigențelor spirituale, culturale — ca un *echilibru activ*, în sensul unui *efort* spre elevație întreprins nu numai de creator ci și de publicul receptor. Nu numai creatorul este solicitat să *dea* valori artistice de calitate, ci — în egală măsură — și receptorul să se *pregătească*, pentru a le primi în cunoștință de cauză. Avansul obținut la ora actuală în a face mai suplă relația creator-receptor, tocmai prin antrenarea maselor de oameni ai muncii într-o vastă activitate artistică, este de natură să arunce o lumină nouă asupra principiului accesibilității artei.

Nu este mai puțin adevărat că solicitarea continuă, neîntreruptă, de activități artistice de masă a atras după sine un anume risc al desubstanțializării de noutate. Aceasta mai ales în perimetrul de manifestări ale artei populare. A apărut în ultimii ani un soi de exces folclorizant, ce saturează circuitele culturale, cu aproximativ *aceleași* piese folclorice, repetate la nesfîrșit. Este neîndoielnic că sîntem un popor de invidiat pentru sensibilitatea față de valorile artei populare. Și ținem să precizăm — pentru a nu ni se răstălmăci observațiile — că procesele educației estetice actuale din țara noastră dispun încă de resurse, ce merită a fi cultivate, ale atracției față de esteticul folcloric. Calitatea în această direcție nu poate fi, însă, obținută printr-un *apetit al aglomerării*, ci printr-o riguroasă *selecție*, capabilă să pună cît mai deplin în relief autenticitatea artei noastre populare. Altminteri, s-ar putea accentua riscul monotoniei, al demonetizării tezaurului folcloric, și încă într-un astfel de context al civilizației moderne care — s-o recunoaștem deschis — a diminuat impulsurile *funcționale* tradiționale ale creativității artei populare. Cu atît mai mult, deci, sporește necesitatea de a selecta cu maximă atenție valorile, pentru a le transmite *nealterate* generațiilor viitoare. Secretarul general al partidului, a atras în cîteva rînduri atenția — tocmai sub imboldul prețuirii profunde a tezaurului artei populare — asupra aglomerărilor neselective, unilaterale, ale festivismului folclorizant că manifestările

culturale din cadrul „Cîntării României", „nu trebuie să se rezume numai la serbări și concursuri folclorice, la divertisment artistic, ci trebuie să contribuie la intensificarea muncii politice și educative de masă." [2]

Dacă participarea artei rămîne și în perspectivă cu o pondere considerabilă în ansamblul educației estetice, aceasta din urmă cuprinde astăzi un teritoriu incomparabil mai vast. La urma urmei, niciodată contactarea estetică a existenței nu s-a limitat exclusiv la asimilarea artei. Nou este faptul că într-o societate superioară, ca aceea pe care o dezvoltăm, ce-și propune în mod *deliberat* o înnobilare de ansamblu a condiției umane, preocuparea pentru înfrumusețarea acestei condiții, pentru ținuta ei estetică, a început să dobîndească *greutate socială*. În mesajul adresat participanților la cel de-al VII-lea Congres internațional de estetică, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „astăzi oamenii nu se mai pot limita doar la contemplarea frumosului în expoziții și săli de spectacole, la contactul cu opere de artă izolate. Pe măsura evoluției societății, omul aspiră să integreze tot mai mult frumosul în existența sa cotidiană, ca element indispensabil al ambianței sociale generale" [3]. Am spune că dacă frumosul cotidian nu mai e doar un concept specializat, ci un coeficient *funcțional* al vieții însăși, atunci educația estetică este solicitată a deveni o vastă polifonie, unde partiturile tuturor instrumentelor să fie bine orchestrate.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, *ed. cit.* p. 85.

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. VII, București, Edit. politică, 1973, p. 616.

OBLIGAȚIA — CATEGORIE ONTOLOGICĂ A MORALEI?

DE

PETRE NIȚĂ

Datorită unor împrejurări greu de stabilit s-a îndătinat procedeul de a analiza posibilitățile obligației de a deveni categorie a moralei aproape exclusiv în raport cu accepțiile ei în domeniul juridicului. Acesta ar oferi terenul autentic pentru definirea obligației.

La încetățenirea acestei perspective a contribuit și Hegel. El a afirmat că obligația ajunge să intre în morală atunci cînd ea este „în mine, ca subiect liber, totodată un drept al voinței mele subiective, al convingerii mele" [1]. Prin urmare, este vorba de o convertire a unei realități care ar putea să aparțină juridicului.

Ceea ce suscită îndoieli privește încercarea de a contura o realitate ontologică prin raportarea la elaborări de natură juridică, deci, un alt plan, al subiectivității, al voluntarismului, mai ales dacă se ține seama de alternativa jurisprudenței de instrument de sancționare, cu girul statului, a intereselor clasei dominante.

a) SENSUL ȘI NATURA OBLIGAȚIEI

Întrucît este vorba despre aspecte ontologice ale existenței sociale, discuția urmează să se plaseze pe un asemenea teren.

Din acest punct de vedere, se cuvine precizat că dreptul nu se ocupă de realitate așa cum este ea, ci de forme de raporturi, de reglementări dorite de clasa dominantă. Tocmai de aceea, *elaborările juridice* nu vizează categoria ontologică a obligației, ci *principiul obligativității*. În drept, obligația devine îndatorire: 1. de a face ceva; 2. de a nu face ceva; 3. de a da ceva. Este vorba despre stabilirea marjei de acțiune a unui subiect față de subiecți abstracți, față de interese abstracte, în virtutea principiului subordonării particularului față de general, marjă jalonată de norme, exigențe, cerințe, prescripții cărora li se subliniază caracterul imperativ printr-un termen menit să exprime energic ineluctabilitatea reglementării. Pe acest teren, receptiv la numeroase interpretări, se produc multe libertăți de limbaj. Se creează atari corelații: *drepturi și obligații*. Or, corelatul firesc al drepturilor îl constituie îndatoririle. De aceea, recursul la obligații este impropriu. Se construiește și o altă corelație: *drepturi și datorii*, la fel de improprie, formulă utilizată în etică pentru a conchide, prin extrapolări, că datoria este o totalitate de obligații.

---

[1] G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, București, Edit. Academiei R.S.R. 1966, p. 317.

Rev. filos., XXIX, 4 p. 349–367, București, 1982

Se pare că aceste libertăți de limbaj provin din ignorarea sensului originar al obligației, derivat din acțiunea „obligare": legare, unire a unui individ cu alt individ dintr-o cauză precisă, pentru un motiv precis. Formele de obligare erau și sînt extrem de numeroase: „Alligo amicum beneficio" (Îl oblig pe prieten printr-un serviciu); a implica, a angaja pe cineva într-o acțiune (obstringo), a ajuta pe cineva (secundo); a se lega de a veni la cineva (promitto;) a lua asupra sa, a veni în locul altcuiva (subeo); a înlesni efortul altora (sublevo); a sări, a alerga în ajutorul cuiva (succuro, subvenio). Sensul general al tuturor acestor variante constă în a oferi cuiva un serviciu, așteptînd din partea acelui cineva un contraserviciu, obligîndu-l să presteze contraserviciul.

Este vorba despre o mare varietate de nuanțe ale unui tip de relații între doi indivizi, între un individ și un grup, contractate pe baza schimbului de servicii. O parte importantă dintre aceste raporturi intră în orbita reglementării juridice, dar cele mai multe se constituie pe temeiul experienței microgrupurilor, colectivităților, sub un control mai clar sau mai difuz al acestora. Este vorba, în mod prioritar, despre întrajutorarea între indivizi, facilitată de atari împrejurări: rudenie, vecinătate, forme de ajutor reciproc neinstituționalizate în producție, la învățătură etc.

Înainte de a avea vreo incidență cu etica sau cu dreptul, acest tip de raporturi conturează imaginea construcției sistemului social la nivelul raporturilor interindividuale determinate de caracterul de specializare și de completitudine al ocupațiilor, profesiilor, în cadrul diviziunii sociale a muncii. Este relevantă semnificația acordată de limba latină termenului „mutualis": participare a doi indivizi la o acțiune, schimbîndu-se, înlocuindu-se unul pe altul. Această succedare poate aduce însă două sau mai multe profesii, a căror prezență este strict necesară pentru săvîrșirea operațiilor de producere a unui obiect.

Pentru a transporta tulpina unui arbore, pentru a ajuta la clădirea unei case nu este nevoie de stabilirea unui contract sancționat juridic și nici de precepte morale complicate, în special în cazul în care schimbul de servicii este discontinuu. Lucrurile dobîndesc înțeles aparte atunci cînd schimbul de servicii se reia, se prelungește.

Reluarea schimbului de servicii marchează, de regulă, o experiență reușită, satisfacerea corespunzătoare a scopurilor propuse. Perspectiva ce se prefigurează încorporează atît obținerea unor noi avantaje cît și certitudinea unei întrebuințări mai eficiente a forțelor și resurselor materiale proprii, reprezentarea unui viitor cu șanse mai numeroase de împlinire a proiectelor. Verificarea în practică a relației de schimb, bazată pe reciprocitate, corect derulată, alimentează efortul de afirmare.

Conturarea posibilității de afirmare pe baza cooperării reciproc avantajoase are ca efect consolidarea, adîncirea relației, dezvoltă receptivitatea și disponibilitatea, modul de gîndire și de acțiune al partenerilor. De la interesul comun pentru un scop pragmatic inițial, preocupările evoluează către situații în care subiecții acordă importanță unor elemente ca bunăstarea, buna dispoziție, sentimentele partenerului. Se tinde spre spiritualizarea relației.

În această zonă germinează și înfloresc camaraderia, spiritul tovărășesc, prietenia, însoțite de prețuire reciprocă, respect, receptivitate la preocupările celuilalt, capacitate de dăruire, de înțelegere, de împărtășire a bucuriilor și necazurilor, a aspirațiilor, proiectelor etc. Montaigne inventaria circa 52 de variante ale iradierilor afective și axiologice ale relațiilor interpersonale, acordînd semnificații aparte alternativei acestora de modalități de comunicare.

Esențial în această caleidoscopică productivitate socială este transferul interesului de la concentrarea atenției pe obiectul concret al schimbului de servicii la efortul de perfecționare a relației. Reluarea, adîncirea, perfecționarea raportului echivalează cu o decantare mai sigură a înțelesurilor afirmării, a incidențelor acesteia cu problematica poziției în grup, cu implicațiile asupra controlului evenimentelor.

În această etapă — în care depășește sfera strictă a schimbului de servicii, se îmbogățește cu atitudini afective, reflecții axiologice etc. — , relația escaladează zona moralei. Se creează o nouă realitate, în care decisive sînt scopurile unirii în vederea unei afirmări de perspectivă. Această construcție socială nu echivalează nici cu raporturile juridice, nici cu cele productive, nici cu cele pur familiale sau de vecinătate. Ea circumscrie o a doua natură, cum spunea Hegel, care depășește voința pur naturală, cedată, tot de Hegel, dreptului. Dar aici nu este vorba de o trecere de a relații juridice la etos, întrucît juridicul nu precede etosul, ci, dimpotrivă.

Independent de faptul dacă succesul poate îndemna la reînnodarea legămîntului sau dacă eșecul poate declanșa anularea relației, rezolvarea diverselor probleme ivite pe parcursul înfăptuirii angajamentelor reciproce are ca urmare îmbogățirea experienței subiecților, dezvoltarea capacității lor de cooperare, adîncirea spiritului critic, exigența sporită în stabilirea garanțiilor, măsurilor, încorporarea unei substanțe sociale mai dense, înmulțirea șanselor pentru o eficiență sporită a acțiunii.

Caracterul și substanța interacțiunilor dintre subiecți sînt îndeaproape conexate unor împrejurări definite de timp, spațiu, structură socială.

Prin însăși natura existenței sociale, legăturile pecetluite de obligarea reciprocă se circumscriu spațiului social al unui grup sau al unei comunități teritoriale, poartă amprenta vîrstei, a experienței sociale a subiecților, sînt colorate de poziția partenerilor, se dozează cu consecințele situației de rudenie, vecinătate, dobîndesc tensiuni în cazul intervenției afectivității, sporesc în substanță prin verificare practică, încredere, prețuire reciprocă, dăruire.

b) GRUP ȘI OBLIGAȚII

Tocmai acest gen de interacțiuni, de înrîurire reciprocă, amplificate prin extinderea obligațiilor reciproce cu un număr tot mai mare de subiecți în grupuri primare de familie, în colectivități de muncă, în organizații sociale, culturale, politice, se transformă într-un laborator în care indivizii se deprind să stabilească în mod conștient relații interpersonale,

să recunoască și să-și asume interese ale altora, să depună eforturi pentru satisfacerea nevoilor altora, într-un climat de cinste, corectitudine, receptivitate, sensibilitate.

1. Ocupînd diverse poziții, exercitînd anumite roluri, bucurîndu-se de diverse statute și îndeplinind funcții precise, partenerii la obligație nu se angajează ca simpli atomi, ci implică, cel puțin parțial, participarea lor de ansamblu la viața grupului. Îndeplinirea obligațiilor este afectată de situația lor, iar, la rîndul ei, situația devine mai bună sau mai puțin bună ca urmare a ecoului trezit de modul de îndeplinire a obligațiilor.

Această formă de valorizare socială afectează direct sistemul de interacțiuni de grup, dar are consecințe și mai întinse asupra funcționalității subgrupurilor, asupra raporturilor mai generale de grup.

2. Resimțind iradierile obligației sub forma impunerii unor anume tipuri de relații polarizatoare sau sub forma confruntărilor, conflictelor, grupul recurge la mijloace de încurajare sau de combatere, de influențare și de control ceea ce face ca interacțiunile să se constituie ca un izvor puternic care alimentează viața de ansamblu, ele contribuie la decantarea intereselor comune din efervescența și coliziunile celor particulare, individuale, pentru autoevaluarea și modelarea indivizilor din jocul numeroaselor variabile care condiționează acțiunea, manifestările, atitudinile lor. Astfel, obligația este impregnată încă din faza contractării de atmosfera generală a interacțiunilor, atitudinilor, principiilor dar, la rîndul ei, în faza finală operează propria înrîurire asupra acestui sistem.

Atitudinea față de obligații, străduința respectării reciprocității, a îndeplinirii condițiilor stabilite capătă dimensiuni tot mai importante. Îndeplinirea conștiincioasă se constituie în normă firească, clădind fidelitatea și conștiinciozitatea ca valori ale relațiilor interpersonale; pe o treaptă mai înaltă se vor situa împlinirea riguroasă, zeloasă, valorile generate aureolînd fizionomia individului cu atributele unei sociabilități pronunțate. Pe același teren vor dobîndi prețuire socială, vor conferi prestigiu și încredere, în perspectiva contractării de relații, corectitudinea, promptitudinea, cinstea, onoarea etc.

O asemenea constelare de valoare indică grade noi de funcționalitate și tensiune a trăirii raporturilor interpersonale. A ajuta pe altul, a-i înlesni succesul unei acțiuni mai dificile presupune angajarea unor eforturi serioase, uneori a abandonării momentane sau chiar a neglijării intereselor personale, o constrîngere uneori violentă, ceea ce, repetat și răsplătit prin reciprocitate corectă, infuzează o substanță deosebit de densă relațiilor interindividuale, le conferă valori deosebite, dar, în același timp, prin generalizare, le convertește în instrumente de coeziune a grupurilor sociale, comunităților umane. Pe drumul generalizării, valorile raporturilor interpersonale urcă spre treptele superioare ale ierarhiei axiologice sociale.

Urmărirea neatentă, neglijentă, neconștiincioasă; tergiversarea, ocolirea, desconsiderarea, escamotarea obligațiilor propulsează, ca atribute — supuse oprobriului social — , incorectitudinea, necinstea, înșelătoria, poltroneria, dezonoarea.

c) CONCLUZII

Succinta explorare întreprinsă dezvăluie că realitatea morală a obligației se constituie în momentul în care asocierea a doi indivizi tinde să se permanentizeze și să depășească interesul pentru un simplu schimb de servicii.

În acest moment își revelă conturul o seamă de structuri generate de mutualitate, reciprocitate, în desfășurarea și finalizarea acțiunilor întreprinse pe bază de întrajutorare, cooperare.

Este vorba, în primul rînd, despre acceptarea și aplicarea unui *set de exigențe ale execuției acțiunii*: exactitate, promptitudine, îndeplinire integrală, pînă la capăt a sarcinilor asumate în cadrul colaborării. Ca cerințe ale eficienței acțiunii, separate de obiectivul unirii în vederea afirmării, ele nu au o incidență relevantă cu morala. Corelarea cu unirea și afirmarea le schimbă însă caracterul, le situează într-un plan calitativ deosebit de cel al unei pure acțiuni eficiente.

Atrage atenția *setul de criterii ale atitudinilor*, comportărilor, manifestărilor în relațiile dintre parteneri: corectitudine, fidelitate, cinste, respect, încredere. Nici aceste criterii, luate în sine, nu se legitimează ca morale. Ele dobîndesc însă un sens pregnant atunci cînd sînt raportate atît la afirmare cît și la *consecințele afective ale legăturii obligației*: sensibilitate, receptivitate față de interesele partenerului, asumarea unor sarcini în vederea cooperării la satisfacerea acestor interese, sentimentele tovărășiei, prieteniei ca o încoronare în acest plan.

O asemenea structurare a teritoriului moral al obligației reliefează un determinism precis al exigențelor și valorilor și, prin urmare, subliniază necesitatea ca decelarea și definirea acestora să se întemeieze tocmai pe descifrarea unui asemnea determinism. Recursul la un „trebuie", la serviciile unei necesități imperative a acestor exigențe și valori rămîne neputincios dacă el nu ajunge să se revendice criteriilor eficienței acțiunii și descoperirilor pe care le fac indivizii în cursul unirii în vederea afirmării instituirilor teleologice dictate de aceste descoperiri.

Descifrarea acestui mecanism suscită un interes special pentru educație. Formarea morală ajunge la autenticitate dacă se constituie ca practică, iar în cursul acesteia ține seama de diversele corelații ce se stabilesc între exigențele acțiunii eficiente, tipurile de manifestări eficiente, corelatele afective și axiologice. Concomitent însă nu se poate pierde din vedere că obligația reprezintă o formă a interacțiunilor ce au loc în interiorul grupului interesat să-și optimizeze parametrii funcționali în interesul afirmării poziției, al controlului evenimentelor în care se află antrenat.

Se poate conchide, în final, că, la un anumit nivel calitativ de interacțiuni pe care le produce legătura desemnată de obligație devine o categorie ontologică a moralei. Accesul însă la esența sa nu este mediat nici de juridic, nici de elaborări etice, ci de descifrarea mecanismului concret al relației și al dialecticii sale.

OBIECTIVITATE ȘI CORECTITUDINE ÎN RELAȚIILE INTERUMANE

DE

IOAN IOSEP

Obiectivitatea și corectitudinea sînt termeni corelativi, ambii angajează și potențează valențe și semnificații comune; ei pot totuși să se exprime și separat — independent unul de altul — atunci cînd nu învederează relațiile morale: spre pildă, un enunț matematic poate fi apreciat (în baza unor criterii ce privesc tehnica de calcul) drept corect, fără ca prin aceasta să poarte neapărat și atributele obiectivității.

Lucrurile se vor schimba însă radical, atunci cînd termenii pe care îi analizăm vor fi utilizați în aprecierea calității relațiilor morale, a comportamentului individual sau colectiv. În aceste condiții, obiectivitatea și corectitudinea se presupun reciproc.

În mod obișnuit intervin însă o serie de fenomene de „bruiaj". Înțelegerea lor necesită cîteva explicații suplimentare și, în primul rînd, precizarea termenilor.

A. *Obiectivitatea* dispune de două niveluri:

1) Cognitiv — în sensul că o atitudine obiectivă presupune o bună cunoaștere a motivelor și situațiilor în care s-a petrecut, de pildă, un act moralmente reprobabil. Desigur, s-ar putea obiecta că motivele și situațiile care au determinat acel act contează mai puțin. Analiza atentă pune însă în lumină adevărul că ele nu sînt lipsite de importanță, deoarece ne pot clarifica asupra gravității însăși a faptei, precum și asupra naturii și eficacității sancțiunii. De asemenea, cunoașterea motivelor și a situațiilor menționate poate constitui obiectul unor acțiuni profilactice.

2) Atitudinal — implicînd imparțialitate, nepărtinire, atît în cunoașterea situației date, cît și în confruntarea ei cu normativitatea morală. În acest proces nu este exclusă (ci, dimpotrivă, presupusă) apariția dilemelor, precum și intervenția unor stări subiective (sentimente etc.) care, conștient sau inconștient, pot conduce la dereglări și deturnări de sensuri în planul imparțialității. Aici se relevă prezența unor prime „bruiaje". Astfel, resentimentul sau compasiunea, mărinimia, îndoiala sau absența certitudinii sînt factori capabili să deterioreze imparțialitatea judecății și, în consecință, să conducă la alterarea obiectivității.

Sentimentele și îndoielile au constituit întotdeauna „bruiajele" primare ale obiectivității judecăților morale. Immanuel Kant le-a semnalat prezența (iar mai înainte, unii gînditori antici: Platon, stoicii etc.) și pentru a le înlătura nu a întrevăzut altă soluție decît voința ca să fie nemijlocit condiționată de legea morală.

Fără îndoială, există și alte piedici care se opun obiectivității judecăților morale. Avem în vedere mărginirile epocilor și orînduirilor precedente, ansamblurile de prejudecăți și mentalități perimate, care, la timpul lor, au fost autoritare și au impus obiectivității propria lor concepție.

B. *Corectitudinea* angajează consensul — în măsură să identifice și disensul — dintre act și normă. Cu alte cuvinte, corectitudinea impune respectarea, în toate împrejurările, a normelor și preceptelor stabilite în societatea, clasa sau comunitatea respectivă. Este aspectul funcțional al corectitudinii. Dintr-o asemenea perspectivă, corectitudinea se înfățișează ca măsura optimă a controlului social.

E de presupus, însă, că există și o expresie calitativă a corectitudinii, care, prin valențele sale, depășește cadrul strict al conformismului. O regăsim în calitatea raporturilor interumane, în special, și a relațiilor sociale, în general. Astfel, despre o societate în care corectitudinea guvernează suveran se poate afirma că este optim integrată — fapt ce dezvăluie prezența unei calități fundamentale a vieții sociale.

Practica concret istorică demonstrează că, în viața socială corectitudinea se poate realiza, în principiu, pe baza a trei strategii:

1) Corectitudinea obținută prin coerciție fizică. Acesta este cazul societăților cu organizare tiranică, unde despotul — prin reprimare și acte de cruzime — impune punctul său de vedere normativ, realizînd pe această cale un conformism mecanic, care, de regulă, se destramă odată cu prăbușirea acelui regim politic.

2) Corectitudinea datorită manipulării (religioase sau de altă natură) și care este produsul unei alienări accentuate.

3) Corectitudinea realizată în contextul unei condiții umane dezalienate, care presupune o societate lipsită de exploatare și asuprire, o orînduire în care oamenii muncii — în calitatea lor de producători, proprietari și beneficiari ai valorilor produse — construiesc conștient propria lor istorie.

Corectitudinea devine o dimensiune reală și edificatoare pentru omul nou, constructor al societății socialiste și comuniste. Ea se îmbogățește cu noi semnificații și practic își schimbă natura, implicînd, funcțional, condițiile înfloririi personalității umane și modalitatea integrării armonioase dintre individ și societate.

Evident, principial, în societatea socialistă — caracterizată prin unitatea moral-politică a tuturor oamenilor muncii în jurul partidului comunist — promovarea obiectivității și corectitudinii în raporturile interumane este relativ mai ușor de realizat. Practica construcției socialiste din patria noastră pune însă în lumină — mai cu seamă în primele etape de edificare socială — numeroase greutăți pe care le are de întîmpinat instituirea obiectivității și corectitudinii în raporturile dintre oameni.

Astfel, în procesul victoriei revoluției socialiste, raporturile interumane, privite din unghiul de vedere al obiectivității și corectitudinii, sînt supuse unor transformări fundamentale, care nu se produc dintr-o dată, exploziv, ci presupun o perioadă mare de timp, care, în linii generale, corespunde cu realizarea societății socialiste multilateral dezvoltate.

Specific perioadei la care ne referim este intensa preocupare, dirijată de partid, pentru așezarea tuturor raporturilor sociale, interumane, pe baza principiilor eticii și echității socialiste. În felul acesta, obiectivității și corectitudinii li se oferă criterii noi de apreciere, a căror expresie integrală o găsim reflectată în codul moral al societății noastre.

Asimilarea noilor criterii ale obiectivității și corectitudinii implică un proces străbătut de conflicte valorice și normative [1].

Experiența morală a timpurilor noastre arată că avem de-a face cu o eroziune lentă a vechilor structuri morale, produsă de pătrunderea (la fel de lentă) în conștiința oamenilor — sub presiunea noilor relații de producție și a acțiunii educative — a normelor eticii și echității socialiste. Această stare poate genera incertitudini, dezorientări, în planul obiectivității și al corectitudinii, și ele transpar în practica raporturilor interumane.

Să reținem și faptul că socialismul, aducînd cu sine o altă bază economică și respectiv o suprastructură adecvată noului tip de relații sociale, determină transformări și în rîndul statutelor, rolurilor și al modelelor culturale. Iar această mobilitate accentuată a statutelor sociale pune obiectivității și corectitudinii (în raporturile interumane) numeroase probleme de a căror rezolvare depinde substanțial bunul mers al societății noastre socialiste. Vechile modele culturale nu sînt automat dizolvate.

În mod obișnuit, persoana căreia i-a fost desființat statutul moștenit sau dobîndit (de ex. cel de industriaș, bancher, comerciant etc.) continuă să evalueze lumea, societatea în care trăiește prin prisma vechilor roluri și modele culturale. Acestea din urmă, deși trecute, oficial, în rîndul mentalităților și practicilor retrograde, continuă să se exprime în cîmpul vieții noastre sociale. Ele contravin cel mai adesea obiectivității și corectitudinii promovate de noua societate socialistă și tind să se adapteze, în maniere disimulate, negative, noilor situații de viață.

În ceea ce privește *statutele sociale care se mențin* și în noua orînduire (ex. inginer, profesor, medic, contabil, funcționar) integrarea lor se realizează în condițiile unor conflicte valorice și normative determinate de faptul că și ele sînt puse în situația de a suporta radicale modificări, care privesc reorientarea valorică a respectivelor statute sociale și elaborarea unui alt tip de manifestare și integrare funcțională a lor.

Evident, procesul acesta cere timp; el nu se petrece fără tensiuni și conflicte, deoarece, dacă e greu să renunți la o anumită orientare valorică — ce formează baza unor convingeri — e și mai greu să renunți la modele culturale. Iar presiunea socială (prin intermediul pîrghiilor sale principale: puterea economică, politică și juridică) se resimte intens în asemenea perioade. În consecință, purtătorii vechii orientări valorice și normative, care structura statutul socialmente consacrat, trăiesc sentimentul frustrării, al non-libertății; pe de altă parte, datorită aceleiași presiuni sociale, individul se vede obligat să intre într-un rol pe care nu-l prea înțelege, dar care îi condiționează exercitarea în continuare a statutului său socio-profesional. În aceste condiții, se produce dedublarea insului, prin statut: valoric și afectiv, el rămîne adeptul orientării tradiționale, dar funcțional tinde să se conformeze noilor norme intrate în vigoare, respectiv noului său rol.

---

[1] A se vedea studiul lui Stelian Stoica, *Tipuri de conflicte valorico-normative în cadrul vieții morale*, în volumul *Contradicțiile sociale în socialism*, București, Edit. politică, 1980.

Această dedublare este temporară. Atîta vreme însă cît ea există, obiectivității și corectitudinii nu li se pot furniza criterii sigure de afirmare. Este și motivul pentru care, incorectitudinea, lipsa de obiectivitate, vor descoperi breșe — arii de manifestare — prin care străbat în cîmpul raporturilor interumane practici vechi, retrograde, care pot polua conștiința morală a oamenilor muncii, pot semăna neîncredere în superioritatea principiilor morale socialiste, în calitatea raporturilor interumane.

Am îngroșat și exagerat intenționat disponibilitățile negative pe care le include în sine procesul de reelaborare a statutelor sociale preluate de la vechea orînduire. În realitate, așa cum confirmă practica vieții noastre sociale, noul ideal social-politic, marea forță de atracție a societății socialiste, fac ca reorientarea valorică și normativă, elaborarea rolurilor în lumina principiilor vieții și muncii comuniștilor, afirmarea statutelor sociale preluate să nu suscite întotdeauna conflicte, ci să decurgă normal în forma unui proces de adaptare, în care dorința vine în întîmpinarea conștiinței revoluționare.

Apariția *noilor statute sociale*, determinate de structurile și formele proprii de evoluție a orînduirii socialiste, ridică (datorită ponderii lor) cele mai multe probleme modurilor de expresie ale obiectivității și corectitudinii. Aceasta se explică datorită faptului că prin victoria revoluției socialiste au fost desființate, între altele, statutele de proletar și de țăran, în locul lor fiind instituite cel de muncitor și, respectiv, de țăran cooperator. Această transformare revoluționară a cuprins imensa majoritate a populației României și, obiectiv, a impus nevoia de *adaptare la noile statute sociale*, ceea ce a presupus renunțarea la un întreg ansamblu de practici și mentalități tradiționale, o riguroasă și radicală reorientare valorică și normativă, ridicarea necontenită a nivelului politico-ideologic și tehnico-științific al tuturor oamenilor muncii.

Toate aceste procese necesită perioade de timp relativ îndelungate, în care confuzia și incertitudinea valorică și normativă se resimt destul de puternic.

Dar procesul nu se desfășoară într-un climat de toleranță totală și indiferență. Munca politică și ideologică desfășurată de partid, de organizațiile de masă și obștești vizează permanent depășirea acestei situații, asumarea conștientă și responsabilă a noilor statute sociale, a valorilor și normelor specifice societății socialiste de către toți membrii ei.

Adoptarea Codului normelor vieții și muncii comuniștilor — elaborat la inițiativa secretarului general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu — de către Congresul al XI-lea al partidului, constituie un moment de referință și sub acest raport. Prin acest document normativ, obiectivității și corectitudinii în relațiile interumane li se oferă ansambluri normative clare, care resping confuzia și incertitudinea. Mai precis, normele eticii și echității socialiste desemnează reperele principale pentru promovarea obiectivității și corectitudinii în raporturile sociale, interumane, pentru revoluționarea conștiinței oamenilor muncii.

CU PRIVIRE LA GENEZA DEPRINDERILOR MORALE

DE

MIHAI NEAGU

Trăim o epocă de accelerare a progresului, în primul rînd tehnic, în care civilizația are o tendință ascensională fără precedent, datorită eforturilor gîndirii eliberată de prejudecăți. Rațiunea este astăzi în posesia metodologiei utilizării ei în condiții optime, mai cu seamă din punct de vedere pragmatic. Din această perspectivă, defectele morale, chiar și cele care îmbracă aspecte socializate, cum ar fi demagogia — veche superstiție a limbajului — se anacronizează, devin tot mai acut forme explicit retrograde ale comportamentului uman.

Deprinderile morale sînt considerate o parte componentă de primă importanță a moralității. După unii pedagogi, formarea deprinderilor morale reprezintă însuși rostul educației. Desigur, educația nu este doar o tehnică, ori, dacă este numai atît, importanța menirii ei îi acordă un statut deosebit între tehnici, fiind considerată drept un ansamblu de acțiuni desfășurate în mod deliberat într-o societate în vederea transmiterii și formării, la noile generații, a experienței de muncă și de viață acumulată de omenire pînă în acel moment, sau, un proces prin care se formează, se dezvoltă și se maturizează laturile fundamentale ale științei umane.

Dicționarul românesc de pedagogie, editat în 1979, definește 57 de forme de educație. În esență educația trebuie să devină, în această finalitate (pragmatică), metodica formării cetățenilor de care patria are nevoie în situații previzibile și imprevizibile. De pildă, după un cataclism, oricine își poate da seama că formarea de cetățeni capabili să acționeze optim în diferite situații imprevizibile (cutremure, uragane, inundații sînt cîteva exemple din rîndul imens al posibilelor situații imprevizibile mai grave sau mai puțin grave) este o problemă majoră a educației, chiar dacă aceasta nu apare ca evidentă decît după rezolvarea însușirii comportamentului moral în situații previzibile.

Deprinderea morală este o componentă a comportamentului (realizată pe calea obișnuinței, a identificării și internalizării — interiorizarea unei cerințe), pasivă (întrucît urmărește preponderent adaptarea la lume și nu transformarea lumii), cu un mecanism genetic asemănător intuiției.

Lucian Sève deosebește morala comunistă de morala în comunism și consideră că, în comunism, absolut toți indivizii care compun societatea vor avea o morală individuală alcătuită exclusiv din deprinderi cu o trăinicie cvasiinstinctuală, complet eliberate de gîndire, care rămîne sediul cunoașterii, fără mari disponibilități opționale în domeniul comportamental. Viziunea sa se înrudește oarecum cu etica aristotelică. Reținem de la filozoful francez ideea sincerității ca premisă a moralei în comunism, precum și aceea a accesului tuturor indivizilor la fructele moralei.

Educatorul fiind un constructor și un modelator, este necesar să analizăm cum se desfășoară execuția unui anume act, unei anumite operații, trecînd dintr-o formă conștientă într-una automată, fără efortul

gîndirii în fiecare din momentele execuției. Deprinderea, în genere, pare a nu fi o însușire specific umană. Avem, în acest sens, un vechi proverb românesc: „Nu învață cal bătrîn să joace-n buiestru". Formarea deprinderilor este însă un atribut general al vîrstei fragede; se pare că, după o anumită vîrstă nu se mai pot forma deprinderi noi. Este posibil ca asimilînd mereu deprinderi să putem prelungi vîrsta pînă la care se pot forma deprinderi, tot așa cum putem prelungi supleţea trupului practicînd statornic sportul, sau supleţea intelectului — învăţînd mereu noi elemente din domeniul științelor.

Între deprinderile morale și convingerile morale există o strînsă legătură, în sensul că, pentru același individ, nu pot exista deosebiri prea mari în ce privește conținutul lor. Atît deprinderile cît și convingerile morale sînt construcții al căror mortar este sinceritatea; ele pot fi mascate, ascunse dar nu pot fi trucate, falsificate; ele pot fi eclipsate, dar nu interpretate de către purtătorul lor în mod conjunctural. Lipsa de convingeri și deprinderi morale asigură o adaptare versatilă la cele mai schimbătoare condiții de suprastructură.

Deprinderile morale nu sînt direct corelate cu inteligența, chiar dacă formarea lor este, se pare, mai facilă cînd dotarea intelectuală a individului este superioară. Pentru înțelegerea genezei deprinderilor morale este necesară, după părerea noastră, introducerea conceptului de *„ereditate morală"*. Termenul are, firește, o rezonanță paraștiințifică, dar, dacă definim ereditatea morală drept *aptitudinea specific umană de a asimila morala* (într-un mod conștient, activ și unitar), considerăm că această rezonanță paraștiințifică poate fi cu ușurință înlăturată. Ereditatea morală este, deci, în concepția noastră, *o disponibilitate de a fi educat*, așa cum și ereditatea somatică este, într-un anume sens, tot o disponibilitate, cu deosebirea că, în acest ultim caz, avem de-a face cu un sistem mai închis, care pare mai perfect, avînd o eficiență mai mare. Necesitatea realizării eredității morale nu este însă implicită. Și, mai presus de orice, tehnica valorificării maxime a eredității morale are încă anumite lacune metodologice și o sumedenie de obstacole practice, cum ar fi: lipsa de profesioniști cu înaltă calificare tocmai acolo unde populația infantilă este mai deasă, carențele sau excesele afective ale părinților etc.

Copiii crescuți în pădure de către fiare sălbatice, redați societății omenești în preajma pubertății, cum sînt citate cîteva cazuri, nu sînt Tarzani. Ei nu suportă hainele, tacîmurile, iar libertatea în societatea omenească o interpretează drept captivitate; mai mult decît atît, nu pot fi deprinși să rostească nici măcar cele cîteva cuvinte pe care le pot rosti, învățați, pînă și papagalii. Această realitate ne-a condus la concluzia că realizarea eredității morale este în strînsă corelație cu vîrsta, în sensul că *fiecare deprindere morală are o anumită vîrstă optimă de formare*. Majoritatea acestor deprinderi se formează în prima parte a vieții și înlănțuirea lor este, în linii mari inevitabilă. Un copil căruia nu i s-au format la vîrsta optimă deprinderile morale, într-o succesiune a cărei rigoare viitorul o va atesta indiscutabil, va putea asimila, mai tîrziu, doar intelectual, aceste deprinderi și, în consecință, va fi silit mereu să opteze strict conștient pentru morală sau împotriva acesteia, în fiecare împrejurare

a existenței sale. Astfel, va ceda locul său în tramvai unei persoane vîrstnice numai în măsura în care va fi odihnit, sau interesat să facă impresie bună, dar nu va fi împins irezistibil din scaun de un resort care acționează mai devreme decît orice opțiune; va mînca fără să plescăie, civilizat, cu ocazia unei sindrofii sau în prezența unei sau unor persoane stimate, dar cînd va fi singur, nevăzut de nimeni, nu va mai face în acest sens eforturi, pe care, cel deprins să mănînce civilizat la vîrsta optimă nu le resimte și va mînca la fel singur sau în fața camerelor de luat vederi.

Achizițiile solide în domeniul moralității sînt greu de pierdut. Nu avem naivitatea de a afirma că un om moral nu poate decădea sub influența unor factori nocivi prea puternici. Dar, cum spune românul, într-o astfel de decădere, nu se simte bine și „nu-i șade bine".

Desigur, educatorul care urmărește formarea de deprinderi morale trebuie să aibă în vedere în permanență: normele și valorile etice general-umane (fondul de aur al moralei), principiile moralei dominante în respectiva orînduire socială (socialistă sau capitalistă), precum și tendințele evoluției societății. Întrucît acestea din urmă sînt mai greu de prevăzut, ele în practică se înlocuiesc adesea cu interesele și aspirațiile vitale ale poporului din care face parte educatorul respectiv. Din diferite motive, aceste interese vitale sînt uneori, pentru lungi perioade de timp, trecute sub tăcere. În asemenea cazuri, ele trebuie intuite, ceea ce solicită calități intelectuale și sentimente morale de cea mai bună calitate. De aceea, a fi pedagog înseamnă deopotrivă a fi artist și savant. Educația este una dintre cele mai dificile profesiuni, iar recunoașterea meritelor ei, acolo unde este cazul, se subînțelege cu o ușurință care jignește veleitarii, parcă spre mulțumirea sufletească a adevăraților educatori. Pentru că, în esență, a educa înseamnă, în primul rînd, a începe bine ceea ce, ulterior, urmează să meargă de la sine. Educatorul, părinte sau magistru, urmărește să formeze oameni care să nu mai aibă, în cele din urmă, nevoie de el. O nevoie acută de părinte sau de magistru, la o vîrstă adultă, indică întotdeauna eșecul pedagogului.

Deosebirea între inadecvare și deficiență în modelările personalității este greu de observat, datorită deosebirilor dintre tehnicile de educație, insuficienței cunoașterii mecanismelor intime ale educației, diversității uriașe a indivizilor, imposibilității trasării unei linii convenționale de demarcație între normal și patologic (chiar dacă se pot delimita, după principiul „sănătății" morale, niște grupuri umane), multitudinii factorilor care intervin în procesul educativ etc. Este de bună seamă sarcina viitorului de a lămuri mai precis această problemă.

Din punct de vedere pragmatic, nu contează la efect negativ egal cauzele eșecului. Știința poate fi pragmatică prin scopurile urmărite, dar dacă mutăm utilitarismul în zona inducțiilor, deducțiilor, în general — a demonstrațiilor, o transformăm în empiric.

Pentru educator, deosebirea dintre inadecvare și deficiență are importanță în formarea sa ca pedagog, în sensul că, fără a-i spori substanțial competența, îi desăvîrșește, totuși, alături de alte elemente, conștiința teoretică necesară lui, în calitate de om care modelează oamenii.

Nu putem încheia fără a insista asupra rolului important al lanțului de deprinderi morale, în ansamblul său. O verigă lipsă înseamnă o personalitate deficitară, o posibilă sursă de nemeritate dar autentice suferințe morale, pentru cel ce se cuvine a fi educat. În domeniul educației, fiecare este rezultatul celor care s-au ocupat de formarea lui. Meritele morale ale fiecăruia se văd, evident, în modul în care îi construiește pe alții și se desăvîrșește pe sine.

DEPRINDERILE ȘI COMPORTAMENTUL MORAL
— Puncte de vedere —

DE

VASILE POPESCU

Orice analiză a comportamentului moral, indiferent de unghiul teoretic căruia i se subsumează — filosofic, sociopsihologic, pedagogic — , va aborda problema deprinderilor ca una dintre problemele sale centrale. Într-adevăr, în largul și, uneori, disputatul domeniu numit îndeobște „comportament moral", deprinderile — structuri spontane de acțiuni și răspunsuri, aparent pur instinctive — se constituie drept constante ale conduitei și, mai mult decît atît, îi determină, în mare măsură, sensul și conținutul valoric. Dintr-un anumit punct de vedere, morala însăși tinde să-și încununeze rațiunea sa de a fi în măsura în care interiorizează valorile, principiile și normele în deprinderi individuale. Aceasta este cu atît mai evident la nivelul *pedagogiei morale*, al cărei scop declarat este transformarea axiologicului și normativului în deprinderi individuale practice (de pildă, transformarea valorii cinstei în deprinderea de a fi cinstit, ori normele disciplinei în deprinderea de a fi disciplinat). Dar și pentru *sociologia moralei* studiul deprinderilor își relevă o importanță la fel de evidentă: permite stabilirea gradului de afirmare efectivă a sistemului etic valorico-normativ în realitatea vieții cotidiene, constituind, totodată, cel mai sigur criteriu de respingere atît a iluziilor interesate, cît și a concepțiilor pesimiste detractoare. În sfîrșit, *filosofiei morale* îi revine sarcina definirii conceptului și elementelor sale constitutive, generalizînd datele experienței morale concrete, surprinzînd corelațiile principale etc. Iată, deci, numeroase probleme ce pot face obiectul unui studiu în legătură cu deprinderile morale și care, toate, sînt interconditionate de aspectele practice ale comportamentului sau educării și formării acestuia.

Subliniind importanța deosebită și locul central pe care-l ocupă deprinderile în zonele moralității practice, trebuie, totuși, după părerea noastră, să li se recunoască și limitele: ele *singure* nu pot determina valoarea etică a persoanei și, mai cu seamă, nu trebuie să o determine. Per-

sonalitatea morală este mult mai complexă, iar conduita individuală este motivată și se exercită nu numai în funcție de aceste structuri spontane pre-învățate. Fără a intra în detaliile problemei, credem că, în conținutul unei personalități complexe și bogate, deprinderile se alătură *creativității* și *aspirațiilor*; în afara acestor elemente ale personalității — totodată, factori motivatori ai comportamentului — , deprinderile, chiar pozitive, sărăcesc individualitatea, îi anulează posibilitatea de autodepășire, limitează rolul transformator și activ al individului în planul macrostructurilor și societății, în genere.

În fapt, deprinderea, care este o acțiune a individului repetată cu regularitate, învățată, respectată de către alții etc. [1], fixează experiențe *anterioare* ale conviețuirii sociale sub forma unor scheme de comportament eficiente, plăcute ș.a.m.d. Este ușor de observat, în acest sens, faptul că, înainte de a deveni „mod de răspuns spontan" (după expresia lui Dewey), deprinderea a fost *opțiune conștientă, deliberată*. Firește, poate nu pentru un individ oarecare, ce a asimilat-o în primii ani de viață, dar pentru o întreagă perioadă de experiență morală anterioară. Din acest punct de vedere, conținutul unei deprinderi morale l-ar constitui o *opțiune care s-a dovedit atît de indiscutabil favorabilă relațiilor de conviețuire sau atît de eficientă practic, încît este transmisă noilor generații pentru a deveni o acțiune spontană*. În consecință, caracterul actual-spontan al unei deprinderi morale se fundamentează pe un anterior caracter opțional al acțiunii în cauză. Această trăsătură distinctivă a deprinderii morale ne dezvăluie o posibilă slăbiciune a sa: inadecvarea în noi condiții ale practicii sociale. Într-adevăr, în măsura în care deprinderea morală se bazează pe experiența unor opțiuni trecute favorabile, „automatismul" ei cvasiinstinctiv actual se poate afla, în unele cazuri, în contradicție cu noile cerințe ale conviețuirii și relațiilor sociale. Lipsa opțiunii deliberate, în cunoștință de cauză, poate, în cazul unui comportament particular sau al altuia, să determine un *conservatorism* moral al acțiunii.

Această situație ne permite să înțelegem mai bine mecanismele interne ale menținerii unor comportamente individuale depășite de viață, a unor conduite deviante, anacronice, mai ales în perioadele ce urmează marilor transformări sociale revoluționare. Deoarece majoritatea deprinderilor se formează sau se asimilează în copilărie, rolul familiei ca „educator" al structurilor de conduită spontană este primordial și el explică menținerea unor deprinderi depășite. În acest sens, multe dintre comportamentele morale negative *neîntîmplătoare* din socialism, care contrazic direct esența noilor raporturi de conviețuire, se constituie în jurul unor astfel de deprinderi depășite, în absența unei reale opțiuni.

Firește, problema persistenței deprinderilor în interiorul familiilor sau al altor microgrupuri nu trebuie nici ea exagerată. Dealtfel, în această privință, în psihologie și pedagogie există de mult numeroase discuții, unii autori considerînd că repetarea nu este în nici un caz esența acțiunii „standardizate", întărirea fiind de fapt prima sa condiție [2]. O astfel de abordare a deprinderilor le apropie, într-un anumit sens, pe plan psiho-

[1] Cf. *A Dictionary of the Social Sciences*, ed. Julius Gould, William L. Kolb, UNESCO, The Free Press of Glencoe, New York, 1964, p. 301.

[2] E. R. Hilgard, *Theories of Learning*, Appleton—Century—Crofts, New York, 1956, p. 131.

logic, desigur, de reflexele condiţionate, care par a se găsi la baza lor neurofiziologică. Din punct de vedere moral, deprinderea — chiar dacă i se validează caracterul ei persistent în noi condiţii — nu constituie nici pe departe o constantă a-temporală a comportamentului. Dimpotrivă, posibilitatea micşorării şi, în final, a eradicării deprinderilor deviante este reală, fundamentîndu-se, credem, atît pe diminuarea elementelor de întărire a vechilor automatisme morale, cît şi pe educarea atentă şi consecventă a unui nou tip de opţiuni, care, la rîndul lor, să se transforme în structuri cvasiinstinctive proprii unei conduite morale adecvate transformărilor ce s-au produs la nivelul convieţuirii şi al raporturilor sociale, în genere.

Pe de altă parte, după cum s-a mai observat [3], deprinderea constituie un mod obişnuit de a acţiona într-o anumită situaţie tipică sau în anumite condiţii tipice. Viaţa morală este, însă, atît de bogată şi atît de diversificată, încît adesea condiţiile şi situaţia-tip la care se referă deprinderea pot fi recunoscute doar cu dificultate. În consecinţă, deprinderea însăşi devine *un* element al structurii motivaţionale a comportamentului, ceea ce înseamnă că individul, pentru a-şi determina conduita, trebuie să recurgă din nou la o alegere conştientă a direcţiei acţiunii sale. Chiar dacă, în asemenea cazuri, opţiunea ţine seama de deprinderile deja existente în situaţii apropiate, considerarea conştientă, controlată a noilor condiţii îndepărtează persoana de o stereotipie inadecvată şi abstractă a propriului comportament. Iată, deci, că o altă posibilitate de intervenţie activă în vederea schimbării deprinderilor învechite este constituită de sublinierea şi aducerea cît mai clară la cunoştinţă, în cadrul muncii educative, a diferenţelor de condiţii existente între situaţia-tip ce a stat la baza formării răspunsului moral instinctiv şi noua situaţie de viaţă. Firește, această cerinţă educativă presupune ridicarea calităţii muncii formative şi îndreptarea atenţiei nu spre consecinţele conduitei, ci spre analiza atentă a condiţiilor şi factorilor care au determinat conduita respectivă.

După cum arătam mai sus, elementul ideatic al personalităţii morale — aspiraţiile — contrabalansează, într-un sens, stereotipia comportamentală datorată deprinderilor. „Eliberarea" individului de necesitatea controlului permanent al acţiunilor sale prin opţiuni deliberate, specifică deprinderilor, oricît de avantajoasă ar fi din punct de vedere social, *la un moment dat*, prin lipsa de obiect al controlului exterior şi al constrîngerii, poate constitui, aşa cum subliniam în rîndurile de început, un element de frînă în perfecţionarea morală a persoanei şi a relaţiilor morale în general. După opinia noastră, această caracteristică se întăreşte considerabil în măsura în care motivarea comportamentului este lipsită de impulsul novator al aspiraţiilor şi idealului de viaţă adecvat. Mai mult decît atît, inexistenţa aspiraţiilor oferă, credem, conservatorismului moral cel mai puternic sprijin, prin direcţionarea comportamentului exclusiv de către deprinderi.

Suspendarea opţiunilor deliberate, micşorarea nivelului de aspiraţii sau îndreptarea lor spre lumea „de dincolo" şi încercarea de a organiza educaţia morală numai spre dobîndirea unor deprinderi şi stereotipii

[3] Cf. A. F. Şişkin, *Bazele eticii marxiste*, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 422—424.

comportamentale imuabile au constituit, se știe, trăsături fundamentale ale eticilor teologice și ale moralelor opresive dintotdeauna. Lupta împotriva schimbării sociale și morale a înglobat și înglobează încă, în arsenalul său, deprecierea aspirațiilor în raport cu deprinderile, punerea lor într-o stare de contradicție substanțială. Moralei socialiste îi este însă specifică o cu totul altă caracteristică, exprimată cel mai bine prin *reconcilierea de fond între aspirațiile novatoare și deprinderile morale corecte*, îmbinarea lor armonioasă definind comportamentul apreciat drept valoros în etica noii orînduiri. La fel cum, pe alt plan, morala socialistă armonizează disciplina în relațiile de conviețuire și muncă (deprindere valoroasă a eticii noi) și spiritul creator și de inițiativă (înaltă aspirație a persoanei pusă continuu în fapt), deprinderea corectă își găsește o permanentă sursă de autoîmbogățire și de autodezvoltare în aspirația novatoare, după cum aceasta din urmă tinde să devină, ca disponibilitate individuală, o constantă a personalității. Noul raport între deprindere și aspirația morală, instituit în etosul socialist, marchează, astfel, după părerea noastră, o condiție *superioară* a persoanei și a comportamentului uman : *posibilitatea de corelare interioară adecvată*, în funcție de circumstanțele conviețuirii și dezvoltării sociale, *atît a constanței insului moral, cît și a perfecționării sale continue*. Prin aceasta, este sprijinită rigoarea comportamentală și respins rigorismul, la fel cum caracterul novator și permanent adecvat al conduitei este promovat în dauna oportunismului și labilității etice a acțiunii.

Deprinderea morală, ca repetare spontană, stereotipă, se apropie, în aparență, de automatismul comportamentului animal. Acest fapt a și stat la baza elaborării, în istoria gîndirii teoretice, a unor concepții privind natura biologică a moralei. Darwin, iar apoi Spencer, Espinas și Westermack, Kropotkin și Kautsky etc. au considerat deprinderile, sentimentele, morala însăși drept o simplă prelungire a instinctelor animale și mai cu seamă a instinctului gregar. Asemenea instincte înnăscute, transmise ereditar, ar constitui expresia unei „legi naturale", valabilă atît pentru lumea animală cît și pentru societatea omenească. Fără să intrăm în detaliile acestor concepții sau în analiza diferențelor între diverși autori [4], vom remarca mai întîi elementele lor pozitive : asemenea concepții au constituit o luare de poziție tranșantă și argumentată (pentru timpul respectiv), împotriva teoriilor teologice și transcendentale privind originea și natura moralei, stabilind, totodată, legăturile intime existente între universul uman și lumea animală, caracterul evolutiv al vieții, în general. În același timp însă, eroarea fundamentală a acestor concepții — demonstrată prin numeroase studii biologice, antropologice, psihologice etc. — constă tocmai în ignorarea diferențelor calitative existente între om și animal, pe de o parte, între grupurile animale și societatea umană, pe de altă parte. După cum subliniau Marx și Engels, „animalul nu « *are relații* » cu nimic și în genere nu are relații. Pentru animal, relațiile sale cu alții nu există ca relații. Conștiința este deci din capul locului un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere

[4] Vezi în acest sens ampla expunere a lui Tibor Huszar în *Morala și societatea* (București, Edit. politică, 1967, p. 55—82), Stelian Stoica, *Prelegeri de etică* (Universitatea din București, 1974, p. 93—96) etc.

oameni. La început conștiința este, firește, numai conștiința *celui mai apropiat* mediu sensibil și a legăturii mărginite cu alte persoane și lucruri din afara individului pe cale de a deveni conștient de sine" [5].

Astfel, întreaga argumentare a teoriilor biologiste și neobiologiste privind natura moralei și a componentelor sale este subminată din interior de viciul de fond al echivalării comportamentului din grupul animal cu cel social: în primul, instinctul ereditar reglementează raporturile dintre componenții săi, în vreme ce în ultimul — comportamentul integrat se realizează prin *învățare*; structurile genetice asigură constanța comportamentului animal și adaptarea sa la mediu, în timp ce moravurile sociale (pentru a ne limita doar la acest aspect circumscris temei noastre) sînt garantate prin forța tradițiilor, obiceiurilor și normelor, care stau la baza unui proces de socializare *reluat* cu fiecare generație. Conduita umană, de orice tip ar fi, se realizează, deci, în contextul relației conștiente cu cei din jur, reflectă în mod individualizat cerințele globale ale colectivității, este subiect al aprecierii celorlalți, apreciere care se înscrie ulterior ca o parte importantă a motivației viitoarelor acțiuni personale.

Firește, caracterul calitativ deosebit al comportamentului uman față de cel animal nu semnifică existența unei rupturi absolute între ele la nivelul structurilor biologice fundamentale; încă Marx și Engels, în *Ideologia germană*, aminteau etapele istorice ale formării conștiinței umane, „conștiința de turmă" care ținea loc de instinct sau în care instinctul „era conștient", aflîndu-se la începuturile *societății omenești*. Antecedentele reale ale conștiinței umane, premisele naturale ale moralei, chiar „continuitatea genetică" (ea nu exclude, însă, diferența calitativă) între comportarea morală și gregarismul animalelor superioare ș.a. — sînt probleme asupra cărora acordul este astăzi unanim [6]. Se mai pot aminti, în această privință, de asemenea, anumite manifestări umane individuale și îndeosebi colective în momente de excepție (mari cataclisme naturale, întruniri violent și exacerbat emoționale etc.) în care atavismul animal și instinctele primitive se evidențiază cu precădere. Vom spune însă că, pe de o parte, asemenea manifestări nu reprezintă nicidecum esența *umană* a comportamentului (într-un sens, sînt chiar argumente pentru caracterul irațional al comportamentului animal), iar pe de altă parte, pînă și în astfel de momente de excepție există numeroși indivizi care contrapun instinctelor dezlănțuite ale mulțimii superioritatea rațiunii și moralității autentice. Este semnificativ faptul că, și din acest unghi, morala socialistă își relevă caracterul său ascendent față de alte tipuri de morală, limitînd panica iraționalului sau violența emoționalului prin întărirea și generalizarea formelor autentic umane de comportament și în momente de cumpănă colectivă.

În sfîrșit, o ultimă problemă direct derivată din cele de mai sus privește modul de formare a deprinderilor morale și felul în care acestea se reflectă în comportament ori sînt folosite în activitatea educativă.

---

[5] Karl Marx și Friedrich Engels, *Ideologia germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 31.

[6] Aceste elemente relevă însă, după cum sublinia cu îndreptățire Stelian Stoica, „doar momentul interiorizării și statornicirii sentimentului moral — sub presiunea socialului — pe un fundal subiectiv cu vădite premise și disponibilități afective organic preconstituite" (*Op. cit.*, p. 94—95).

Stereotipia deprinderii şi caracterul său cvasiinstinctiv au constituit mereu tentaţii, dacă nu şi argumente, pentru identificarea ei cu structurile comportamentului animal. Ca imediată consecinţă, proclamarea caracterului ereditar al deprinderii, în sens biologist sau neobiologist (studiile recente privind rolul cromosomului sexual supranumerar Y în determinarea agresivităţii constituie un exemplu relevant). În ultimă instanţă, concepţiile ce proclamă caracterul ereditar al deprinderii morale îmbracă, după opinia noastră, în hainele noi ale unei argumentări ştiinţifice „moderne", vechile teorii abstracte, filosofico-idealiste ori de rezonanţă direct teologică ale omului bun sau rău „de la natură". De fapt, toate aceste teorii, vechi sau mai noi, minimalizează ori trec complet sub tăcere determinările sociale ale individului, rolul esenţial al proceselor de socializare, interacţiunile fundamentale dintre macro- şi microgrupuri, care asigură, în realitate, integrarea progresivă a insului în comunitatea umană. Studii psihologice complexe au demonstrat cu certitudine, pe de o parte, caracterul procesual al formării şi asimilării deprinderilor pe măsura desfăşurării activităţilor de învăţare, iar pe de altă parte, stadialitatea constituirii personalităţii morale, strict dependentă de evoluţia intelectuală a individului, care, şi ea, la rîndul ei, se înscrie cu necesitate în parametri determinanţi ai vieţii sociale (a se vedea, de pildă, lucrările lui J. Piaget privind judecata morală la copil).

Firește, nu pot fi neglijate faptele relativ recente ce par să susţină o anumită determinare biologico-ereditară a agresivităţii; numai că, în primul rînd, anomaliile genetice au, după cum dovedeşte practica, o pondere infimă în structura cauzelor — imens majoritar sociale — ale comportamentului deviant (caracterul extrem de rar al anomaliei genetice amintite nu poate sta nicidecum la baza unei presupuse corelaţii cu fenomenul *de masă* al delicvenţei în orînduirile exploatatoare, ori cu creşterea sensibilă a terorismului în condiţiile actualei crize de structură a societăţilor occidentale); în al doilea rînd, fapt de asemenea dovedit cu certitudine, nici măcar toţi indivizii cu anomalii genetice nu manifestă comportamente deviante, ceea ce duce la concluzia evidentă a existenţei unor condiţii obiective necesare pentru punerea în act a eventualei *predispoziţii* spre agresivitate. Iată, deci, că problema anomaliilor genetice ca factor determinant al comportamentului agresiv şi, implicit, caracterul ereditar al deprinderii morale se cere a fi considerată numai în coordonatele mediului şi situaţiilor de viaţă, favorizante sau nu, ale unei predispoziţii comportamentale. Or, predispoziţie nu înseamnă în nici un caz determinare cauzală [7].

Astfel stînd lucrurile, credem că ar fi lipsit de sens un concept precum cel de „ereditate morală" aplicat nemetaforic fie în definirea deprinderilor, fie în stabilirea genezei altor elemente ale personalităţii etice a

[7] Echivalenţa pe care o stabileşte geneticianul sovietic V. Efroimson între daltonism, lipsa memoriei muzicale, a capacităţilor matematice sau a simţului matern ori patern la unii indivizi şi caracterul deficitar — parţial sau integral — al anumitor oameni din punct de vedere etic nu ni se pare satisfăcătoare, deoarece se pun *ab initio* pe acelaşi plan fenomene cărora mai întîi ar fi trebuit să li se demonstreze izomorfismul de structură. Dealtfel, însuşi V. Efroimson recunoaşte faptul că anomaliile genetice constituie doar un *substrat* al comportamentului deviant, precum şi caracterul particular al acestui substrat pentru definirea conduitei (pentru o tratare mai largă a problemei, vezi Stelian Stoica, *op. cit.*, p. 117 ş.u.).

individului. „Ereditatea" nu semnifică, după părerea noastră, mai mult decît reliefarea *capacităţii omului de a intra în raporturi relativ stabile, axiologice, normative şi ideatice cu semenii săi, sub influenţa factorilor sociali educativi şi integrativi, care modelează, însă, conţinutul afectiv al acestor raporturi.* Altminteri spus, „ereditatea" deprinderii morale se reduce, credem, la „aptitudinea" individului de a-şi forma, prin învăţare şi, apoi, prin întărire, tipuri de structuri stabile şi personale de conduită; conţinutul concret al acestor structuri este, totuşi, funcţie de ansambluri cauzale de grad superior — determinări sociale specifice condiţiilor existenţei materiale şi factorilor derivaţi.

Prin implicaţiile sale logice şi teoretice, noţiunea de „ereditate" morală ar duce la înlocuirea derutantă a realei cauzalităţi etice cu pseudodeterminări abstracte, lipsite de suport ştiinţific.

Ceea ce credem, însă, că se impune cu evidenţă, priveşte necesitatea abordării mai frecvente a problemelor ce ţin de investigarea personalităţii morale a individului, a sensibilităţii etice şi mai cu seamă a deprinderii şi comportamentului moral. Este trecerea obligatorie de la analiza globală încă nediferenţiată a moralei şi moralităţii la studiul teoretico-ontologic al structurilor esenţiale specifice acţiunii etice. Orice rezolvare — fie ea şi parţială — în acest ultim domeniu al realităţii morale va avea, evident, influenţe benefice atît asupra teoriei etice cît şi asupra eficienţei superioare a activităţilor practico-educative.

PRODUCEREA DE INTELIGENȚĂ ARTIFICIALĂ CU AJUTORUL CALCULATORULUI — O ALCHIMIE A SECOLULUI AL XX-LEA? *

DE

MIHAIL RADU SOLCAN

Firul roșu care străbate toate lucrările la care ne referim în aceste rînduri este întrebarea dacă există sau nu activități intelectuale proprii numai omului. Specialiști în domeniul mașinilor de calcul, ca și o parte cel puțin a publicului larg ajunseseră la mijlocul anilor '50 să dobîndească o mare încredere în posibilitatea scrierii pentru calculatoare a unor programe capabile să imite orice fel de activitate intelectuală a omului, într-un cuvînt în posibilitatea de a produce inteligență artificială. Argumentația clasică în sprijinul ideii că mașina poate gîndi a fost formulată de A. M. Turing într-un articol publicat în revista *Mind* în 1950[1]. Turing a propus un test de felul acesta : fie A un om, B o mașină și C un om care nu știe dacă A este om sau B este mașină. Omul C pune întrebări atît lui A cît și lui B și pe baza răspunsurilor obținute decide cine este omul și cine este mașina. Ipoteza lui Turing este că mașina poate trece cu succes testul și astfel se poate spune că gîndește. Adversarii acestui punct de vedere erau, cred, și sînt nu puțini la număr. Este vorba însă de o opoziție născută „din instinct" și lipsită de suportul necesar al cunoștințelor de specialitate și filosofice trebuincioase. Filosoful american Hubert Dreyfus își prezintă însă „critica sa la adresa rațiunii artificiale" într-o formă sistematică, acordînd o maximă atenție literaturii de specialitate. La vremea publicării primei ediții a cărții, Dreyfus era profesor la Berkeley (în California). Prima variantă a

* Hubert L. Dreyfus, *What Computers Can't Do. A Critique of Artificial Reason* (ed. 1 — 1972, ed. a 2-a — 1970 ; traducere în limba rusă : *Čego ne mogut vyčislitel'nye mašiny*, Moskva „Progress", 1978, 334 p., cu un articol de B. V. Biriukov, *Čto že mogut vyčislitel'nye mašiny* p. 298 — 332).

John Haugeland, *Understanding Natural Language*, în „The Journal of Philosophy", nr. 11/1979, p. 609 — 613. Urmat de comentariul critic al lui James Moor, *Computers and Real Understanding of Natural Language, ibidem*, p. 633 — 634.

Thomas Tymoczko, *The Four-Colour Problem and Its Philosophical Significance*, în „The Journal of Philosophy, nr. 2/1979, p. 57 — 83. Comentarii critice la acest articol : Paul Teller, *Computer Proof*, „The Journal of Philosophy", nr. 12/1980, p. 797—803 și Michael Detlefsen & Mark Luker, *The Four-Colour Problem and Mathematical Proof, ibidem*, p. 803 — 820.

[1] A. M. Turing, *Poate mașina să gîndească?*, în vol. *Probleme filozofice și sociale ale cibernetici*, (seria „Dialectica marxistă și științele moderne"), vol. IV, București, Edit. politică, 1963, p. 305 — 330.

lucrării a fost elaborată în timp ce era consultant la corporația RAND. Dreyfus pune două întrebări complementare : 1) urmează omul în „procesul prelucrării informației" anumite reguli formale, aidoma calculatorului ? și 2) poate fi descris comportamentul omului cu ajutorul unui formalism implementabil pe un calculator ?[2] Pentru a răspunde la aceste întrebări Dreyfus își desfășoară analiza pe trei planuri : 1) prezintă critic optimismul cercetătorilor în domeniul inteligenței artificiale în deceniul 1957—1967 (pe care îl împarte în două perioade : etapa de modelare a proceselor cognitive (1957—1962) și etapa de simulare pe calculator a proceselor de prelucrare a informației semantice (1962—1967) ; 2) analizează supozițiile filosofice ale proiectelor de creare de inteligență artificială ; 3) propune o alternativă la ceea ce el numește punctul de vedere tradițional în analiza intelectului uman. În primul plan al analizei reține atenția modul în care Dreyfus scoate în lumină contrastul între speranțele puse în realizarea de progrese *imediate* în domeniul traducerii automate și palidele rezultate care s-au obținut. Problema traducerii automate este legată de înțelegerea de către calculator a limbii naturale. Calculatorul poate fi programat pentru a stăpîni sintaxa și semantica chiar a unei limbi naturale. „Pentru ca să existe însă o teorie a *utilizării* limbii — crede Dreyfus — ar trebui să existe o teorie a cunoașterii umane în întregimea ei" [3]. Așa pusă, problema este evident insolubilă deoarece cele două laturi ale ei se „blochează" una pe cealaltă, întrucît o latură a problemei presupune rezolvarea celeilalte laturi a problemei și viceversa. În al doilea rînd, crede Dreyfus, nu orice fenomen lingvistic ascultă de niște reguli. Filosoful american citează din ultimul Wittgenstein : „În general, noi *întrebuințăm limbajul* fără a ne folosi de reguli stricte și învățăm să vorbim tot fără a ne sluji de reguli stricte" [4]. După părerea lui Dreyfus, opinia contrară conduce la o regresie la infinit, deoarece în virtutea existenței excepțiilor la reguli ar trebui să introducem reguli de aplicare a regulilor (metareguli) și apoi metametareguli ș.a.m.d.

Dreyfus identifică în spatele încercărilor actuale de a construi intelectul artificial patru supoziții filosofice. Prima supoziție este numită supoziția biologică. Conform acestei supoziții funcționarea creierului uman ar fi analoagă cu aceea a unui calculator numeric. Dreyfus arată că această ipoteză empirică nu este susținută de fapte. Creierul seamănă mai degrabă cu o îmbinare sui generis între un calculator numeric și unul analogic. Dar, adevăratele dificultăți ar proveni din cauza unor supoziții ce duc la aporii de natură conceptuală. Conform supoziției psihologice procesele psihice ar fi analoage „proceselor de prelucrare a informației pe un calculator". Adică, ar fi vorba de un șir de reguli aplicate pas cu pas, conform unei ordini dinainte previzibile. Chiar dacă și această supoziție nu este îndeplinită, spune Dreyfus, se poate formula supoziția că o comportare *rațională* trebuie să se supună unui ansamblu de *reguli* formalizabil. Este ceea ce Dreyfus numește supoziția epistemologică. Ea este completată de supoziția ontologică. Conform supoziției ontologice lumea poate fi descrisă cu ajutorul faptelor atomare (redate prin propoziții logic independente una

[2] Dreyfus *op. cit.* p. 257 (aici și în continuare este vorba de ediția în limba rusă).

[3] Dreyfus, *op. cit.*, p. 157.

[4] Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1960, p. 25.

de alta). Este ușor de văzut că aceasta este viziunea lui Wittgenstein în *Tractatus*. Programele scrise pînă în prezent operează tocmai cu asemenea cunoștințe compuse din atomi. Este aici punctul forte probabil al criticii lui Dreyfus : noi nu cunoaștem fapte atomizate, ci un continuum, lucru care face ca o simplă privire într-o încăpere să ne ofere o bogăție de informații extrem de mare (și, dată fiind natura continuumului, potențial infinită).

Viziunea alternativă asupra omului propusă de Dreyfus se inspiră din fenomenologia lui Husserl și Merleau-Ponty și din existențialismul lui Heidegger. Independent de rezervele pe care ea le poate inspira, nu poate însă să nu surprindă maniera clară și sistematică la care unii nu s-ar aștepta din partea cuiva care îmbrățișează existențialismul. Dealtfel, una dintre surprizele pe care cartea lui Dreyfus la rezervă cititorului este tocmai îmbinarea dintre maniera de a medita ce ține de filosofia analitică și infuzia de teme fenomenologico-existențialiste. Dreyfus, sprijinindu-se pe date din psihologia gestaltistă, arată că omul pornește de la întreg pentru a ajunge la detalii, iar aceste detalii sînt interpretate în funcție de interpretarea dată întregului. Mașina procedează exact invers : ea pornește de la detalii pentru a ajunge la întreg [5]. Pornind de la Merleau-Ponty, Dreyfus subliniază rolul corpului uman în structurarea cunoașterii. Corpul nu este numai sursă de informații despre lumea înconjurătoare, el este și sursa nevoilor care constituie impulsurile ce împing înainte cunoașterea. Dreyfus acceptă desigur ideea că se poate construi un robot care să imite corpul omului. Dar acesta ar trebui să aibă organe *ca și* cele ale omului [6]. Este aici o limitare foarte importantă, care tinde să sublinieze faptul că intelectul nu este *ceva* care sălășluiește în corp și pe care l-am putea imita *independent* de imitarea corpului. De asemenea, omul — spune Dreyfus — se simte în lume ca acasă, omul aparține lumii și este ființă-de-aici. Mașina nu este în această situație. Desigur, s-ar putea concepe — deși nimeni nu prea știe cum — programe care să imite creșterea și educarea copilului. Dreyfus nu neagă această posibilitate.

Întrebarea pe care și-o pune Dreyfus este dacă nu cumva actualii cercetători în domeniul inteligenței artificiale nu sînt asemenea alchimiștilor care voiau să obțină aur din plumb prin proceduri *chimice*. Aur se poate obține din plumb, dar la nivelul nuclear. Așa se și încheie cartea lui Dreyfus, cu această mare întrebare privind căile unei științe caracteristice secolului al XX-lea.

Articolul filosofului sovietic, B. V. Biriukov, trece în revistă ultimele realizări în domeniul programării mașinilor de calcul și supune unei critici, cu mijloacele materialismului dialectic, filosofia lui Dreyfus. Biriukov atrage atenția asupra progreselor înregistrate în domeniul recunoașterii formelor, a stocării și regăsirii informației în funcție de context, în recunoașterea și sintetizarea vorbirii, în rezolvarea de probleme cu ajutorul calculatorului, arătînd că ele infirmă unele din concluziile pesimiste trase de Dreyfus. Este însă critica acestuia total nefondată? După părerea filosofului sovietic ea pune în lumină dificultăți reale. Omul este, într-adevăr, capabil să se descurce în situații echivoc definite, *fără* a recurge la

[5] Dreyfus, *op. cit.*, p. 205.
[6] Dreyfus, *op. cit.*, p. 215.

reformulării în termeni exacți.[7] Cele patru supoziții identificate de Dreyfus constituie o critică întemeiată la adresa unei viziuni filosofice neopozitiviste. Biriukov subliniază justețea criticii lui Dreyfus la adresa tratării omului ca *instrument* sau *obiect*[8]. Dreyfus are dreptate atunci cînd susține că mașina nu poate fi în așa fel programată încît să aibă țeluri proprii — crede Biriukov. În schimb, Biriukov subliniază coloratura agnostică a concepției lui Dreyfus privind rolul corpului[9]. Nimeni nu crede — arată filosoful sovietic — că actualele mașini de calcul gîndesc. Dar, nici nu se poate trage concluzia că un asemenea lucru nu poate fi înfăptuit *în principiu*. Biriukov surprinde oscilația lui Dreyfus între concluzia justificată că actualele mijloace tehnice nu permit realizarea intelectului artificial și concluzia riscantă că acest lucru nu este posibil cu nici un fel de mijloace (materiale sau teoretice) imaginabile.

Se cuvine, credem, în acest moment, să menționăm existența unor puncte de vedere „de mediere", ca să zicem așa, în problema dezbătută. Lábos Elemér susține că „dacă acceptăm sensurile care se dau în filosofie și psihologie cuvîntului inteligență, atunci putem afirma categoric că inteligența artificială nu există"[10]. El subliniază faptul că dacă acceptăm o definire a inteligenței artificiale cu ajutorul testului lui Turing ajungem să scăpăm din vedere o serie de trăsături psihice proprii omului. Lábos se ocupă în cartea sa cu *ceea ce* mașinile fac într-un mod analog cu activitatea intelectuală a omului, rezervînd astfel pentru această zonă denumirea de „inteligență artificială". Care sînt însă zonele pe care nu le acoperă inteligența artificială? Unii autori au căutat să le identifice. John Haugeland, în articolul citat, abordează problema înțelegerii de către calculatoare a limbii naturale. El formulează patru condiții pe care trebuie să le îndeplinească o entitate pentru a putea spune despre ea că *înțelege* limba naturală. Se observă că problema fiind astfel pusă nu mai este vorba doar de imitarea folosirii de către om a limbajului (ca în testul lui Turing), ci de problema filosofic mai delicată a *înțelegerii* limbii. Întrucît condițiile sale se referă la cuprinderea unui anume întreg de fapte, de contexte, de situații Haugeland le numește „holisme". Primul este holismul interpretării intenționale. Haugeland îl aseamănă cu traducerea radicală a lui Quine. Al doilea este holismul simțului comun și se referă la ansamblul de informații despre orice obiect uzual aflate în posesia oricărui om obișnuit. Al treilea este holismul situațiilor. Haugeland emite ipoteza că ar exista o infinitate de modalități care definesc diferitele situații posibile. Al patrulea este holismul existențial. Omul, spune Haugeland, este o ființă care are sentimentul identității de sine, el înțelege ceea ce se spune despre cineva „punîndu-se în locul persoanei respective". Există aici o analogie cu sublinierea de către Dreyfus a importanței faptului că omul este o „ființă-de-aici", o ființă care se simte în lume ca acasă. Haugeland susține ironic că mașinile de calcul nu gîndesc pentru că nu le pasă dacă gîndesc sau nu. După filosoful american, holismul situațiilor stă la baza intrigii din romanele polițiste. Ca să traduci un asemenea

---

[7] B. V. Biriukov, *op. cit.*, p. 305.
[8] B. V. Biriukov, *op. cit.*, p. 321.
[9] B. V. Biriukov, *op. cit.*, p. 327.
[10] Lábos Elemér, *Természetes és mesterséges értelem*, Budapest, Magvető Kiadó, 1979, p. 7.

roman trebuie întîi să-l citeşti în întregime. Altfel rişti să anulezi prin traducere detalii, insignifiante în sine, dar importante în lumina situaţiei de ansamblu. Piatra de încercare pentru calculatoare, susţine Haugeland, este ultimul holism. Acesta stă la baza creaţiilor literare. James Moor adoptă următoarea strategie pentru a critica punctul de vedere al lui Haugeland : primele trei holisme sînt condiţii pentru înţelegerea limbii naturale, al patrulea nu. Primul holism, susţine Moor, nu ar trebui legat de traducerea radicală quineană. El este mai degrabă înţelegere a sintaxei şi semanticii. În sensul primelor trei holisme, calculatoarele înţeleg deja limba naturală. Cel de al patrulea holism ne-ar conduce la poziţia absurdă de a crede că cineva nu poate înţelege discuţii despre moarte dacă nu a trecut prin această situaţie.

Dreyfus şi Biriukov subliniază capacitatea omului de a da un randament sporit *împreună* cu maşina. Maşinile — spune Dreyfus — sînt instrumente care potenţează mintea omului [11]. Tocmai în acest context a apărut o problemă filosofică foarte însemnată : cum putem caracteriza partea omului şi cea a maşinii în cadrul acestei colaborări ?

O serie de teoreme matematice au fost demonstrate cu ajutorul calculatorului şi înainte de rezolvarea problemei celor patru culori. Rezolvarea însă a acestei celebre probleme * a stîrnit un mare interes atît în sine, cît şi pentru faptul că în rezolvarea ei, cel puţin deocamdată, este absolut necesar ajutorul unui calculator, una dintre leme fiind prea lungă pentru a putea fi demonstrată „manual". Thomas Tymoczko s-a străduit să arate că acest lucru are două consecinţe filosofice : 1) se schimbă conceptul de demonstraţie ; 2) se introduce experimentul empiric în matematică. Nu ne vom referi aici la problemele legate de demonstraţii. Ceea ce a stîrnit discuţii a fost ideea avansată de Tymoczko că, avînd în vedere faptul că nu sîntem siguri că programul este corect şi că maşina, care ascultă de legi verificate empiric, funcţionează absolut corect, trebuie să admitem că acceptăm teorema celor patru culori pe baza unui experiment empiric. Latentă în articolul lui Tymoczko — aşa cum subliniază şi Paul Teller — este ideea că „matematica este o activitate inerent umană" [12], ea neputînd fi încredinţată unei maşini pe care să o credem „pe cuvînt". Şi totuşi se pare că maşinile vor fi cu timpul auxiliar indispensabil în producerea de matematică. Detlefsen şi Luker amintesc în articolul lor de cazul unei demonstraţii de topologie pentru grupuri homotopice la care au lucrat un grup japonez şi unul american, ajungînd la concluzii opuse. Cele două grupuri au făcut schimb de demonstraţii, dar cu tot interesul vădit, nimeni nu a putut descoperi greşeli în demonstraţia celuilalt, deşi ele trebuie să existe. Tot Detlefsen şi Luker amintesc de o posibilitate de a rezolva şi acele situaţii cînd şi maşinii nu îi mai ajunge timpul pentru a încheia demonstraţia. Michael Rabin a propus un algoritm probabilistic extrem de ingenios pentru a stabili dacă un număr este prim. Rezultatul, în acest caz, nu este cert, dar are o probabilitate mai mare decît

[11] Dreyfus, *op. cit.*, p. 274.

* Poate fi colorată cu patru culori diferite orice hartă desenată pe o sferă sau un plan, în aşa fel încît două regiuni alăturate să nu fie colorate identic?

[12] Paul Teller, *op. cit.*, p. 802.

multe demonstrații făcute de om cu ajutorul algoritmilor neprobabiliști.

Cele spuse pînă acum par să indice cîteva concluzii preliminare asupra discuțiilor privind viitorul intelectului artificial. În primul rînd, cred că nu este lipsit de sens să se sublinieze faptul că actualele critici nu trebuiesc confundate cu respingerea ciberneticii la începuturile ei. Nu este totuna să interzici abordarea unei căi vădit noi și originale în știință cu meditația asupra rezultatelor obținute în urma a trei decenii de cercetări intense. În al doilea rînd, se pare că se poate afirma cu certitudine că se pot obține importante cîștiguri pe plan filosofic din studierea inteligenței artificiale, atît în problema omului și a limbajului, cît și în probleme neamintite aici, cum ar fi raportul corp-minte, problematica filosofiei informației etc. Desigur, cercetările în domeniul inteligenței artificiale merită din plin să fie continuate, iar, dacă este să ne menținem în termenii metaforei propuse de Dreyfus, este foarte probabil că între teolog și alchimist se cuvine să-l preferăm pe alchimist.

Defectul alternativei propuse de Dreyfus cred că rezidă în caracterul ei „teologic", desigur nu în sensul că ar avea un conținut mistic, ci în sensul că sub pretextul refuzării „formalizării" este, de fapt, refuzată logicizarea, într-un moment cînd există atîta logică și matematică neclasică, nonstandard aflată în așteptarea unei aplicații *.

CONȘTIINȚA ȘI SUPORTUL EI MATERIAL

DE

ION IRIMIE

Lucrarea lui D. I. Dubrovski, *Informație, conștiință, creier* **, este dedicată unei teme filosofice de tradiție : raporturile conștiinței cu organul prin care se manifestă ea, în analiza problemei fiind angajată explicit și abordarea modernă informațională. Dacă prin complexitatea și tensiunea ei această temă face parte din categoria celor mereu actuale, prin natura întrebărilor pe care le presupune ea cere conjugarea curentă a cel puțin două genuri de eforturi teoretice : științifice și filosofice. Unde ar fi mai necesară o asemenea conjugare dacă nu pe terenul întrebărilor despre creier, despre modurile în care materia lui „produce" spirit, adică cea mai adîncă dedublare dintre toate dedublările despre care pînă acum avem cît de cît vreo idee. Niciunde existența nu-i mai polară decît în zona creierului uman; aici mișcarea materiei e mișcare a stărilor de conștiință iar mișcarea acestora e implicit și mișcare a materiei.

* Nu întîmplător Biriukov îl critică pe Dreyfus pentru lipsa de atenție față de teoria mulțimilor vagi.

** D. I. Dubrovski, *Informațiia, soznanie, mozg*, Moskva, Vîșșaia școla, 1980, 285 p.

Lucrarea vizează atingerea unui dublu obiectiv : „Pe baza criticii concepțiilor noi ale dualismului și fizicalismului filosofilor burghezi să se dezvolte abordarea informațională a problemei « conștiință și creier », iar pe baza actualului nivel al cunoașterii științifice, să se contribuie la întemeierea și concretizarea importantului principiu materialist-dialectic « conștiința este proprietate a materiei superior organizate »" (p. 11—12).

D. I. Dubrovski consideră că problema raporturilor dintre „sufletesc" (adică, idei, sentimente, voință) pe de o parte, și activitatea neuronală a creierului, pe de altă parte, continuă să prezinte interes și pentru dezvoltarea contemporană a gîndirii materialist-dialectice.

Între concepțiile vizate critic de autor se înscrie și dualismul interacționist. Fără dezvoltări prea largi se invocă „colaborarea" științifico-filosofică dintre neurologul de renume J. C. Eccles și nu mai puțin renumitul raționalist critic K. Popper. Se fac trimiteri la principalul „fruct" al acestei colaborări, la lucrarea acestora *Eul și creierul său (The Self and its Brain*, N. Y., London, 1977). În paginile acesteia, pozițiile dualismului interacționist își găsesc o expresie de rezonanță [1]. *Pe un front larg însă, dialogul critic e purtat cu așa-numitul „materialism științific"*. De fapt, din punctul de vedere al confruntărilor cu alte poziții de gîndire, lucrarea lui D. I. Dubrovski contează în primul rînd prin *dialogul cu afirmațiile de bază ale acestei orientări filosofice.*

Constituit prin anii '50—'60, „materialismul științific" — denumit uneori și „materialism modern" sau „materialism fizic" — este lansat și dezvoltat prin lucrări ale unor autori ca : H. Feigl, W. Sellars, U. T. Place, J. J. C. Smart, D. M. Armstrong ș.a. [2]. Premisele filosofice imediate ale acestui proces de formare sînt unele teze ale pozitivismului logic și ale behaviorismului analitic, mai ales așa cum se prezintă ele în lucrarea lui G. Ryle *The concept of Mind* (London, 1949). În raport cu neopozitivismul, „materialismul științific" reprezintă nu numai o continuare a acestuia dar și o detașare de unele poziții ale lui. Se continuă, de pildă, ideea fizicalismului, ideea reducerii întregului sistem al cunoașterii științifice la datele fizicii, la modelul constituirii acesteia. Detașarea se afirmă mai ales în planul considerării problematicii filosofice, în aprecierea că problemele corp-suflet, gîndire-creier, de pildă, nu pot fi tratate ca pseudoprobleme, ci ca probleme filosofice serioase.

Teza centrală a orientării în discuție este aceea că omul nu se deosebește de restul naturii și prin urmare este și el un obiect fizic ca multe altele. De aceea, metodele științelor naturii, în primul rînd ale fizicii, sînt menite să asigure descrierea și explicarea completă a ființei umane. „Noi trebuie să asigurăm descrierea completă a omului în termenii fizico-chimiei" — scrie D. M. Armstrong, unul din coautorii orientării (p. 54) [3].

---

[1] Pentru detalii vezi M. Flonta, *O reabilitare a interacționismului?*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1979.

[2] Vezi H. Feigl, *The „Mental" and the „Physical"*, în *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Univ. of Minnesota Press, Mineapolis,1958, vol. II;W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, 1963; U. T. Place, *Is consciousness a Brain Process?*, în *Modern Materialism—Readings on Mind—Bodi Identity*, N. Y. Chicago, 1969; J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London, 1963; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, London, 1968, ș. a.

[3] D. M. Armstrong, *The Nature of Mind*, în *The Mind—Brain Identity Theory*, London, 1970, p. 60.

Fenomenele spirituale nu fac excepție de la regula altor genuri de fenomene, sînt și ele realități sau procese fizice. Pentru H. Feigl, de pildă, stările experienței subiective, denumite „stări centrale", nu sînt decît procese „fizice", „sume de molecule" (v. p. 22). În opinia lui J. J. Smart, omul este un „mecanism fizic" iar senzațiile și percepțiile sînt în chiar natura lor „procese cerebrale" (v. p. 23).

Toate aceste moduri de a trata și interpreta raporturile dintre „mental" și „cerebral" sînt cunoscute și cultivate în sînul orientării sub numele de *teoria identității*, cu variantele mai de seamă ale acesteia : materialismul „eliminativ" și cel „reductiv".Autorii și coautorii acesteia avansează pretenția de a depăși pe această cale nu numai recrudescențele spiritualismului și dualismului, dar și pozițiile altor variante de materialism.

Tezele „materialismului științific" au generat, cum era și firesc, nu puține rezerve, au condus la formularea unor obiecții serioase. Semnalînd asemenea rezerve critice la unii neurofiziologi de mare prestigiu (J. C. Eccles, A. Rosembluth, K. N. Pribram), D. I. Dubrovski acordă atenție sporită reacțiilor critice de tip filosofic. Din arealul acestora se invocă mai întîi criticile de nuanță postpozitivistă, critici în care se pun în lumină mai ales contradicțiile acesteia cu datele experienței. Sînt discutate reacțiile lui N. Malcolm [4], E. P. Polten [5], M. Bunge ș.a.

În paginile literaturii filosofice sovietice, notele de conținut ale „materialismului științific" au fost apreciate într-o vreme doar ca neovariantă a materialismului vulgar. D. I. Dubrovski se dezice de o asemenea apreciere simplificatoare și se alătură acelora care au pledat și pledează pentru formularea unor aprecieri mai nuanțate. În intenție valorificatoare, cartea în discuție pune în lumină valențele ateiste, explicite și implicite, ale filosofiei fizicaliste, suporturile ei științifice contemporane, relevă posibilitățile folosirii unora din tezele ei în replica sau replicile pe care le merită variantele mai noi ale spiritualismului și dualismului. În intenție critică se subliniază în primul rînd caracterul nedialectic al orientării. Fără dialectică, „materialismul științific" nu putea ajunge decît la reducționism și, prin el, la teoria identității. Acest materialism suprasolicită valențele explicative ale noțiunii de „fizic", o ridică la rangul de mare concept filosofic. După opinia lui D. I. Dubrovski, opinie dealtfel îndreptățită, rezolvarea complicatelor probleme ale psihofizicului sau psihofiziologicului presupune angajarea și a altor cîmpuri conceptuale decît cele ale fizicii, chiar decît cele ale neurologiei și neurofiziologiei, presupune evident datele psihologiei, ciberneticii, semioticii ș.a. Problema în cauză reclamă prin însăși natura ei un arsenal conceptual complex, reclamă nu numai date ale cunoașterii științifice, dar și aporturi ale cugetării filosofice, nu numai monism materialist dar și deosebită suplețe dialectică.

Considerată ca achiziție științifică majoră, ca una care „afirmă un nou stil de gîndire" (p. 96), noțiunea de *informație* este explicitată în carte prin angajarea a două genuri de referințe : „autoorganizare" și „semnal". Din optica primei raportări, informația este privită ca proprie doar unor tipuri de sisteme, anume celor care se caracterizează prin „autoorganizare". Acestea au apărut numai odată cu „apariția vieții pe pămînt"

[4] N. Malcolm, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, N. Y., 1971.
[5] E. P. Polten, *Critics of the psychophysical Identity Theory*, Hague, Paris, 1973.

(p. 97). Afirmînd că informaţia aparţine doar lumii viului şi socio-umanului, D. I. Dubrovski se detaşează categoric de optica acelor autori sovietici (L. B. Bajenov, B. V. Biriukov, J. B. Novic, A. D. Ursul ş.a.) care văd în informaţie un atribut al oricărui sistem material, o însuşire generală a materiei. Detaşarea de această optică, denumită impropriu „atributivă", o considerăm justificată. Afirmaţia că procesele informaţionale au o existenţă doar insulară ni se pare mai consistentă; sub raport ştiinţific ea se lasă mai uşor supusă testării, iar în plan filosofic nu conduce spre neohilozoism.

Cît priveşte raportarea la semnal, pe lîngă afirmaţii de acuma binecunoscute („. . . semnalul reprezintă în sine unitatea informaţiei şi purtătorului ei material" sau „procesul informaţional se realizează sub forma translaţiei, prelucrării, stocării şi folosirii semnalelor" p. 99) apare cu insistenţă ideea că orice semnal îndeplineşte sau poate îndeplini un dublu rol. „Subliniem încă o dată — scrie autorul — că orice semnal poartă în sine două laturi inseparabile: latura *reflectorie* (adică de oglindire a unor evenimente, a celor care provoacă semnalul dat) şi latura *orientării* (sau utilizării, aceea care exprimă destinaţia semnalului de a produce unele schimbări în interiorul sistemului autoorganizat sau în mediul acestuia). *Orice semnal este modelul evenimentelor care-l provoacă şi împreună cu aceasta modelul celor pe care le poate provoca*" (p. 104). Din această dublă „modelare" s-ar şi constitui „informaţia în sensul propriu al cuvîntului" (p. 109), „informaţia ca atare" (p. 110).

În calitate de conţinut al semnalului, informaţia se fixează în componentele fizico-chimice ale acestuia şi le asigură statutul de semn sau semnal. Ca dimensiune ireductibilă la componentele substanţialo-energetice, la varietatea şi variabilitatea materiei suport, informaţia ca informaţie se prezintă ca un „invariant". Principiul „invarianţei" informaţiei faţă de proprietăţile fizico-chimice ale purtătorului ei devine cheia abordării informaţionale a raporturilor conştiinţă-creier. Esenţa acestei abordări, afirmă Dubrovski, „constă în aceea că raporturile dintre fenomenele conştiinţei şi echivalentul lor neurodinamic din creier se privesc ca raporturi ale informaţiei cu purtătorul ei" (p. 81).

Definirea şi caracterizarea conştiinţei drept proces informaţional, drept sistem de informaţii în sensul cel mai evident şi mai propriu al termenului, ne permite să-i interpretăm unitar dubla ei funcţiune: de *reflectare* a conţinuturilor realităţii şi de *coordonare* a activităţilor subiectului — om.

În considerarea raporturilor acestora cu suporturile lor cerebrale, D. I. Dubrovski se referă critic la acei autori sovietici care continuă să plătească tribut înţelegerii simple şi simpliste a producerii de semne şi semnale, de sensuri şi semnificaţii ce poartă pecetea conştienţei. Unii autori consideră şi astăzi că acestea sînt doar „cópii", doar veritabile „reproduceri" ale proceselor exterioare „în substratul material al creierului" (p. 131). Un asemenea punct de vedere „ignoră caracterul codificat al proceselor informaţionale şi în esenţă admite doar reflectarea fotografică" (p. 132). Or, „neurologia contemporană a proceselor senzoriale şi perceptive arată convingător inconsistenţa opiniilor despre copierea de către creier a stimulilor şi obiectelor exterioare" (p. 133). Creierul nu

reproduce, ci codifică. Chiar și atunci cînd se poate vorbi de reproducere, aceasta se face prin complicate lanțuri și rețele de codificări. În „imaginile" subiective, produse prin asemenea codificări, se întîlnesc trei genuri de informație: despre un obiect, despre clasa sau clasele în care-l integrăm și despre subiect. Această informație compusă și suprapusă se prezintă sistemului-subiect în chip direct, parcă în formă „pură". El operează cu ea fără a apela la mijlociri, o angajează „ca atare" în actele sale de conduită.

Revenind la întrebarea presantă: „În ce mod materia creierului produce fenomene subiective"?, D. I. Dubrovski consideră că imaginile subiective și codificările lor neurodinamice sînt *coexistente* și *unideterminate*, adică se presupun și, respectiv, sînt generate de unele și aceleași acțiuni exterioare (v. p. 181).

Dacă în planul propriu-zis al codificărilor neurodinamice nu putem vorbi de „imagini", se pune firesc întrebarea: cum de unele codificări neuronale sînt „trăite" de către subiect ca „imagini"? La o asemenea întrebare se răspunde uneori prin invocarea noțiunii de „decodificare". Aceasta ar însemna că, în creier, alături de mecanismele codificării ar exista și cele ale decodificării, ale transformării codurilor neurodinamice în „imagini". Un asemenea mod de a considera lucrurile pare discutabil. Pentru D. I. Dubrovski, aceasta ar presupune postularea unei separări spațio-temporale între cod și imagine, ar presupune că orice informație psihică reclamă decodificări. Pentru a vorbi de acte ale decodificării trebuie să știm cine, unde, cum și ce decodifică (v. p. 186). Toate aceste momente apar numai în cazul în care informația circulă între sistemele autoorganizate în codificări „streine", „necunoscute". Atunci apare necesitatea descifrării codului în care informația este transmisă. Și în aceste cazuri, decodificările se fac prin angajarea mecanismelor naturale ale codificării psihice. Pentru a avea însă imaginea subiectivă a unui fenomen obiectiv „nu e nevoie de operații speciale de decodificare" (p. 187). Codificările neurodinamice asigură, oferă nemijlocit informația psihică pe care o conțin sub forma imaginilor subiective.

Instituite prin codificări neurodinamice, conținuturile vieții psihice, inclusiv cele ale gîndirii, sînt angajate direct, în calitate de informație specifică, în actele de conduită. Suporturile neurodinamice apar în acest caz ca „suprimate", ca necontînd decît în calitate de suport. Dacă în actele de conduită contează informația psihică, dacă aceasta, ca oricare alta, este ireductibilă la suporturile ei, atunci se pune în mod firesc și stringent întrebarea: cum acționează conținuturile ideative, afective și volitive asupra unor procese și mecanisme strict corporale?

Răspunsurile la această întrebare sînt grupate de D. I. Dubrovski în jurul așa numitei „cauzalități psihice". Se afirmă că, din optica materialismului dialectic, admiterea unei cauzări de ordin ideativ și volitiv este dincolo de orice îndoială. Fără a nega valoarea discuțiilor care au urmat schema „idee-acțiune-produs" (p. 194), D. I. Dubrovski insistă asupra necesității de a se descifra „mecanismele interne" ale acestei cauzalități. Conștient de dificultățile unei asemenea descifrări, de imposibilul descrierii „interioare" a acțiunii cauzale a vreunui conținut ideativ, autorul se rezumă la sugerarea unei soluții de principiu. În consens cu întreaga optică a lucrării, se consideră că discuțiile despre specificul cauzării psihice ar putea cîștiga de pe urma angajării valențelor explicative ale noțiunii

de „cauzalitate informațională". „Ideea reglează — scrie D. I. Dubrovski — în același sens în care reglează informația ca atare" (p. 195). Prin aceasta se afirmă că ceea ce acționează „cauzal", ceea ce produce „efecte" de conduită socio-umană este tocmai informația-idee, setul sensurilor și semnificațiilor ei și nu suportul prin care acestea ființează. Cu toate acestea, drumul de la ideea-cauză la acțiunea-efect este un drum de complicate codificări și recodificări neurodinamice.

Pe marginea modului în care autorul lucrării în discuție angajează abordarea informațională în analiza filosofică a raporturilor dintre conștiință și creier s-ar putea formula și cîteva observații.

1. Definirii și caracterizării informației i s-ar fi putut acorda un plus de atenție. După cum se știe, pe terenul întrebării ce este informația ca informație, confruntările de poziții sînt departe de a fi încheiate. Din setul opțiunilor care se confruntă — considerarea informației ca opus al nedeterminării, ca opus al redundanței, ca negentropie sau opus al entropiei fizice și ca opus al energiei, mai bine spus, ca altceva decît energia — nu toate au aceeași valoare teoretică și metodologică în planul raportării la conștiință și prin aceasta la materia ei suport, respectiv la creier. Opțiunea cu cele mai multe valențe explicative în planul considerat este și rămîne, credem noi, aceea care afirmă că informația trebuie definită și caracterizată prin raportarea la energie. Dacă raporturilor energie-informație li s-ar fi acordat mai multă atenție s-ar fi putut ajunge la ideea că informația este acel gen de realitate care se naște din polivalențele semnului (semantice, sintactice, pragmatice și statistice) și devine prin aceasta conținut și esență a oricărei comunicări. Un asemenea punct de vedere, afirmat parcă subtextual, și-ar fi putut găsi undeva în economia lucrării o expresie textuală.

2. În numele aceleiași cerințe teoretice și metodologice ar fi putut fi considerate mai pe larg și mai analitic raporturile dintre *informație* și *reflectare*. În acest sens, nu e suficient să se afirme că semnul, prin una din „laturile" lui, este reflectare a evenimentelor care-l produc. Problema care se pune este aceea a determinării modului sau modurilor în care un produs de simplă reflectare, să zicem, se instituie ca semn sau semnal, devine reflectare care informează. O asemenea instituire presupune, credem noi, o complicare a mișcării de reflectare, presupune condiția unui act de metareflectare. O „urmă" a reflectatului în reflectant devine semn sau semnal, devine sursă de informație pentru un al treilea sistem numai și numai cu condiția ca acesta să fie capabil să opereze o reflectare a reflectării pe care urma o conține în sine. În cazul unei reflectări care informează, multimedierile sînt incomparabil mai multe, mai complexe. Oare cum se prezintă aceste multimedieri la nivelul activității creierului? O asemenea întrebare ar fi meritat un răspuns.

3. Angajarea noțiunii și termenului de model în definirea și caracterizarea semnalului ni se pare discutabilă. Modelul presupune existența unor note și grade de analogie (structurală sau funcțională) cu sistemul prototip sau modelat. Analogia sau similitudinea nu poate fi considerată ca o condiție sine qua non a ființării și funcționării oricăror genuri de semne și de semnale. O asemenea condiție ar putea interveni doar în cazul așa-

numitelor semne sau semnale „ironice". Majoritatea semnalelor se instituie prin alte genuri de conexiuni și de corespondențe decît cele de ordinul asemănării. Corespondențele de reflectare nu sînt neapărat similitudini. Dacă definim semnalul prin „model", atunci cum am mai putea susține replica la adresa acelora care văd în toate produsele de reflectare „còpii", „fotografii", „imagini"?

4. Denumirea opțiunii care universalizează prezențele informației, drept „atributivă", și a celei în care informația e gîndită doar ca proprietate a unor tipuri de sisteme, drept „funcțională", ni se pare neinspirată și neconsistentă. Adepții poziției denumită „atributivă" nu pot să nu afirme și existența unor funcțiuni, iar cei considerați drept „funcționaliști" nu pot nega faptul că informația este și proprietate sau atribut.

5. În efortul de a demarca sistemele triadice, adică cele și cu informație, de cele diadice, cele constituite doar ca unități substanțiale și energetice, invocarea doar a conceptului de „autoorganizare" ni se pare insuficientă. Conceptul în cauză e prea vag, prea elastic, prea puțin determinat. Într-un anume sens oare nu orice sistem este autoorganizat? Un nucleu al atomului, un atom, o moleculă etc. oare nu îndeplinesc, fiecare în mod specific, condițiile autoorganizării? Oare nu există și autoorganizări care nu presupun prezențe ale informației și ale utilizării ei? Aceste întrebări nu sînt lipsite de sens; punerea lor ar putea conduce spre o mai bună determinare cognitivă a sferei sau sferelor în care informația se naște și în care își „joacă" rolul specific.

6. Noțiunea și expresia „reflectare a reflectării" n-ar trebui angajată, credem noi, doar în caracterizarea momentului de conștiență, moment ce însoțește reflectările-conștiință, ci pentru caracterizarea informației în genere, pentru explicarea modului în care aceasta se naște din și pe fondul unei mișcări de reflectare. Conștiența sau conștiința de sine nici nu sînt, propriu-zis, reflectare a reflectării.

7. Atunci cînd din optica teoriei materialist dialectice a conștiinței ne angajăm la o discuție despre raporturile dintre conștient și subconștient, se impune o determinare a „locuitorilor" subconștientului. Fără o asemenea determinare, discuția în cauză, condusă sau nu din optica valențelor explicative ale noțiunii de informație, rămîne lipsită de obiect. Numai după ce stabilim ce este subconștientul putem recurge la căutarea unui specific al acestui gen de informație psihică.

Cu toate observațiile pe care le poate suscita, cartea lui D. I. Dubrovski rămîne o lucrare de referință în cîmpul literaturii despre conștiință, despre raporturile acesteia cu materia ei suport. Ea rămîne valoroasă prin prezentarea pozițiilor „materialismului științific", prin alternativa explicativă pe care o opune acestora. Ea se impune atenției prin paginile ei constructive, prin efortul de a aduce la zi explicația materialist dialectică a fenomenelor conștiinței, prin racordarea acestei explicații la valențele filosofice ale conceptului de informație.

CU PRIVIRE LA IDEILE FILOSOFICE ALE LUI PAUL ZARIFOPOL

DE

PETRU VAIDA

Se poate spune că istoriografia noastră filosofică nu a fost prea generoasă cu Paul Zarifopol. Fiind cunoscut mai ales ca eseist și critic literar, ideile lui filosofice propriu-zise, neîncheg ate într-un sistem, au rămas pînă de curînd ca și necunoscute, datorită poate și faptului că articolele și eseurile în care și le-a formulat, publicate în periodice sau cotidiene (mai ales în „Viața Românească" și „Adevărul") nu au fost cuprinse în volumele alcătuite de el, sau în ediția postumă de opere alcătuită de Al. Săndulescu [1].

Este greu de cuprins într-o formulă unitară gîndirea aceluia care a luat peste picior „unitatea" „adorată" de filosofi, sistemele filosofice ca atare. Eseistica lui Zarifopol, adesea chiar atunci cînd discută subiecte literare, nu este însă aceea a unui simplu critic și istoric literar, ci are un caracter cuprinzător, cu implicații filosofice. „Zarifopol, observa un preopinent, Mircea Eliade, la un an după moartea scriitorului, „nu limita judecata critică la o simplă critică literară; bunul gust și controversa însemnau pentru el o metodă care se aplică tot atît de bine în artă cît și în morală și în politică. El lua atitudine față de întreaga cultură — și mai ales față de întreaga «viață» intelectuală și socială contemporană" [2].

Rolul lui Zarifopol în combaterea iraționalismului și a ideologiei totalitare, de dreapta, a fost, în epocă, mai mare decît a apărut istoriografiei filosofice ulterioare. Este simptomatic că faimosul *Manifest al Crinului Alb* considera ca „mentor" al „raționalismului criticist", reprezentat după autorii *Manifestului*, între alții, de Mircea Florian, Mihai Ralea, P.P. Negulescu — pe Paul Zarifopol, iar unul dintre semnatarii *Manifestului*, Petru Marcu-Balș (care va urma, cu timpul, sub numele de Petre Pandrea, o cu totul altă cale, devenind un publicist antifascist de seamă) vorbea de „zarifopolomanie" [3]. „Adevăratul maestru al vremii, va scrie mai tîrziu

[1] Paul Zarifopol, *Pentru arta literară*, ediție îngrijită, note, bibliografie și studiu introductiv de Al. Săndulescu, 2 vol., București, Edit. Minerva, 1971. Prima încercare de a caracteriza ideile filosofice propriu-zise ale lui Zarifopol a fost întreprinsă de Alexandru Paleologu în studiul *Precizări necesare cu privire la Paul Zarifopol*, publicat în volumul *Ipoteze de lucru*, București, Edit. „Cartea Românească", 1980.

[2] M. Eliade, *Cînd trebuie citit Paul Zarifopol*, în „Revista Fundațiilor Regale", nr. 1935, p. 658.

[3] Cf. și Constantin Trandafir, *Paul Zarifopol*, București, Edit. Minerva, 1981, p. 54—55 și passim.

Ion Biberi, reunind prestigiul personal cu elevația gîndirii, a fost d. Zarifopol, care a dominat această perioadă de tranziție" [4].

Zarifopol a putut să apară epocii cu un asemenea rol de frunte poate și pentru că nu și-a expus punctul de vedere în cărți de strictă specialitate, ci a folosit eseul și publicistica militantă, de largă circulație și accesibilitate, pentru că a folosit arma ironiei și a zeflemelei, insuportabilă pentru mințile dogmatice și lenește și cu deosebire pentru „tinerii" turbulenți, pe cît de fanatici în cultul violenței, al misticismului și al autorității dictatoriale, pe atît de nebuloși în gîndire, pentru că a întruchipat spiritul critic însuși, incompatibil cu dogmatismul totalitar. În articolul *Notă pentru „criza de respect"* (1927) Zarifopol a arătat de ce raționalismul critic, care cere justificarea rațională a oricărei autorități, era incompatibil cu „spiritul de dictatură" adoptat de „tineri" : „Menirea istorică a generației noastre, scria Zarifopol, a fost să întreție un raționalism critic necruțător. Noi am urmărit ideea de autoritate cerîndu-i, oriunde o întîlneam, justificare rațională, batjocorind-o fără milă oricînd o surprindeam că ascunde în ea simpla stupiditate a primitivului — setea elementară a bestiei obtuze și lenește de a robi pe celalt, pentru a dospi apoi în dobitocească tihnă" [5].

Dincolo de aceasta, Zarifopol s-a manifestat ca un spirit radical și iconoclast care a ridiculizat prejudecățile, opiniile banale, clișeele culturale, semidoctismul și diletantismul, contrafacerea, „moftul", „grimasa". El a promovat un cult al înaltei intelectualități și al inteligenței, disprețul față de „omul negînditor", a criticat cu vehemență pamfletară filosofia irațională (mai ales intuiționismul lui Bergson), misticismul „de piață", adică misticismul devenit modă, vitalismul (mai ales la Nietzsche), surprinzînd legătura dintre orientările iraționaliste în filosofie și cultul violenței și al autoritarismului, promovat de dreapta, precum și legătura organică, deși inaparentă la prima vedere dintre misticism și cultul violenței, izvorîte ambele din „osteneala inteligenței", din lenea de a gîndi; el a subliniat adversitatea funciară dintre spiritul teoretic, științific și orientarea mărginită, utilitar-pragmatică, îndreptată spre folosul nemijlocit. (*Spre viața ușoară*, 1926).

Situîndu-se pe pozițiile raționalismului, Zarifopol a considerat totodată (ca și un T. Vianu, M. Florian sau D.D. Roșca), ca depășit raționalismul clasic, de tip cartezian, potrivit căruia realitatea este pe deplin rațională; clasicismul francez, ca formulă estetică respinsă de Zarifopol își avea după el baza filosofică în acest tip de raționalism : „Gîndirea omului clasic este statornic condusă de tinereasca credință că adevărul este simplu și realitatea pe deplin rațională. Această atitudine intelectuală își menține seninătatea... printr-o egală încredere în puterea de a comunica altora propriul cuprins sufletesc în întregimea lui". Din acest „raționalism radical" s-a născut stilul retoric al clasicismului, orientat spre „formularea cea mai transparentă a adevărurilor celor mai pe înțelesul tuturor" [6].

Ca și întreaga gîndire progresistă românească din perioada interbelică, Zarifopol a respins critica romantică și paseistă a civilizației și a

---

[4] Ion Biberi, *Études sur la littérature roumaine contemporaine*, Avant-propos, Ed. Corymbe, Paris, 1937, p. 10.

[5] *Notă pentru « criza de respect »*, în ediția Săndulescu, vol. II, p. 365.

[6] *Pentru explicarea lui La Rochefoucauld* (1934), în ed. Săndulescu, vol. I, p. 507.

tehnicii, întreprinsă de filosofia germană a culturii, mai ales de Spengler, critică adoptată cu zel de tradiționaliștii și ortodoxiștii de la noi. Implicit, Zarifopol a respins opoziția dintre civilizație și cultură. Cultura o definește Zarifopol — care nu formulează propriu-zis o filosofie a culturii, ci mai degrabă puncte de plecare pentru o *critică culturală* — fie în sensul larg al umanizării naturii, adică al transformării naturii potrivit cu scopurile omului [7], fie în sensul culturii generale, sau mai bine zis al cultivării generale a individului dincolo de stricta lui specializare profesională, cultivare care face posibilă comunicarea și colaborarea dintre membrii unui grup național sau social [8], fie în sensul hominizării omului însuși, prin depășirea trebuințelor pur animalice [9]. Civilizația este pentru Zarifopol, ca și, de exemplu, pentru Tudor Vianu, o parte, un aspect sau un stadiu al culturii.

Zarifopol a condamnat—în spiritul junimist de la care se revendică în mod expres—„grimasa culturală", contrafacerea (sau cu un termen inspirat de la prietenul său Caragiale, termen căruia îi dă rangul unei adevărate categorii a criticii culturale — „moftul"), mimarea culturii sau „maimuțăreala" culturii altora atît în ce privește indivizii, cît și în ce privește întreaga națiune. In ce privește contactul cu alte culturi a culturii românești, influențele culturale, Zarifopol consideră că nu se poate produce cultură autentică decît prin asimilare organică, altoită pe tradițiile culturale naționale, niciodată însă prin imitare *(Ce este incultura)*.

In recenzia sa la volumul lui Zarifopol *Din registrul ideilor gingașe* (1926), T. Vianu a intuit cu finețe direcția criticii culturale a autorului: „Se pune uneori în paralelă și chiar în contrast « cultura » cu « civilizația ». D-l Zarifopol vorbește mai ales de « civilizație ». Gustul său exclude vehemența instinctelor, preferă exemplarul burghez, omul tehnic, legal și binecrescut... înclinația reflexivă și sceptică se unește aici cu gustul vieții burgheze" [10].

Respingînd imaginea acreditată despre ideologia lui Zarifopol ca fiind a unui „scepticism dizolvant", Mircea Florian arăta, la un an după moartea eseistului, că direcția criticii sale era de a îndemna burghezia, în situația complexă ideologic de după război, să-și cultive propriile valori, nu pe ale altor clase, îndeosebi ale aristocrației, depășită de istorie, nici conservatismul, idealurile orientate spre trecut ale tradiționaliștilor, sau cultul violenței și al misticismului, străine și ele, după Zarifopol, de duhul autenticei civilizații burgheze [11]. Mircea Florian considera pe drept cuvînt revelatoriu pentru idealul pozitiv al eseistului textul *Explicație finală* cu care se încheie volumul *Din registrul ideilor gingașe*: „Luciditatea aspră și rece, scrie Zarifopol, este tradiție în clasa burgheză, și principiu al civilizației uriașe pe care această clasă a creat-o. Primatul inteligenței formează temelia bunului gust al burgheziei și noblețea spiritului ei specific". El își exprima convingerea că „luciditatea burgheză nu s-a topit

---

[7] « *Cultura* », în „Revista Fundațiilor Regale", nr. 4, aprilie 1934; în ediția Săndulescu vol. II, p. 552.

[8] *Ibidem*, p. 552.

[9] *Ce este incultura*, „Adevărul", 12 februarie 1931; în ed. Săndulescu, vol. II, p. 456—457.

[10] T. Vianu, *Opere*, vol. 3, București, Edit. Minerva, 1973, p. 52.

[11] Vezi Mircea Florian, *Paul Zarifopol și luciditatea ca destin*, în „Revista Fundațiilor Regale", 1935, nr. 1.

toată în frigurile prin care trece astăzi lumea' [12]. În acest sens Zarifopol este un gînditor democrat burghez în sensul cel mai strict al cuvîntului.

Relaţia lui Zarifopol cu burghezia este însă mai complicată. Influenţat de ideile socialiste, legat sufleteşte de vechea generaţie de socialişti români, Zarifopol critică burghezia şi dintr-un alt unghi, operînd în mod tot atît de neechivoc cu noţiuni de clasă : adversarul denunţat ca duşman al culturii autentice este pentru el „burghezia închiaburită" [13]; „estetul" diletant şi snob care pretinde că formează o elită şi disprețuieşte vulgul, mulţimea, provine din „masa burghezească", sau din „clasa burgheză", „este un mic sau mediocru burghez îmbogăţit" [14]. „Estetismul aristocrat" este un simptom al luptei burgheziei, purtată însă de „mici burghezi agitaţi printr-o bruscă deplasare economică şi socială" [15]. Pe de altă parte, Zarifopol atacă prostia, diletantismul, snobismul şi mai ales falsitatea, contrafacerea în general; în acest context „burgezul" reprezintă, ca şi pentru Flaubert, inerţia gîndirii, vulgaritatea pretenţioasă, platitudinea. In opoziţia dintre inteligenţă şi prostie, diletantism şi competenţă, parazitism şi muncă inventivă, cu adevărat producătoare de valori, se oglindeşte la Zarifopol ca şi la Camil Petrescu şi alţi intelectuali şi gînditori români de seamă din acea vreme, conflictul real dintre intelectualitatea autentică şi burghezie, trecută însă prin oglinda deformantă a iluziilor noocratice. G. Călinescu îl numise doar pe Zarifopol un „noocrat sceptic".

Tot sub influenţa ideilor socialiste, pe de altă parte, Zarifopol accentuează rolul realităţilor economice, în particular al creşterii avuţiei în realizarea unor valori ca autonomia persoanei, care altminteri rămîn „pur deziderat naiv sau moft pompos" [16]. Zarifopol este într-adevăr, cum afirmă Vianu, un adept al dezvoltării civilizaţiei burgheze moderne în România, recunoaşte ineluctabilitatea dezvoltării capitaliste, caracterul anacronic al diletantismului micului burghez, al parazitismului „băiatului deştept", care nu se pricepe la nimic, dar se descurcă în toate : anacronic, deoarece „maşinăria capitalistă" cere competenţă, specializare, nu contraselecţie, „selecţie pe de-a-ndoaselea", posibilă la noi numai pentru că lumea românească burgheză nu este încă „bine aşezată" [17]. „Lupta în contra mizeriei şi barbariei, scrie Zarifopol, trebuie dusă acum, în împrejurările date; amînarea ei din aşa-numite consideraţii morale este un non-sens, căci actualitatea este un factor ineluctabil" [18].

Ca şi contemporanul său mai tînăr G. Călinescu, Zarifopol a adoptat o poziţie sceptică faţă de estetica filosofică, respectiv faţă de estetica concepută ca *sistem*. In consens cu atitudinea ce-l va defini şi pe Călinescu, Zarifopol consideră „estetica filosofilor" născută din inaptitudinea funciară a filosofilor, aplecaţi spre universal, de a percepe concret-senzorialul în ireductibilitatea lui, „cuprinsul sensibil şi concret al existenţei", „aparenţa sensibilă" care reprezintă „tocmai domeniul propriu al experienţei

---

[12] *Explicaţie finală*, în ed. Săndulescu, vol. I, p. 129.
[13] P. Zarifopol, *Doctrină aristocratică*, în ediţia Săndulescu, vol. II, p. 314
[14] *Ibidem*, în ed. citată, vol. II, p. 314, 315.
[15] *Ibidem*, p. 318.
[16] *Lucruri sfinte*, în ed. Săndulescu, vol. I, p. 30.
[17] *„Băiat deştept"*, în ed. Săndulescu, vol. II, p. 311.
[18] *Lucruri sfinte*, în ed. cit., vol. I, p. 31.

estetice" [19]. Şi tot ca şi Călinescu, eseistul ironizează *definiţiile* artei date de filosofi, care nu arată decît „perplexitatea" „tipului intelectual abstract", funciarmente opus tipului artistic, în faţa unor date care prin însăşi natura lor nu permit generalizarea. Cunoaşterea autentică a artei nu o putem dobîndi decît din reflecţiile pe care artiştii înşişi le-au formulat cu privire la arta lor. După cum nu se pot da definiţii generale artei şi din acelaşi motiv (al singularităţii ireductibile a datului artistic care nu are „nici un înţeles conceptual" [20]) nu sînt posibile nici norme estetice generale [21], iar de aici decurge cu necesitate că judecăţile de gust nu pot fi argumentate : predicatele judecăţilor de valoare sînt „stări de sentiment", ceva individual şi subiectiv, prezentate printr-un „stratagem" sau „subterfugiu" ca ceva tot atît de obiectiv ca „albastru" sau „patru", „stratagem" care devine posibil datorită asemănării de formă, de „costum", dintre judecăţile de valoare şi cele de existenţă [22].

Scepticismul estetic al lui Zarifopol nu l-a împiedicat să dezvolte o concepţie estetică proprie, chiar dacă nu sistematică şi nici pe deplin coerentă. El a fost un apărător intransigent al autonomiei artei, înţelegînd prin aceasta diferenţierea — de dată relativ recentă — a artei de celelalte forme ale spiritului, afirmarea ei ca un domeniu cu legi proprii, specifice. Formula „artei pentru artă", exploatată de unii „arbitrar şi vulgar", desemnează, în acest sens, „o epocă necesară a spiritului în general" [23]. Ea înseamnă, după Zarifopol, necesitatea de a recunoaşte arta ca o formă a „specializării" proprie culturii moderne în genere. „Arta corespunde unei poziţii extreme a spiritului, ca şi, de exemplu matematica" [24]; ea este o „specialitate" cu tehnica ei proprie şi care trebuie judecată ca atare. Ca „poziţie extremă a spiritului" arta, ca şi alte „forme excepţionale şi extreme ale sensibilităţii şi intelectului", precum ştiinţa, se diferenţiază de „curentul mediocru şi hibrid al vieţii practice" depăşind orientarea spre adaptarea practică nemijlocită [25].

Zarifopol nu respinge nicidecum nici în teorie, şi nici mai ales în opera sa aplicată de critic şi istoric literar, legitimitatea abordării operei de artă, în particular a operei literare şi din alte puncte de vedere decît cel estetic; el subliniază numai necesitatea ca acest din urmă punct de vedere să fie respectat în diferenţierea lui şi să aibă prioritate asupra celorlalte : „Mi se pare că operele de artă trebuie înţelese artistic, înainte de a fi interpretate şi utilizate filosofic, psihologic, sociologic, sau altminteri cumva" [26]. Zarifopol distinge „arta literară" de „simpla literatură", adică de ceea ce am putea numi literatura de consum, în care idei banale, „pe înţelesul tuturor", pe măsura „băiatului deştept" de totdeauna, sînt îmbrăcate cu bun meşteşug de confecţioner într-o formă pretins artistică :

---

[19] *Artă literară şi simplă literatură* (1934), în ediţia Săndulescu, vol. I, p. 361.

[20] *Publicul şi arta lui Caragiale*, în ed. Săndulescu, vol. I,p. 194.

[21] *Ibidem.*

[22] *Capricii dogmatice* (1934), în ediţia Săndulescu, vol. I, p. 345—346.

[23] *Tehnica artistică şi cealaltă tehnică* (1930), în ed. Săndulescu, vol. II, p. 438.

[24] *Ibidem.*

[25] *Artă literară şi simplă literatură*, în ed. Săndulescu, vol. I, p. 364.

[26] *Tehnica artistică şi cealaltă tehnică*, în *ed. cit.*, p. 437. Cf. şi *Capricii dogmatice*, ed. cit., p. 349: „...E normal şi oarecum obligator să interpretezi arta mai întîi estetic, să o judeci după norme estetice, fiindcă e artă, şi nu de alta. Pe urmă, liber este oricine să întrebuinţeze arta cum îl taie capul".

„literatura" este „bunul simț gătit ca de duminică" [27] (distincția aceasta amintește de cea a lui Croce între „poesia" și „letteratura" sau a lui G. Lukàcs între artă literară autentică și „beletristică" (Belletristik).

Distincția dintre „artă literară" și „simplă literatură" conduce la o critică a dualismului conținut-formă, a „înțelesului garderobier al frumosului", implicat în „literatură", după care „« Adevărurile »" sînt manechini pe cari după gust și trebuință îi îmbraci în stil sec și propriu, sau îi înțolești în stil frumos" [28]. Premergînd stilisticii de tip spitzerian a lui Vianu, Zarifopol respinge deci concepția formei și a stilului ca ornament; el afirmă în spiritul așa-numitei școli „idealiste" din filosofia limbajului și din stilistică (K. Vossler, Leo Spitzer) [29] pe care o cunoștea [30] că „critica stilului implică fatal critica gîndirii" [31], punct de vedere ce s-a dovedit fecund în studiile de istorie literară ale autorului (vezi de exemplu în studiul *Molière și gustul clasic* discuția stilistică a alexandrinului, legată subtil de viziunea despre lume social determinată a scriitorilor clasici francezi, considerați de Zarifopol exponenți nu atît ai aristocrației de curte, cît ai burgheziei cultivate care își impune gusturile aristocrației [32]).

Accentul pus pe tehnică și formă nu duce deci la Zarifopol la formalism, după cum nici sublinierea autonomiei (specificului) esteticului nu duce la el la estetism, de care s-a delimitat explicit considerîndu-l ca o expresie a „snobismului artizant" [33]. Forma decurge, după el, din obligația artistului de a urma în mod consecvent sistemul de expresie (de simboluri) odată ales și acesta este, spune Zarifopol, și sensul adevărat al formulei „artă pentru artă". Punctul de plecare al artei literare este eminamente subiectiv, o experiență funciar subiectivă, dar comunicarea presupune expresie, iar expresia constrînge și duce la obiectivitate artistică: „artă subiectivă" este o contrazicere în termeni [34].

Cu toate acestea, încă criticii din epocă (mai ales Camil Petrescu) au observat că Zarifopol a dezvoltat mai mult latura negativă, critică a concepției sale despre artă (ce *nu* este artă, accentuarea diferenței dintre estetic și extraestetic), că el „nu avea o viziune pozitivă, de aici unele dibuiri" [35].

Pe linia acestei critici a lui Camil, am putea preciza că Zarifopol reducea momentul specific estetic la acuitatea percepției senzoriale, la o „culminare a atenției perceptuale și imaginative" [36]. Arta ar fi atunci,

---

[27] *Artă literară și simplă literatură*, în ed. Săndulescu, vol. I, p. 360.

[28] *Ibidem*, p. 366.

[29] Școala a căpătat această denumire prin opoziție cu pozitivismul lingvisticii neogramatice din secolul al XIX-lea.

[30] Filosofia „romantică" a limbajului a lui K. Vossler care „vrea să reducă toată gramatica la stilistică" adică la elementul expresiv și individual, este menționată aprobativ de Zarifopol în *Tehnica artistică și cealaltă tehnică*.

[31] *Despre stil*, în ediția Săndulescu, vol. I, p. 137.

[32] *Molière și gustul clasic*, v. mai ales în ed. cit., vol. I, p. 528 și urm.

[33] *Capriciii dogmatice*, ed. cit., p. 348-349.

[34] *Obiecții lui Flaubert* (1934), în ediția Săndulescu, vol. I, p. 404—405; v. și „*Creație și analiză*", 1926, în ed. Săndulescu, vol. II, p. 13.

[35] Camil Petrescu, *Paul Zarifopol și spiritul critic*, în *Teze și antiteze*, București, 1936, p. 127.

[36] *Arta și cei de pe dinafară*, în ediția Săndulescu, vol. II, p. 277; v. și *Artă literară și simplă literatură*, în ed. cit., vol. I, p. 365: ceea ce caracterizează artistul este „starea de atenție senzuală, silințele imaginației de a găsi o transpunere sensibil exactă pentru impresiile imediate ale artistului".

ca la Croce (în prima fază, a *Esteticii* din 1902) sau la Bergson, intuiția individualului; în termenii esteticii lui Vianu, Zarifopol reține în locurile citate numai aspectul anoematic, al „clarificării", sau în termenii psihologiei creației, intuitivitatea. Dar ideea că „formele autentic estetice" nu au, potrivit unui text pe care l-am mai menționat, „nici un înțeles conceptual" contrazice vădit principiul după care „critica stilului implică critica gîndirii", încît există într-adevăr „dibuiri", mai pe șleau spus: contraziceri în gîndirea eseistului.

In practică însă, acest teoretician al criticii tehnice, acuzat nu o dată de „estetism", realizează în cele mai reprezentative studii literare o critică completă, ba adesea chiar precumpănitor conținutistă, implicînd incursiuni biografice și psihologice, și mai ales discuția viziunii despre lume a artistului, a contextului social al operei.

Zarifopol a schițat și o ontologie care a sugerat punctul de plecare pentru concepția sistematică dezvoltată de cumnatul și discipolul său Ioan D. Gherea (după propria mărturisire a acestuia). Moartea prematură, în plină activitate, l-a împiedicat pe Zarifopol să dea o formă sistematică ontologiei sale. Este posibil însă ca poziția sa de principiu împotriva principiului „unității", al „adorației lui Unul" proprie, după el, filosofilor și din care ar fi izvorît „turbarea pedagogică" a filozofilor germani, cu al lor *Weltanschauungslehre*, după care „o concepție despre lume nu ar avea dignitate dacă nu ar fi unitară" [37], să fi exclus din capul locului ideea făuririi unui sistem.

Ideea fundamentală a ontologiei lui Zarifopol este distincția dintre planul „teoriei pure", al contemplării, și planul empiric, practic, precum și refuzul de a accepta în planul contemplării diferența dintre eu și lumea exterioară, produs al unei „dedublări practice". In planul „spectacular" al spiritului sau în „poziția lui imediată" nu există decît „cuprinsuri" date nemijlocit, multiplicitate de date calitative între care „nu se poate distinge vreo calitate *cu totul alta* care ar fi să fie Eu" [38] (s. lui P.Z.). „Acest vas roșu de cristal pe care îl văd" este tot atît Eu cît cutare senzații organice, de exemplu, de „ușoară anxietate în mușchi" pe care le înregistrez simultan. „...Sau totul este Eu, sau nimic nu e Eu, ci totul e *Aceasta* sau prin abuz de termin: El" [39] (subl. lui P.Z.).

Eul nu este altceva decît ceea ce în termeni psihologici se numește afectivitate, senzații organice (cenestezice), voință. Izvorul distincției dintre eu și lumea exterioară îl reprezintă „tendințele pe care le au unele calități ale totului — sentimente și voință numite psihologic — de a se orienta în direcția, cum se zice simplu, a celei mai mari plăceri, față de celelalte componente ale totului, care practic se numesc obiecte exterioare" [40]. Aceasta înseamnă, putem deduce, că în unghi spectacular, contemplativ — altfel spus: ontologic — senzațiile, reprezentările, gîndurile nu sînt mai puțin obiective decît lucrurile. Zarifopol se referă în *Polemică abstractă* la cuvintele fizicianului german de la fîrșitul secolului al XVIII-lea

---

[37] *Polemică abstractă*, în „Viața Românească", nr. 4, 1934, p. 34. De menționat că Zarifopol vedea în ideea unei filosofii sistematice, care reduce totul la unitate, reflexul spiritului militarist și autoritar propriu lumii burgheze germane, „un ideal de cazarmă și front" (*ibidem*, p. 41).

[38] *Ibidem*, p. 37.

[39] *Ibidem*, p. 37.

[40] *Ibidem*.

G. Chr. Lichtenberg : „Gîndește (es denkt) ar trebui să zicem, așa cum zicem : fulgeră", sau la formularea și ideea întru totul analogă a lui Goethe : „ES dichtet" (într-o parafrază românească foarte aproximativă : ceva (sau „aceasta") se face poezie pe sine însăși). Denumirea diversității originare cu termeni psihologici : impresii, simțiri, imagini, la care trebuie să recurgă și „teoria pură", poate da naștere „erorii psihologiste" și trebuie corectată, spune Zarifopol, rezervînd acestor termeni o valoare contemplativă, „redîndu-i obiectivității originare care e planul spectacular însuși" [41]. E vorba însă de o „obiectivitate fără subiect", de ceva ce ar putea fi redat prin termenul german de *Gegenständlichkeit*.

Zarifopol critică idealismul, atît cel vechi, spiritualist, cît și cel mai nou, kantian, respingînd ideea spontaneității și activității spiritului care ar organiza haosul impresiilor sensibile. El atacă însă și realismul, îndeosebi realismul critic, afirmînd că, după cum nu se poate face o distincție între senzații, impresii, reprezentări și Eul care le-ar cuprinde, tot astfel nu există nici o deosebire de principiu în cadrul „cuprinsurilor" care ar justifica să le considerăm pe unele „lucruri" și pe altele conținuturi aparținînd eului, conștiinței.

Demersul lui Zarifopol potrivit căruia ceea ce ne este dat nemijlocit sînt „cuprinsuri", care nu pot fi denumite altfel decît senzații, impresii, reprezentări etc. urmînd însă a evita psihologismul, a corecta această deficiență „terminologică", prin restituirea cuprinsurilor — obiectivității „fără subiect", precum și teza lui că între cuprinsuri nu se poate face o distincție de principiu între „lucruri" care ar aparține lumii exterioare și senzații, impresii, reprezentări care ar aparține Eului, conștiinței, arată limpede înrudirea ontologiei sale „contemplative" cu fenomenologia, căci numai suspendînd *(epohé)*, „punînd în paranteză" *existența* a ceea ce ne este dat nemijlocit devine posibilă o asemenea indistincție și corectare. Concepția lui Zarifopol prezintă într-o anumită măsură aceeași indecizie între idealismul solipsist și realism care caracterizează și fenomenologia, cu un accent mai puternic însă asupra obiectivității, „impersonalismului" planului contemplativ.

Al. Paleologu a propus denumirea provizorie de „ontologie contemplativă" pentru concepția filosofică a lui Zarifopol ; Zarifopol însuși a vorbit în altă parte de „panteism neformulat", explicîndu-se astfel : „Contemplarea este o clipă de respect necondiționat față de lume așa cum este. Există un prestigiu al existenței ca atare... Astfel putem numi contemplarea o atitudine de panteism neformulat, în care binele și răul apar deopotrivă misterioase, deopotrivă necesare. Există o trebuință a spiritului de a privi cît mai ascuțit lucrurile așa cum sînt date și impuse, inclusiv răul cel mai hidos, cel izvorît din voința omenească" [42]. „Panteismul" este deci această « religiozitate », acest „respect" față de existență, față de diversitatea infinită a aspectelor ei, „cu profunda și misterioasa lor îndreptățire ontologică" [43]. În legătură cu acest „panteism neformulat", un corelat al impersonalismului planului „contemplativ" de care am vorbit, Zarifopol se referă la Goethe și la Spinoza.

---

[41] *Ibidem*, p. 40.

[42] *Despre tragedie*, în „Adevărul literar și artistic" din 20.II.1932.

[43] Al. Paleologu, *Precizări necesare cu privire la Paul Zarifopol*, în *Ipoteze de lucru*. București, 1980, p. 126.

Ontologia contemplativă a lui Zarifopol se prelungeşte în estetica lui, sau mai bine zis în fundamentele metafizice ale esteticii lui, atitudinea estetică faţă de existenţă coincizînd cu poziţia contemplativă a spiritului.

În plan contemplativ, „eul supraempiric" acceptă „diversitatea spectaculară", „disparitatea constitutivă" a realităţii [44] fără nici un antropomorfism, fără nici o ierarhizare antropomorfică, omul devenind un obiect de contemplare „fără nici o aureolă" care să îl distingă de celelalte existente, de pildă faţă de natura minerală — şi totodată fără nici o intruziune a moralei [45]; eul supraempiric constată „fără dezolare, nici intelectuală, nici morală disparatele existenţei"; din contră, el simte „frumuseţea disonanţelor celor mai insolubile dintre aspectele valului empiric" [46]. Acest eu „supraempiric" nu mai poate fi numit însă cu drept cuvînt „eu" [47], el constituie spiritul „în poziţie imediată" de care am vorbit. Ontologia contemplativă sau „panteismul neformulat" se confundă cu „obiectivitatea estetică" [48], în sensul tocmai al acestui „respect" pentru diversitatea funciară a existenţei, în care nu trebuie să intervină nici un considerent antropomorfic, subiectiv sau moral.

Este vorba aici de „obiectivitatea estetică" ca atitudine în faţa existenţei, deci ontologic, şi nu de obiectivitatea estetică din cadrul artei, de obiectivitatea artistică (pe care Zarifopol o consideră, în altă ordine de idei, o condiţie a oricărei arte autentice), dar există o subterană legătură între cele două. Astfel, Zarifopol vorbeşte de „obiectivitatea panteistică" a lui Tolstoi şi Dostoievski „făcută oarecum din o linişte esenţială, din o atenţie naturală şi egală ce continuu se interesează de toate lucrurile, aşa cum sînt şi cum vin" [49]. „Imparţialitatea artistică" relevată la A. France de Zarifopol [50] nu este altceva, după cum în aceeaşi sferă de idei se înscrie şi apărarea lui Caragiale împotriva „mustrării" lui Gherea că „rîde cu poftă şi nu se indignează" [51].

Ca şi alţi gînditori democraţi din perioada interbelică (T. Vianu, M. Ralea, C. Rădulescu-Motru), Zarifopol a fost adeptul unui individualism filosofic. In aprecierea acestuia trebuie să ţinem seama că în conjunctura din anii '20 şi mai ales '30, individualismul (în sensul filosofic, nu în cel curent al cuvîntului, apropiat de „egoism") era legat de opoziţia faţă de

---

[44] *Polemică abstractă*, p. 38, 40. Ál. Paleologu afirmă că, spre deosebire de Ioan D. Gherea, Zarifopol ar fi respins monismul. Credem că este aici o neînţelegere: faptul că eseistul român optează pentru diversitatea funciară a existenţei împotriva „unităţii", pentru „diversitatea spectaculară" ca punct de plecare, nu înseamnă că el nu este monist, tocmai pentru că refuză dualismul eu-lume, subiect-obiect, psihic-fizic. Dovadă adeziunea lui la Spinoza şi Goethe, gînditori prin excelenţă monişti. De altfel, Al. Paleologu corectează el însuşi afirmaţia de mai sus, conţinută în eseul despre Ioan D. Gherea, recunoscînd în *Precizări necesare despre Paul Zarifopol*, că acesta din urmă era totuşi monist într-un anumit înţeles (*Ipoteze de lucru*, p. 126, 127).

[45] Recenzie la Nicolas Berdiaeff, *L'esprit de Dostoievski*, în „Viaţa Românească", aprilie-mai, nr. 4—5, 1930, p. 175.

[46] *Valori umane*, în „Viaţa românească" nr. 5, mai 1927, p. 184—185.

[47] *Valori umane*, p. 181.

[48] *Valori umane*, p. 185.

[49] *Bilanţ francez*, în ediţia Săndulescu, vol. II, p. 478.

[50] *Nervozităţile în jurul lui Anatole France*, în *Pentru artă literară*, 1934, p. 122.

[51] *Publicul şi arta lui Caragiale*, în ediţia Săndulescu, vol. I, p. 178. „Uite-i ce drăguţi sînt", îi spunea Caragiale lui Zarifopol despre personajele sale „negative". *Introducere la I. L. Caragiale, Opere*, vol. I, în ediţia Săndulescu, vol. I, p. 324.

spiritul gregar, față de ideologiile totalitare, de dreapta, care preconizau în mod demagogic „colectivismul", urmărind anularea individualității prin absorbirea ei în mecanismul statului totalitar. Lucrul acesta se vede limpede în *Cursul de sociologie* (1933) al lui Tudor Vianu unde „individualismul" este opus „universalismului" lui Othmar Spann, un precursor nemijlocit al ideilor naziste. Dincolo de aceasta, Zarifopol subliniază oprimarea personalității, a individualității în orînduirea capitalistă în genere, nu numai în regimurile totalitare *.

Individualismul filosofic dobîndește însă la Zarifopol un caracter mai radical decît la Vianu și o deschidere spre ontologie, care lipsea acestuia. După Zarifopol, trebuie să distingem personalitatea socială, care singură e determinată social și istoric, de „eul primordial și autonom", care înfățișează un strat mai adînc, ireductibil, ale cărui stări sînt „începuturi nepătrunse" [52] și a cărui spontaneitate absolută este singurul izvor al valorilor autentice, îndeosebi morale și estetice. Acest eu nu este însă eul psihologic, ci „eul supraempiric", care coincide, cum am văzut, cu lumea ca „obiectivitate fără subiect".

Individualismul radical al lui Zarifopol își află astfel o prelungire sui generis în ontologia lui contemplativă, precum și în estetica lui, în măsura în care, printre altele, el postulează „poziția *egoistă* a spiritului" (s. lui Zarifopol) ca „început absolut" [53] și ca punct de plecare, tocmai sub acest aspect, al oricărei activități artistice. El se referă la Cocteau care afirmase că orice capodoperă, oricare ar fi individualismul sau aristocratismul artistului, este totuși socială în măsura în care arta este comunicare pentru altul, deci expresie.

Trebuința de a se exprima dispare însă la „hedonist", continua Cocteau; hedonistul vrea să se transforme pe sine în capodoperă: tocmai aceasta este „poziția egoistă a spiritului" de care vorbește Zarifopol. Mai simplu spus poetul scrie, în primul rînd, pentru sine însuși.

Cum se împacă această teză cu accentul pus de Zarifopol pe tehnica artistică și pe expresie? „Egoismul" ca „început absolut" (momentul adînc și pur individual, subiectiv, greu descriptibil sau indescriptibil prin cuvinte, intensitatea acestei stări fiind măsura talentului) tocmai ca punct de plecare al artei, poate singur da naștere unei autentice *expresii*, tehnicii expresive.

Spontaneitatea „eului profund" (și nu eul social care „ochește meschin conștient" [54] la normele stabilite de societate) este izvorul tuturor valorilor pentru că în ea se manifestă misterioasa putere a ființei însăși în infinita ei diversitate. De aceea în etica lui Zarifopol, este de preferat o surpriză din partea unui prieten, în care se manifestă spontaneitatea

* El scrie, de exemplu, despre capitalismul german: „Într-o nemereală aproape divină s-a întîlnit dresura prusiană cu idealul american; rodul este germanul de astăzi. Este burghezul ajuns în culmea spre care se cațără de veacuri. Mecanizarea perfectă a forțelor celor mai intim omenești, regulare cronometrică a minților și voințelor, roadere și pilire a sinuozităților individuale pînă la contururi simplu geometrice, înlocuirea persoanei cu o definiție numerotată și absorbirea ei în comunitate ... suprimarea neprevăzutului — *Links gehen, Rechts fahren* și mai ales *Verboten!*" (*Stil clasic*, 1926, în ed. Săndulescu, vol. 1, p. 52).

[52] *Valori umane*, p. 181.

[53] *Tehnica artistică și cealaltă tehnică*, în „Viața Românească", nr. 7—8, 1930, p. 18.

[54] *Valori umane*, loc. cit., p. 181.

ființei sale, și care e o parte a Ființei însăși, decît statornicia lui previzibilă *(Valori umane)*, invers decît în etica „fidelității" preconizată de un Tudor Vianu. Vianu operează cu dualitatea subiect-obiect și axiologia și etica lui presupun *supunerea* subiectului față de obiectivitate, afirmată sub forma valorilor absolute.

Din „panteismul neformulat" al lui Zarifopol, identic cu „obiectivitatea estetică" decurge astfel o etică „fără obligații și fără sancțiuni" (cum pe drept observa Al. Paleologu, cu aluzie la concepția, altminteri cu totul diferită a lui J.-M. Guyau), care constă în a te arăta în „goliciunea" ta ontologică [55], așa cum ești, altfel decît toți ceilalți (atitudine pe care Zarifopol o denumește fericit „cochetărie obiectivă"); și ești îndreptățit să o faci pentru că a fi altfel, „disparitatea" este principiul „constitutiv" al lumii.

Se observă că Zarifopol situează socialul pe o treaptă inferioară în ierarhia existenței, mai jos de ontologic (și „estetic") (în timp ce de exemplu, G. Lukács accentuează faptul că omul nu este numai „sociologic", dar și *ontologic* o ființă socială). Zarifopol știe perfect de bine că omul, persoana, individul sînt determinați, condiționați de societate, de epoca în care trăiesc. Dar toate acestea, socialul în genere, privesc, în opinia lui, stratul *superficial* al eului, personalitatea socială. Stratul *adînc* al eului, individualității, este determinat *ontologic*, ba mai mult, coincide chiar, cum am mai spus, cu *ontos*-ul, cu ființa, și tocmai în această ierarhizare (superficial-adînc, autentic) stă individualismul radical. El nu este de fapt *depășit* prin ontologie, ci justificat ontologic, prin ideea „disparității constitutive" a ființei ca punct de plecare.

Respingînd estetismul în teoria artei și în critică, Zarifopol este totuși estet, în ontologie. El ia drept punct de plecare disparitatea, pluralitatea, un moment vădit colorat estetic, după cum ne-o arată chiar promovarea „obiectivității estetice" la rangul de principiu ontologic și etic. Căci ce este „panteismul neformulat" decît „respectul" quasi-religios, *încîntarea*, *bucuria* în fața pluralității, diversității ca „frumusețe", deci nu simpla acceptare a disparității ontologice, ci coloratura *afectivă* pe care o capătă această acceptare — altfel n-ar mai fi vorba de nici un „panteism" (nici măcar neformulat). Căci orice fel de „religiozitate", chiar atee (s-a vorbit de „ateismul religios" al lui Heidegger) stă tocmai, cum spunea Lukács, în atitudinea „emfatică", „încărcată de afect", accentuată afectiv (gefühlsbetont) față de în-sinele (Ansich) existenței, față de obiectivitate.

Aceste întîmpinări nu scad, se înțelege, meritele gînditorului raționalist, ale esteticianului și criticului literar original, ale criticului intransigent, influențat de ideile socialiste, al tarelor societății și culturii burgheze românești din deceniile 3 și 4, ale eseistului care a supus acidului dizolvant al spiritului critic în ipostaza lui ironică toate formele „grimasei culturale", frazeologia tradiționalistă, ideologia totalitară, opunîndu-le idealul intelectualității autentice, al gîndirii lucide.

---

[55] *Ibidem*, p. 182.

BĂLCESCU, TEORETICIAN AL UNITĂȚII ȘI INDEPENDENȚEI NAȚIONALE

DE

ION ROȘCA

„En effet, *la Nationalité* est la forme la plus développée, la plus accomplie de la vie des races; elle survit souvent à l'indépendance et seule peut la reconquérir. Elle est la légitimité des peuples"[1].

N. BĂLCESCU

Prefigurînd conceptul ei științific și filosofic, marele gînditor și revoluționar pașoptist Nicolae Bălcescu, de la a cărui moarte se împlinesc 130 de ani, definea națiunea [2], echivalată uneori la el cu „naționalitatea", ca treapta superioară de dezvoltare a unui popor, caracterizată în principal prin comunitate de limbă, de cultură (de religie, dar și de știință [3]), de moravuri, de viață social-economică. Surprinzînd elementele definitorii oricărei națiuni, dar nu și faptul că abia relațiile economice de tip burghez impun pentru prima dată o viață economică unitară la scara întregii comunități, el aprecia că națiunea română, ca și celelalte națiuni, ar fi apărut încă din timpul evului mediu. Dar el sesiza că unitatea și independența națională devin o cerință vitală începînd cu epoca lichidării relațiilor de tip feudal și a instituțiilor corespunzătoare acestora. „Liberté, Égalité Fraternité pour les individus; Liberté, Égalité, Fraternité pour les nationalités" [4].

Prin unitate și independență națională el va înțelege afirmarea unei anumite națiuni în interior, între indivizi și, respectiv, în exterior, în rîndul națiunilor lumii potrivit principiilor libertății, egalității (politice și juridice) și fraternității (i.e. egalității practice, permisibile de abolirea proprietății

[1] Nicolae Bălcescu, *Către Comitetul de conducere a emigrației maghiare din Paris*, Paris, februarie 1851, în *Opere*, vol. IV, *Corespondență*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964, p. 359.

[2] „Aceste condiții de putere de care avem nevoie nu le putem găsi decît în solidaritatea tuturor Românilor, în unirea lor într-o singură nație, unire la care sînt meniți prin naționalitate, prin aceeași limbă, religie, obiceiuri, sentimente, prin poziția geografică, prin trecutul lor și, în sfîrșit, prin nevoia d'a se păstra și d'a se mântui" *(Mersul revoluției în istoria Românilor*, în *Opere*, vol. I, București, Edit. Academiei R.P.R., 1953, p. 311).

[3] Idem, *Istoria Românilor sub Mihai-Vodă Viteazul*, în *Opere*, vol. II, București, Edit. Academiei R.P.R., 1953, p. 9.

[4] Idem, *Către Comitetul de conducere a emigrației maghiare din Paris*, Paris, februarie 1851, în *Opere*, vol. IV, ed. cit., p. 359.

feudale și aservirii economice în exterior). Așadar, cele două atribute ale afirmării plenare a unei națiuni sînt concepute de el într-un mod avansat, în semnificațiile lor politico-juridice și social-economice.

Cît privește făurirea unității și cucerirea independenței el considera că acestea vor constitui etape ale unui complex proces revoluționar pe care-l aveau de străbătut popoarele europene supuse atît exploatării interne cît și celei externe. După 1848, el a susținut că țările române trebuie înainte de toate să se unifice și pe această bază să se ridice la lupta armată de independență și să colaboreze cu celelalte popoare prinse în mișcarea de eliberare națională. El a concluzionat, de asemenea, că independența națională va fi favorizată sau, odată cucerită, consolidată de revoluția democratică și socială.

Ideile sale despre unitatea și independența națională și, în genere, despre revoluție au fost afirmate, argumentate și justificate de el din punct de vedere politic, istoric și filosofic. Aceste modalități sînt corelative.

I. *Politic*, Bălcescu și-a configurat concepția sa despre esența și premisele unității și independenței naționale în lumina democratismului său revoluționar. Potrivit concepției sale politice, el a susținut că unitatea și independența vor fi cucerite prin și pentru popor, prin și pentru lupta revoluționară a maselor populare. Convingerile politice amintite i-au influențat pozitiv și analizele sale istorice întrucît l-au determinat să treacă pe primplanul cercetării masele populare, viața și lupta lor pentru libertate socială și națională.

II. *Istoric*, prin analizele sale, Bălcescu (A) a adus variate argumente privind necesitatea unității și independenței naționale, a revoluției democratice și sociale, a căii insurecționale de înfăptuire a lor. Totodată, el (B) a oferit argumente în favoarea unei anumite succesiuni în înfăptuirea obiectivelor amintite și (C) a preconizat sarcini concrete, adecvate împrejurărilor și concordante obiectivelor prioritar urmărite.

A. a_1) El a susținut necesitatea revoluției de unitate națională continuînd argumentele privind comunitatea noastră de origine, de neam și de limbă, pe care, în alte contexte și cu altă finalitate, le evocaseră și cronicarii, și Cantemir și iluminiștii din Blaj, și invocînd încercările anterioare ale românilor de a se uni și, mai ales, tendințele lor mai recente și tot mai pronunțate spre comunitate națională [5]. Și vechimea elementelor constitutive ale națiunii române și intensificarea luptei românilor pentru unire dovedeau că înfăptuirea unității noastre naționale reprezenta o necesitate istorică.

a_2) Argumentînd justețea luptei de independență națională, Bălcescu va arăta că, la români, această luptă înregistrase o mișcare continuă, de la împotrivirile față de barbari și alți dușmani externi la lupta împotriva dominației imperiului otoman și a celui habsburgic sau țarist, instituite în puteri suzerane sau „protectoare". El relevă progresul marcat de revoluția din 1821 în constituirea unui stat românesc. Caracterul necesar al luptei de independență este argumentat și prin insuccesul revoluției române de la 1848 în condițiile suzeranității Turciei și Austriei, precum și prin avîntul de după 1848 al mișcării de eliberare a popoarelor oprimate național.

[5] Idem, *Mersul revoluției în istoria Românilor*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 311.

a_3) În același spirit, el va afirma retrospectiv că „revoluția română de la 1848 n-a fost un fenomen neregulat, efemer, fără trecut și viitor, fără altă cauză decît voința întîmplătoare a unei minorități sau mișcarea generală europeană" [6]. El o va origina în trecutul nostru istoric, în deposedarea țăranului român de drepturile sale politice și de proprietate [7].

a_4) Cît privește concluzia sa democrat-revoluționară că unitatea și independența nu se puteau cuceri decît prin popor, prin unirea forțelor sale, inclusiv a celor armate, aceasta beneficia, la rîndul ei, de argumente scoase atît din trecutul nostru istoric cît și din prezent. Trecutul dovedise că românii își asiguraseră independența cu arma în mînă, iar prezentul era relevant prin intervenția armată a marilor puteri împotriva revoluției române și prin refuzul ulterior al acelorași puteri de a asigura autonomia românilor transilvăneni sau unirea românilor din Muntenia și Moldova.

B. Relativ la ordinea proceselor de înfăptuit, surprinzînd corelația dintre transformările democratice și sociale, pe de o parte, și unitatea și independența națională, pe de altă parte, Bălcescu și-a schimbat ideile despre succesiunea obiectivelor amintite și despre locul unității și independenței în cadrul respectivei succesiuni tocmai în funcție de evoluția istorică, de aprofundarea de către el a experienței de la și de după 1848.

b_1) În 1848, în contextul revoluțiilor democrat-burgheze dintr-o serie de țări europene, Bălcescu a susținut pe drept cuvînt că revoluția democratică și socială constituie o sarcină de prim ordin și în țările românești. Dar, încă de atunci, el a susținut teoretic și a urmărit practic corelarea problemelor democratice și sociale cu problema națională. Afirmînd o strategie globală, valabilă pentru toate cele trei țări românești, el și-a particularizat ideile la situația Principatelor, pe de o parte, și la aceea a Transilvaniei, pe de altă parte.

În ce privește Principatele, în 1848 el a luptat, ca și ceilalți revoluționari, pentru autonomie prin eliberarea de sub protectoratul rus și reducerea suzeranității turcești la condiția ei formală de neimixtiune și, pe baza dreptului la autonomie, pentru o revoluție democratică și socială. De asemenea, preconizînd încă din 1848 rezistența armată împotriva unei eventuale intervenții străine [8], el concepea ca într-o a doua fază revoluția să realizeze și unirea Principatelor și completa lor independență. Retrospectiv, dar exprimîndu-și ideile din 1848, el afirma: „Cette révolution réalisée, il nous restait deux autres révolutions à faire: une révolution *d'unitée nationale* et, plus tard, *d'indépendance nationale* pour faire rentrer de cette manière la nation dans la plénitude de ses droits naturels" [9]. Rezultă că la 1848 el considera că unitatea și deplina independență a Principatelor trebuie să urmeze progresiv și să încoroneze revoluția democratico-socială și autonomia națională. În acest caz, revoluția democratică și socială ar fi revigorat masele populare, principala forță a unității și independenței. Și istoria trecută, observa el ulterior, dovedise că lupta

[6] *Ibidem*, p. 307.

[7] *Ibidem*, p. 308.

[8] Idem, *Către A. C. Golescu*, Paris, 4 martie 1850, în *Opere*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 282.

[9] *Ibidem*, p. 277—278.

pentru independență fusese favorizată în condițiile în care țăranul român se bucurase de unele drepturi economice și politice și că pierderea independenței urmase uzurpării economice și politice a țărănimii [10].

În privința Transilvaniei, în 1848—1849, Bălcescu a susținut la fața locului, cu riscul propriei sale vieți, revoluția românilor de aici, pe care aceștia au desfășurat-o împotriva nobilimii maghiare, pentru recunoașterea drepturilor lor naționale (inclusiv pentru autoadministrație) și desființarea iobăgiei. Și aici revoluția democratică și socială se împletea cu sarcini naționale care, ca și în Principate, nu priveau deocamdată eliberarea deplină. Totodată, împotriva exclusivismului național, Bălcescu a militat pentru alianța tuturor forțelor revoluționare din imperiul habsburgic și a susținut că națiunile de acolo trebuie mai întîi să se elibereze în comun pentru a se putea opune cu succes oricăror trupe, fie austriece, fie țariste, iar apoi să se elibereze parțial, adică să se delimiteze teritorial potrivit principiului populației majoritare și să se autoadministreze politic. De fapt, el nu afirma o ruptură a celor două obiective, ci ordinea tactică a unei strategii care să privească deopotrivă autonomia și independența națională.

b_2) După revoluție, luînd în considerație avîntul ideilor de eliberare națională la popoarele europene pe atunci asuprite, dar, desigur, și înfrîngerea revoluției din țările românești de către trupele intervenționiste în condițiile existenței separate a celor trei țări, Bălcescu va corela și mai strîns sarcinile revoluției viitoare și va desemna ca cel mai urgent obiectiv unitatea națională. În martie 1850, el afirma generalizator că revoluția viitoare nu se va mărgini a fi democratică și socială, ci „elle se fera dans une des Unités nationales". În același sens el afirma că în revoluția viitoare „la révolution démocratique et sociale servira plutôt de moyen que de but" [11].

El a ajuns să instituie lupta pentru unitate națională în avanpostul proceselor de eliberare socială și națională și ca urmare a faptului că demersurile diplomatice românești de după 1848 pe lîngă marile puteri dovediseră că acestea nu erau dispuse să accepte unirea și, cu atît mai puțin, independența sau alte procese revoluționare. Concret, diplomații transilvăneni întreprinseseră diligențele necesare, obținuseră unele promisiuni și se așteptau ca habsburgii să acorde Ardealului autonomie națională. În așteptarea unei noi revoluții, Bălcescu însuși nutrise o oarecare încredere în protectoratul turcesc: „Credeam că pînă a veni o a doa epocă revoluționară, vom putea progresa și reforma multe și a ne pregăti și a combate influința rusească prin protecția turcească" [12]. Totodată, el sperase că guvernul englez, care era liberal și filoturc, ar putea fi influențat astfel încît să fie favorabil românilor și să-i determine pe turci la unele concesii și inițierea unor reforme în Principate. În acest scop, în ianuarie 1850, el însuși mersese la Londra, unde adresase un memoriu primului ministru Palmerston și obținuse promisiunea a doi parlamentari de a face o moțiune în favoarea Principatelor, unul în Camera Comunelor, iar celălalt în Camera Lorzilor. Or, încă de pe cînd era la Londra, el primea vestea că Austria

---

[10] Idem, *Trecutul și prezentul*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 324 și urm.
[11] Idem, *Către A. C. Golescu*, Paris, 4 martie 1850, în *Opere*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 278.
[12] Idem, *Către Ion Ghica*, Paris, 16 mai 1851, în *op. cit.*, p. 368.

nu-și respectă promisiunile față de românii transilvăneni și constata că de la guvernul englez puțin era de așteptat pentru Principate. Mai mult, reîntors la Paris, el va nota că între timp în parlamentul englez se discutase de două ori problema Principatelor, dar fără rezultatul scontat. De aceea, în februarie 1850, el scria generalizator : „Văd că n-avem nimic a aștepta de la guverne și toată lucrarea noastră și nădejdea trebuie a fi în opoziții" [13]. Iar despre creditul politic acordat turcilor, în mai 1851, el va nota similar : „Dar istoriea acestor din urmă trei ani e de ajuns, spre a stinge orice iluzie" [14]. Așadar, pe la mijlocul lui 1850, el era deja convins că nu se poate „mîntui" țara „rugînd împărățiile să se milostivească asupra noastră" [15] și că în Principate trebuie să primeze lupta pentru unire [16], iar în Transilvania — lupta pentru autoadministrație națională [17].

Deoarece istoria dovedise că nici suzeranitatea Turciei, nici aceea a Austriei nu mai puteau fi puse ca o condiție a unirii sau, respectiv, a autoadministrației, Bălcescu a concluzionat că lupta pentru unire trebuie împletită cu lupta pentru independență.

Realist, el a susținut că, la rîndul ei, lupta pentru independență nu ar putea fi încununată de succes decît în condițiile unei revoluții general-europene, adică a unei ridicări concomitente și solidare a popoarelor asuprite din Europa la lupta de emancipare națională. Finalmente, el va spera în iminența revoluției generale. El spera că Austria „va fi desmădulată peste puțin" [18], bizuindu-se pe faptul că popoarele din imperiul austro-ungar se opuneau asupririi. Mai mult, deoarece Poarta se dovedise incapabilă de a mai iniția transformări progresiste, el va prevesti o revoluție generală și „mai înfricoșată" [19], „căci fără îndoială mișcarea revoluționară viitoare va fi mai serioasă și mai generală și nu se va opri numai la Dunăre" [20].

C. În perspectiva revoluției viitoare, Bălcescu propune ca sarcină concretă înarmarea minților și a brațelor. „Și socot că e bine să ne pregătim, și pentru aceasta a dezvolta simtimentul naționalității și credința românului în el mai mult decît în streini" și „ideea pan-romînismului", a unificării țărilor românești [21]. Brațele trebuia și ele înarmate, era nevoie de o armată națională. Se impunea și realizarea unor alianțe între popoare. El preconizase încă din iulie 1850 o federație a maghiarilor, iugoslavilor și românilor din imperiul habsburgic, la care să se adauge ulterior și românii din Principate, astfel încît popoarele respective să se elibereze în comun „et dans l'avenir de se garantir contre les menaces envahissantes du moscovitisme et du germanisme" [22].

---

[13] Idem, *Către Ion Ghica*, Paris, 16 februarie 1850, în *op. cit.*, p. 272.
[14] Idem, *Către Ion Ghica*, Paris, 16 mai 1851, în *op. cit.*, p. 368.
[15] Idem, *Către Alexandru Zane*, Paris, 16 iunie 1850, în *op. cit.*, p. 306.
[16] Idem, *Către Ion Ghica*, Paris, 16 oct. 1850, în *op. cit.*, p. 334.
[17] *Ibidem*, p. 335. A se vedea și scrisoarea *Către Ion Ghica*, Paris, 16 noiembrie 1850, în *op. cit.*, p. 344.
[18] *Ibidem*, p. 335.
[19] Idem, *Către Ion Ghica*, Paris, 26 iulie 1851, în *op. cit.*, p. 376.
[20] Idem, *Către Ion Ghica*, Hyères, 16 oct. 1851, în *op. cit.*, p. 382.
[21] Idem, *Către Ion Ghica*, Paris, 26 iulie 1851, în *op. cit.*, p. 376.
[22] Idem, *Către Wladislaw Zamojski*, Paris, 1 iulie 1850, în *op. cit.*, p. 311.

Argumentate istoric, ideile lui Bălcescu despre unirea românilor și emanciparea lor socială și națională, despre corelația și succesiunea amintitelor obiective nu erau practic utopice și ele au și fost confirmate istoric prin marile acte din 1859, 1864, 1877 și 1918.

III. Ideile lui Bălcescu despre unitate și independență, despre revoluție în general prezintă și un profund fundament filozofic.

1. Un prim orizont al acestui fundament consistă în considerațiile privind raportul dintre puterea morală și cea materială (inclusiv militară), dintre teorie și practică.

În primul rînd, referindu-se la cucerirea independenței, el susține că argumentele morale nici nu-s suficiente, nici nu primează. El consideră că „puterea publică organizată a unui stat este singură garanție a sa". În acest spirit, el critică școala romantică a lui Rosetti și Eliade, care „despreţuește puterea materială a unui stat și ne vorbește numai de puterea morală, puterea dreptului" [23].

În al doilea rînd, avînd în vedere însuși raportul general de determinare dintre teorie și practică, el afirmă că în revoluție, inclusiv în lupta pentru independență, „teoria trebuie să precedeze practica" în sensul că trebuie s-o ghideze, că „principele sînt direcțiea lucrării" [24]. Dar, fără să mai afirme la fel de precis, el presupune că teoria nu este absolut autonomă, că și practica determină teoria. În acest sens, în chiar explicarea independenței, el susține că sentimentele și ideile de independență ale poporului nostru nu sălășluiesc pur și simplu în sufletul acestuia, sau că ele nu sînt reînviate numai prin „suvenirea" faptelor mari, ci și prin ameliorarea vieții lui economice și politice [25].

Coroborînd cele două serii de afirmații, rezultă că el adoptă punctul de vedere al interacțiunii.

Într-adevăr, principiul interacțiunii prezidează explicația dată de el nu numai independenței, ci întregii istorii. Înțelegînd istoria prin ea însăși, el relaționează în principal viața economică și viața politică (echivalente cu teoria și, respectiv, practica). Ca și istoricii Restaurației, Bălcescu consideră că politicul pivotează în jurul economicului, înțeles ca relații de proprietate și interese generate de aceste relații [26]. Dar, în esență, el va explica relațiile de proprietate prin viața politică, reiterînd teza interacțiunii [27].

2. Un orizont secund, mai „pur", al fundamentului filozofic al concluziilor lui Bălcescu despre unitatea și emanciparea socială și națională îl constituie concepția sa despre „sufletul poporului" sau „sufletul națiunii" ca un fel de dat cu anumite facultăți și legi sau meniri [28]. El va

---

[23] Idem, *Către Ion Ghica*, Pesta, 4 iulie 1849, în *op. cit.*, p. 210.

[24] Idem, *Către Alexandru Zane*, Paris, 16 iunie 1850, în *op. cit.*, p. 307.

[25] Idem, *Trecutul și prezentul*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 324, 326.

[26] Idem, *Mersul revoluției în istoria Românilor*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 310. (A se vedea corespondențele: stat domnesc-popor rob, boieresc-serf, fanariot-proletar, ciocoiesc-posesor, democratic-proprietar.)

[27] Idem, *Reforma socială la Români*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 253—254. (A se vedea explicația proprietății feudale prin *interes*, *nevoie* și *silă*, factori reali, dar care derivă din fenomene politice.)

[28] A se vedea Idem, *Filosofie socială*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, în special p. 175—177; *Istoria Românilor sub Mihai-Vodă Viteazul*, în *Opere*, vol.II, ed. cit., *Introducere; Manualul bunului Român*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., cap. I și II.

considera că facultățile și legile (menirile, drepturile) nației sînt identice cu cele ale esenței omului și omenirii. El va indica astfel de facultăți și meniri încît acestea să conțină în sine și premisele și esența unității și independenței.

Concret, facultățile considerate de el sînt înțelegerea (mintea), „inima" și voința, deci cele prin care omul și, respectiv, nația pot să cunoască, să se lumineze, dar și să acționeze (așa cum reclamă mișcarea pentru unire și independență).

Cît privește legile sau menirile, Bălcescu susține că esența omenească este înclinată către *dreptate* (libertate și egalitate) și către *frăție*. Iată, deci, că menirile omului corespund tocmai obiectivelor principale urmărite de revoluție atît în interiorul națiunii cît și în raporturile cu alte state.

Conservîndu-și ideile potrivit cărora la procesul istoric contribuie factorii spirituali, politici, pe de o parte, și cei materiali, pe de altă parte, Bălcescu susține însă că, deși generatori de istorie, factorii amintiți ar fi ei înșiși generați de esența spirituală a omului. În acest fel, el trece de la teza pluralistă a interacțiunii factorilor istorici reali la punctul de vedere monist idealist al unui factor determinant unic și ideal.

Prin conceptul de „esența omului și omenirii" („sufletul poporului și națiunii"), Bălcescu proiectează un orizont filozofic monist idealist-iluminist nu numai asupra unității și independenței naționale, ci asupra omului și istoriei în ansamblu.

Deși idealist, acest orizont are meritul de a propune un punct de vedere monist. El este important și întrucît afirmă existența unei conștiințe sociale (în cazul dat — conștiința națională) și înțelege semnalata conștiință ca avînd o structură complexă, atît cognitivă cît și afectivă și volitivă. În fine, accepția dată de el legilor conștiinței nu este pur și simplu împrumutată din filozofiile timpului, ci izvorăște din argumentele și analizele sale istorice.

3. Un al treilea și ultim orizont al fundamentului filozofic conferit de Bălcescu unității și independenței, și care le conservă pe primele două, îl constituie concepția sa despre geneza și evoluția sufletului individual și național, al omului și al omenirii. Apreciem că această concepție are un caracter deist.

Din punct de vedere genetic, Bălcescu afirmă că indivizii și popoarele și-ar fi primit sufletul de la cer. El adaugă că rolul divinității ar fi constat și în a fi repartizat funcțiile între națiuni și a fi conferit fiecăreia o anumită „misie" sau gen propriu. Concret, el afirmă că poporul român a fost „înzestrat de Dumnezeu cu o înțelegere simplă și dreaptă" [29]. În alt loc, el adaugă : „on dirait que la Providence, dans la prévision de ce qui se passe aujourd'hui, a pris soin pour faciliter la solution de la question des nationalités, de grouper à part les forces de chaqun d'elles" [30], mai exact, de a le repartiza geografic astfel încît un anumit teritoriu să fie locuit majoritar de o anumită naționalitate.

Dar Bălcescu consideră că sufletul are și o proveniență naturală [31]. Și anume, de la natură omul ar poseda nu numai înclinația spre dreptate

[29] Idem, *Manualul bunului Român*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 352.
[30] Idem, *Către Wladislaw Zamojski*, Paris, 1 iulie 1850, în *Opere*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 316.
[31] Idem, *Manualul bunului Român*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 354.

și frățietate, ci și unele porniri nedivine, cum ar fi tendința spre nedreptate și silnicie. De aceea, drepturile (legile, menirile) națiunii vor fi numite nu numai „divine", ci și „firești", „naturale".

Coroborate, tezele despre originea și menirea sufletului au evident un caracter deist.

Relativ la evoluția sufletului omenesc, Bălcescu susține că, pînă la apariția creștinismului, indivizii și popoarele au evoluat dependent de natură, în conformitate cu tendințele lor nedivine. Întemeietorul legendar al creștinismului, înfățișat deopotrivă ca mesager divin și revoluționar laic, i-ar fi relevat omului menirea sa, legea dreptății și legea frăției, instituind o lume nouă, bazată pe principiul subiectiv, dinlăuntru, altfel spus, pe convingere. Implicînd conștiința de sine colectivă, noua civilizație ar consta în evoluția popoarelor ca națiuni.

Este însă de remarcat faptul că ingerința amintită a unui personaj situat între „divin" și laic este gîndită ca temporară, ca petrecută pe fondul general al nonintervenției și nu cu rol creator sau ordonator, ci numai revelator. În plus, Bălcescu susține că oamenii și-au conștientizat și singuri menirile, detașîndu-le de alte înclinații existente de la natură și asumîndu-și-le pe baza unui contract social [32].

Concluziv, putem aprecia că Bălcescu își conservă punctul de vedere deist. El concepe voința actuală a așa-zisei divinități ca limitată, în fond, la respectarea legilor celor mai generale ale istoriei. De aceea, providențialismul său este mai mult declarativ decît explicativ; el este reductibil, în acest caz, la deism.

Prin deism, Bălcescu subliniază încă o dată rolul hotărîtor jucat în viața popoarelor moderne, a națiunilor de conștiința națională, de corelația dintre teorie și practică, dintre factorii reali ai istoriei.

Întemeiată pe argumente istorice și pe considerații filozofice de factură realistă, apropiate de principiile materialiste asupra istoriei, concepția lui Bălcescu despre unitatea și independența națională prezintă nu numai o valoare confirmată istoric, ci și multiple valențe viabile, actuale. Din perspectiva larg istorică și filozofică ce i-a caracterizat generosul mesaj, epoca noastră reține, cu sentimentul unei actualități permanente, crezul său vizionar asupra fundamentelor păcii între națiuni: „Noi credem că vremile conchistelor au trecut, că duhul conchistei doarme cu Napoleon în mormîntul său și că nimic nu-l va deștepta, că *nădejdea civilizației și popoarelor este comunicația ideilor, care va veni din comunicația națiilor*" (subl. ns. — *I.R.*).

[32] *Ibidem*, p. 355.

REPERE BIBLIOGRAFICE

Mihai Milca, *Propaganda politică*, București, Edit. politică, 1981, 215 p

Recenta lucrare a lui Mihai Milca își propune să fixeze atenția și interesul cititorului asupra unei teme dintre cele mai incitante ca obiect de investigație, asupra unui proces politic ale cărui multiple valențe și implicații sociale sînt deosebit de importante pentru dinamica lumii contemporane : *propaganda politică*.

Mutațiile istorice profunde ce caracterizează epoca noastră, formarea sistemului mondial socialist, prăbușirea sistemului colonial și constituirea tinerelor state independente, afirmarea forțelor progresiste și democratice pe plan mondial, coexistența sistemelor sociale cu orînduiri deosebite, revoluția științifico-tehnică și implicațiile ei social-politice constituie tot atîtea elemente care au determinat dinamizarea, instituționalizarea și penetrația covîrșitoare a propagandei politice în praxisul contemporan. În aceste condiții, cunoașterea sistematică a propagandei politice răspunde nevoii sociale de stăpînire a practicii social-istorice și a elementelor care concură la realizarea acesteia.

Autorul lucrării, conștient de complexitatea problemei, nu-și propune o analiză exhaustivă, ci doar „să aducă în atenția cititorului *un concept* și *o realitate*, să ofere o imagine a stadiului actual de receptare a problematicii propagandei în sfera științelor sociale" (p. 9). Lucrarea se înscrie ca un moment de reflecție sintetizatoare în suita abordărilor pînă în prezent la noi asupra temei cercetate, e drept că mai mult indirect și implicată în alte procese social-politice mai vaste, precum cele tratate de I. Drăgan în *Opinia publică, comunicarea de masă și propaganda* sau O. Trăsnea în *Probleme de sociologie politică*, sau în articole din revistele de specialitate avînd în vedere, cu precădere, modalități concrete și eficiența propagandei politice în țara noastră.

Rîndurile ce urmează își propun să pună în relief o serie de aspecte analizate pe larg în lucrare și care clasifică, statuează propaganda politică drept proces specific în dinamica realității sociale contemporane și să formuleze cîteva elemente care, considerăm, se încadrează în tentativa lui Mihai Milca de a construi o sociologie a propagandei politice.

În concepția autorului elementul definitoriu al propagandei politice, așa cum se manifestă astăzi, este acela de a fi un *fenomen social total*. Trăsătură care desemnează specificul propagandei politice de a nu se reduce la un simplu proces psihosocial de influențare, modelare sau formare a conștiinței social-politice a claselor, grupurilor sociale și individului, sau de a se limita la o relație instituțională din sfera politicului. Propaganda politică se instituie ca complex de relații sociale care prin ansamblul funcțional ce și-l construiește exercită o influență directă, adeseori contradictorie, asupra claselor și categoriilor sociale. Acțiunea propagandei este unul dintre instrumentele prin care formațiunea socială își asigură menținerea echilibrului funcțional, întrucît urmărește, cu pregnanță, *ralierea diverselor grupuri sociale* la procesul reproducerii formațiunii sociale. Realizînd consensul dintre conștiința colectivă și valorile și ideile politice dominante propaganda politică se dovedește o instituție cu implicații directe în practica social-istorică. De aceea, diversificarea structurii sociale, amplificarea gradului de socializare a producției și intensificarea acțiunii directe sau mediate a politicului asupra realității sociale au condus la organizarea propagandei politice dintr-o activitate limitată, în conținut și sferă de influențare, într-o instituție cu caracter național și internațional. Aceasta a necesitat, pe de o parte o bază materială instituționalizată — în care mass-media sînt unul din elementele principale, evoluția și importanța lor fiind analizate în capitolul *Propagandă, opinie publică, mass-media* — iar, pe de altă parte, capacitatea propagandei, ca proces de comunicare, de a oferi accesul maselor la ideologia difuzată prin vehicularea unor metode și tehnici adaptate particularităților

tăților grupurilor sociale asupra cărora acționează, fapt ce implică cunoașterea intereselor, a valorilor și ideilor, a stărilor emoționale, a potențelor cognitive și acționale a grupurilor și claselor sociale — aspecte surprinse în capitolul *Propaganda-proces și propaganda-instituție. Mecanisme și funcții*.

Astfel, atît prin aria sa de răspîndire cît și prin procesele interne specifice, propaganda politică este fenomen social total, întrucît „își depășește condiția subalternă, de instrument al puterii politice, pentru a îmbrăca un caracter din ce în ce mai larg social" (p.11). Deosebit de importantă este tendința propagandei de a deveni un sistem autonom, cu structură și funcționalitate proprii, trăsătură ce este, însă, în permanență limitată de implicațiile procesului în toate sferele vieții sociale. „În interiorul sistemului politic și al sistemului social propaganda politică tinde să se constituie într-un sistem cu caracteristici proprii, însă cu frontiere labile, cu articulații structurale și manifestări funcționale tot mai greu separabile de cele ale macrosistemelor social și politic care îl înglobează" (p. 11). Determinată de regimul politic, propaganda politică se instituie într-un sistem autonom, cu funcții specializate în universul praxis-ului.

Lucrarea relevă faptul că sistemul propagandei politice nu este numai cel al claselor dominante, ci este alcătuit și din instituțiile propagandei claselor dominate precum și raporturile dintre ele. Se face astfel deosebirea între propaganda revoluționară și cea de integrare (p. 102). Este interesant de urmărit pe parcursul lucrării deosebirile dintre cele două tipuri de propagandă în ceea ce privește strategia și tactica folosite, eficiența, respectiv impactul asupra maselor populare, în funcție de condiții concret-istorice.

Analiza diverselor forme istorice ale propagandei politice îl conduce pe autor la explicarea riguroasă a propagandei fasciste ca formă extremă de manifestare care înlocuiește caracterul persuasiv al propagandei cu „violul" conștiinței grupurilor sociale prin procedee ca: *simplificarea, afirmația, repetiția, divizarea* realității sociale în două tabere opuse, acțiunea asupra laturii emoționale, iraționale a conștiinței colective. Caracterul profund negativ, mistificator și simplificator al propagandei fasciste a contribuit în planul cunoașterii sociale la tendința discreditării conceptului (p. 54 — 65).

În formularea conceptului sociologic autorul pleacă de la contribuțiile marxiste și opiniile exprimate în sociologia și psihologia socială nemarxistă despre fundamentele propagandei politice și construiește o definiție completă care acoperă vastitatea procesului real concret-istoric. Demersul critic pe care-l urmează analiza celor trei direcții principale de analiză a fenomenului — direcția psihosociologică, sociologică și politico-ideologică — îi oferă autorului posibilitatea caracterizării acestuia din perspectiva sociologiei marxiste. „Propaganda ar desemna, astfel, procesul și/sau instituția social-politică prin intermediul căruia (căreia) are loc un transfer de mesaje, de regulă, ideologic, de la un centru de inițiativă (indivizi, grupuri sociale, organizații, partide politice etc.) către o masă de indivizi, grupuri, clase sociale sau societăți globale, antrenînd la nivelul acestora din urmă modificări în sfera opiniilor, atitudinilor, acțiunilor sociale și politice, furnizînd pe baza unor valori, criterii de apreciere, modele de gîndire și comportament, ca și a unor convingeri inculcate, mobiluri de acțiune în vederea înfăptuirii unor interese sociale și scopuri politice determinate ce emană de la inițiatorii propagandei și sînt conștientizate, într-o măsură mai mare sau mai mică, de către cei ce se află sub incidența acesteia, ca fiind ale lor proprii" (p. 111 — 112).

Sînt analizate, de asemenea, o serie de trăsături ale propagandei privită ca instituție social-politică. Unul dintre principiile funcționale este *informarea politică* care are menirea de a oferi „o cunoștință, o referință, o aproximare, o relatare, mai mult sau mai puțin exactă a unui eveniment din environmentul politic" (p. 151), sau să confere o dimensiune politică unui fapt social, economic sau cultural. Poate părea paradoxală, la prima vedere, asimilarea în cadrul instituției de propagandă a funcției informative. Precizarea este, însă, binevenită întrucît propaganda politică nu trebuie înțeleasă în sens restrîns, ca inculcare a unor teze și idei politice unor grupuri sociale, ci ca sistem care îmbină mijloacele formative cu cele informative, care adeseori urmărește realizarea scopului prin căi indirecte, cu alte modalități decît vehicularea valorilor și ideilor care stau la baza actului de propagandă. Informarea politică prin intermediul propagandei este, astăzi, un fapt comun în condițiile exploziei comunicaționale care necesită raționalizarea informației transmise de mass-media. Raționalizarea informației se face în funcție de interesele de clasă și ideologia claselor și grupurilor sociale cărora le aparțin mijloacele comunicării de masă. Informația politică capătă astfel, un caracter deformat, prin accentuarea sau desconsiderarea evenimentelor social-politice, devenind implicit un instrument de manipulare. În acest sens, remarcă autorul, în capitalismul contemporan informarea politică este și dezinformare (p. 154)).

Altă funcție este *antrenarea, mobilizarea* și *participarea* grupurilor sociale la viața politică a societății, obținerea aderiunii în

vederea materializării intereselor de clasă pe care le valorizează o propagandă sau alta. De subliniat ideea conform căreia propaganda politică nu se confundă cu participarea prin aceea că ea realizează consensul sau adeziunea față de ansamblul de valori ideologice, proces care are loc la nivelul conștiinței colective. Pentru a fi eficientă social, propaganda politică trebuie să aibă drept corolar acțiunea practică, participativă a claselor și categoriilor sociale. Astfel, între propaganda politică și acțiunea politică există o relație de interacțiune de care depind sensul și rezultatele celei din urmă. „Propaganda politică nu poate suplini integral, prin reprezentările politice parțiale sau globale provocate în conștiința auditoriului, participarea politică. Ea poate cel mult, în funcție de modul de organizare și de natura sistemului politic în care funcționează, să o diminueze sau să o amplifice, să o golească de conținut sau să-i confere noi semnificații, poate să o devieze sau să o centreze pe un scop, să o identifice cu un fragment sau cu o manifestare anumită din cîmpul vieții politice reale" (p. 158). Eficiența sistemului propagandei politice se măsoară, în cele din urmă, prin măsura în care realizează participarea politică.

Analiza sociologică a sistemului propagandei politice ar putea fi continuată în unele direcții care în lucrare apar ca implicite în contextul problematicii studiate. Avem în vedere relațiile dialectice dintre propaganda politică și regimul politic, cu precădere determinările și interacțiunile cu statul, partidele politice și ideologiile claselor sociale. În acest sens, un aspect ce merită a fi dezvoltat este legătura dintre propagandă și democrația politică, în condițiile definirii propagandei ca persuasiune; opoziția și lupta propagandistică în democrațiile occidentale contemporane.

Un alt aspect este cel al propagandei ca proces specific de comunicare. În condițiile în care ea devine prin excelență o acțiune prin mass-media, comunicarea este unilaterală în sensul realizării ei pe o singură direcție, de la emițător la auditoriu larg.

Legat de această trăsătură este raportul dintre propaganda politică și alienare, care se accentuează prin transformarea publicului într-o masă manipulată în funcție de gradul dezvoltării conștiinței politice a acestuia.

Altă temă a cercetării sociologice, în societățile socialiste, ar constitui-o rolul propagandei politice în procesul depășirii contradicțiilor realității sociale, avînd în vedere că socialismul este praxis conștientizat.

Teoria și practica politică din țara noastră au prin apariția lucrării *Propaganda politică* un instrument complex de reflecție care îndeamnă la dezbatere și confruntare de idei în sprijinul creșterii eficienței propagandei politice ca instituție specializată a regimului politic.

Alexandru R. Florian

Florin Georgescu, *Societate și religie*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, 327 p.

Cartea recentă a lui Florian Georgescu *Societate și religie* se impune ca o încercare marxistă de a explica fenomenul religios dintr-o perspectivă sistemică, autorul apelînd la un bogat material etnografic, antropologic, istoric, folcloric etc. În cele patru mari capitole (Originea și devenirea istorică a religiei; Esența și structura fenomenului religios; Dimensiunile sociale ale religiei; Destinul istoric al religiei), religia este concepută și tratată de autor ca un fenomen social complex în care dimensiunea de conștiință e o latură, un subsistem al unui sistem mai larg care este fenomenul religios.

Din această perspectivă e urmărită analitic și formulată structura specifică a acestui sistem, modul în care indivizii, ca elemente ale structurii, se raportează specific în interiorul sistemului.

Pentru Florin Georgescu, osatura de bază a structurii fenomenului religios o constituie raportul om-supranatural. Contrar structuralismului anistorist, autorul, folosind cu competență dialectica ca instrument de investigare, își pune problema constituirii acestei structuri. Demersul logic se desfășoară prin analiza omului ca ființă teleologică ce instituie, prin acțiune mai ales, o nouă existență.

În confruntarea sau conflictul său cu realitatea omul constată în timp neputința lui relativă în raport cu aceasta. Recurgerea la supranatural apare astfel ca o strategie a omului în confruntarea sa cu existența și în edificarea sa ca om în raport cu existența dată obiectiv, în condiții social-istorice determinate.

Supranaturalul, așa cum se demonstrează în lucrare, nu este o existență arbitrară, expresie și produs al ignoranței, ci un instituent cu o anumită funcționalitate care și explică perenitatea lui, deși nu are un corespondent în existență. Trebuie remarcat faptul, meritoriu pentru autor, că în lucrare se insistă asupra prejudiciilor teoretice cauzate de înțelegerea religiei numai sau în primul rînd ca o „reflectare falsă", alunecarea spre un reducționism epistemic bazat pe primatul orientării gnoseologice. Florin Georgescu, folosind argumente pertinente, convingătoare, demonstrează că — în cazul religiei — omul ca ființă teleologică construiește în capul său, sub forma scopului, ceva ce nu este și nici nu poate ființa în existență. Este deci posibil ca omul să construiască mental ceea ce nu există și nu va exista niciodată. Supranaturalul este o astfel de creație. El rezultă din natura existențială specifică, subiectivă dar și obiectivă a omului. Totodată, credința în supranatural este privită, în lucrare, în unitate cu viața practică și, în primul rînd, cu „acțiunea productivă, pentru că la rîndul ei conștiința în cadrul căreia supranaturalul s-a instituit ca substructură — s-a născut și a funcționat ca « element » într-o structură mai largă, în interacțiunea dintre om și ambianța sa", existența socială (p. 24). În acest context, autorul recurge la o analiză originală, complexă, a fenomenului religios pentru a dezvălui mecanismele dar și manifestarea lui, reluînd și dezvoltînd în primul rînd teza marxistă a rolului determinant al existenței sociale, dar punînd totodată în evidență autodeterminarea (independența relativă) a fenomenului religios prin însăși natura lui specifică.

Merită, credem, subliniată ideea autorului cu privire la specificul conștiinței religioase. După Florin Georgescu, supranaturalul prezent în conștiința omului e și el dedublat : pe de o parte, este ideea din capul omului care însă este orientată spre (presupune obiectul ei) supranaturalul ca obiectiv existent real, transcendent. Conștiința religioasă ar apare, într-un fel, la mijloc — între existența socială și supranaturalul ca „obiect" al ei — ca transcendență. Ea, conștiința religioasă, se consideră reflectarea acestui „obiect" și fără legătura cu determinantul lor real — existența socială.

Demnă de atenție, de asemenea, ni se pare discuția pe care autorul o poartă pe tema perenității sacrului, parte componentă, după părerea unor teoreticieni, a structurii conștiinței. Cu argumente pătrunzătoare, autorul demonstrează că realitatea sacrului, la Mircea Eliade, de exemplu, decurge dintr-un act subiectiv sau „mai corect, este de domeniul subiectivității umane" (p. 12) și că lipsa sau insuficiența argumentelor care să justifice existența unei perioade nereligioase nu poate proba necondiționat adevărul tezei alternative, a perenității fenomenului religios, a coincidenței totale (cum susțin unii autori) dintre istoria sa și cea a omului. Omul, după Florin Georgescu, nu a fost și nici nu este generic religios. Omul religios este unul din modurile posibile ale existenței umane și se cere explicat prin natura complexă și contradictorie a omului condiționată de existența sa concret-istorică.

Viziunea sistemică asupra fenomenului religios este prezentă și în capitolul al III-lea al lucrării, în care autorul încearcă nu numai demonstrarea caracterului complex al acestui fenomen social ci și interferența și funcționalitatea sa specifică în raport cu celelalte subsisteme ale sistemului social global, cum sînt : sistemul politic, cel juridic, știința, morala, arta, filosofia. În lucrare se încearcă surprinderea unor fațete noi ale acestor raporturi, explorarea lor din perspectiva funcționalității întregului ansamblu social.

În analiza religiei și a stării de religiozitate în societatea socialistă autorul remarcă faptul că teza după care religia ființează ca „rămășiță istorică" se validează atunci cînd este vizat sistemul social în ansamblul său. Ea trebuie nuanțată însă, neavînd aceeași validitate în explicarea cauzelor și a manifestărilor religiozității la nivelul individului concret. Problema dacă în condițiile dezvoltării societății noastre se manifestă și funcționează sau nu „rădăcinile sociale" ale religiei nu poate fi soluționată, după părerea autorului, doar prin discuții speculative abstracte, ci prin prelungirea demersului teoretic în investigarea practicii sociale. Lucrarea ar fi cîștigat dacă tezele generale pertinente ar fi fost susținute de către autor și prin valorificarea rezultatelor cercetărilor sociologice concrete din ultimul timp.

Cartea semnată de Florin Georgescu se înscrie ca un autentic act de cultură ; ea este rodul multor ani de analiză atentă și competentă a raportului dintre religie și societate, o sinteză a rezultatelor originale și fecunde pe linia cercetării, dar și a influențării acțiunii practice de formare și cizelare a unor convingeri materalist-științifice și ateist-umaniste a oamenilor.

Ion Bălan

Dan Oprescu, *Timpul liber și înstrăinarea umană*, București, Edit. politică, 1981, 114 p.

Apărută în colecția „Dezbateri ideologice" a Editurii politice, lucrarea lui Dan Oprescu are darul de a atrage atenția asupra avantajelor abordării problematicii timpului liber cu instrumentele teoriei filosofice. Ea oferă o perspectivă complementară (absolut necesară) investigărilor preponderent sociologice realizate pînă acum, afirmînd un punct de vedere combativ în dialogul contemporan al ideologiilor. Prin perspectiva pe care o actualizează, cartea poate constitui un *imbold* și un punct de plecare pentru cercetări teoretice ulterioare.

Lucrarea este importantă atît pentru comentariile pe care le face relativ la anumite aspecte ale societății contemporane, cît și pentru cadrele teoretice în care își desfășoară discursul. În introducere, autorul prezintă explicit aceste cadre, dar ele sînt conturate și mai bine pe parcurs, mai ales în partea referitoare la ideile clasicilor marxiști asupra fenomenului studiat.

Înțelegerea punctului de vedere susținut este facilitată prin precizările și interpretările autorului legate de noțiunea înstrăinării. Conform introducerii, înstrăinarea reprezintă „subordonarea exclusivă și absolută a unui întreg sistem de valori — indiferent dacă este vorba despre un sistem de clasă, național, individual etc. — față de o unică valoare a sistemului dat (economică, politică, religioasă, etică, estetică, militară ș.a.m.d.)" (p. 8). De aceea, adevărata luptă pentru progres social este cea al cărei ideal îl constituie descătușarea tuturor potențelor omului ca ființă socială. Intenția cărții este de a evidenția în ce fel modul de existență al timpului liber depinde de relațiile de producție ale unui societăți date. Dacă ținem seamă de titlul cărții, rezultă ideea implicită că o societate dispune de timp liber în măsura în care relațiile ei de producție anulează înstrăinarea umană. În acest context, este necesar să se rețină distincția făcută de autor (și care funcționează ca un instrument principal de analiză) între „timp liber real" și „timp liber aparent", adică între „timpul persoanei care, nepus în slujba unei activități direct sau *indirect coercitiv-obligatorii*, contribuie prin conținutul său la rotunjirea personalității respective, la realizarea și dezvoltarea cît mai deplină a cît mai multor potențialități creatoare omenești" și „timpul afectat (direct sau indirect) pregătirii fizico-psihice pentru un nou efort în cadrele muncii înstrăinate" (p. 8).

Oprindu-ne asupra conținutului broșurii, putem reliefa în cadrul ei atingerea a trei obiective distincte:

1. Realizează o incursiune în istoricul problemei atestînd prezența timpului liber între subiectele unor gînditori, din antichitate și pînă în prezent. Sînt comentate texte din opere cunoscute, în care problema rolului timpului liber pentru individ și societate apare fie în mod explicit, fie numai implicit. Se fac comentarii critice pertinente, care păstrează lectura în limitele impuse de cadrul lucrării și împiedică o eventuală dispersare a problematicii.

De cel mai înalt interes pentru înțelegerea fenomenului timpului liber în capitalism este *capitolul consacrat ideilor* clasicilor marxiști referitoare la timpul liber. Se relevă o concepție coerentă asupra acestui *fenomen*, care ar putea fi rezumată după cum urmează:

a) timpul liber are o *funcție fundamentală* în cadrul societății: conținutul său nefiind impus individului, el poate fi *folosit* în mod creator, pentru perfecționarea potențialităților umane (și implicit sociale);

b) în evidențierea raportului dintre muncă și capital, un subiect important îl constituie discutarea relației dintre timpul de muncă și cel de reproducere a forței productive. Munca îl unilateralizează pe muncitor, obligîndu-l să-și întrețină existența printr-un singur tip de activitate. De aceea, timpul liber este pentru el un refugiu. Dar, atîta vreme cît se reduce la funcția de reîmprospătare a forței de muncă, timpul liber prelungește înstrăinarea muncii și în afara timpului de muncă;

c) în capitalism, muncitorul nu se poate ridica deasupra statutului său de exploatat, atîta vreme cît renunță la posibilitatea de a-și folosi timpul liber în vederea emancipării sale sociale;

d) este necesară o schimbare a relațiilor de producție, care să elimine înstrăinarea umană. În societatea care ar rezulta, timpul liber ar constitui o reală forță a progresului uman.

2. În capitolul III se tratează în plan teoretic problema timpului liber prin raportare la *fenomene definitorii* ale societății contemporane. Autorul se oprește asupra aspectelor *caracteristice* ale *fenomenului* în capitalismul postbelic. Se accentuează ideea că timpul liber de care dispun masele este aparent și se evidențiază existența unor mecanisme coercitive *rafinate* prin care se impune menținerea *statu-quo*-ului social. Sînt prezentate mai multe aspecte ale *subiectului* într-un

stil care îmbină eseul cu analiza riguroasă a unor texte și cu argumente de ordin istoric. Se pune în evidență faptul că timpul liber și timpul de muncă sînt solidare din punctul de vedere al înstrăinării umane. Emanciparea proletarului se face simultan, în ambele componente ale activității sociale.

Se desprinde concluzia că înstrăinarea poate fi depășită în cadrele socialismului, prin realizarea următoarelor condiții:

a) atingerea unui nivel tehnologic înalt;

b) funcționarea unei democrații reale;

c) dezvoltarea multilaterală și continuă a personalității oamenilor muncii;

d) extinderea ponderii muncii intelectuale creatoare. Autorul consideră că aceste condiții vor fi îndeplinite treptat, iar dezînstrăinarea relațiilor sociale, pe cale revoluționară, reprezintă primul pas pentru realizarea unui timp liber real, util în aceeași măsură societății și individului uman. Aceasta ni se pare a fi o concluzie de bază a lucrării.

3. Prin prisma demersurilor privind analiza noțiunii timpului liber și determinările ei contemporane autorul dezvoltă, în finalul cărții sale, cîteva comentarii de ordin practic asupra modalităților de înfăptuire a timpului liber real. În acest context, este relevată strategia P.C.R. privind creșterea cantitativă a timpului liber, precum și îmbunătățirea conținutului acestuia.

Așa cum s-a spus, *Timpul liber și înstrăinarea umană* este un studiu al cărui merit principal nu constă atît în noutatea rezultatelor teoretice cît mai degrabă în reînnoirea perspectivelor în cercetarea subiectului dat, în speranța că și alți autori se vor simți tentați să-i acorde o atenție specială, pe măsura importanței lui mai ales practice.

Dumitru Stoica

Ioan Humă, *Conștiință și moralitate*, Iași, Edit. Junimea, 1981, 154 p.

Lucrarea *Conștiință și moralitate*, apărută în Edit. Junimea în 1981 sub semnătura lui Ioan Humă, pune accentuat problema modului în care universalul valorii morale devine dimensiunea intim structurantă a personalității *numai luînd forma subiectivității*, prin asimilarea lui creatoare la nivelul conștiinței de sine morale. Abordarea acțiunii umane din perspectiva subiectivității vine să pună într-o nouă lumină, cum remarcă îndreptățit autorul, însăși perspectiva ei social-istorică, întrucît se evidențiază că istoria nu se înfăptuiește de la sine, obiectivist, ci prin participarea conștientă a factorului subiectiv.

Plecînd de la ideea subiectivității *constituante* și urmărind procesul subiectiv al fundamentării moralității, Ioan Humă distinge ceea ce el numește *principiul obiectiv* al moralității de *principiul ei subiectiv*. Temeiul obiectiv al moralității este același cu al moralei însăși și constă în determinarea socială, chiar dacă pentru moralitate determinarea este mediată prin latura socială a moralei și asimilată în forma subiectivității. Principiul subiectiv al moralității privește tocmai această geneză a formei și transfigurarea necesității și valorii din ceva exterior subiectului în realitate intimă, precum și actul — abia prin aceasta posibil — al obiectivării forțelor umane esențiale.

Urmărind felul cum a fost înțeleasă fundamentarea moralității în diferite concepții etico-filosofice (aici demersul cuprinde și aspecte mai puțin semnificative, care puteau lipsi în favoarea sintezei), autorul demonstrează că interpretările idealiste, mai ales rigorismul, nu au fost în măsură să rezolve problema etică a trecerii transcendenței în imanență. Preocupat de această chestiune și valorificînd unele idei din literatura problemei, autorul ieșean înfăptuiește o operă de reabilitare, în etica științifică, a conceptului de transcendență, propunînd o expresie teoretică nouă a relației transcendent-imanent în conștiința de sine morală. Militînd pentru o ontologie a transcendenței intrasubiective, Ioan Humă prezintă imanența subiectivității ca un raport, dincolo de care aceasta nu poate depăși solipsismul. Autorul identifică un tip sui-generis de transcendență, care nu se definește ca exterioritate în raport cu personalitatea, ci ca moment dialectic-contradictoriu al dezvoltării imanente; în această ipostază, ea asigură dedublarea neînstrăinată și mereu reluată a subiectivității, dedublare care instituie autodepășirea, dar care nu se prezintă niciodată ca autodepășire definitiv instituită. Această idee, luminînd întreaga lucrare, deschide o autentică perspectivă în înțelegerea progresului moral al ființei umane și justifică astfel, alături de alte elemente originale, supunerea demersului întreprins de Ioan Humă atenției cititorului.

Ion Grigoraș

Ion Moraru, *Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică*, București, Edit. politică, 1981, 118 p. (Colecția „Dezbateri ideologice")

Determinarea ontologică fundamentală a umanului și mai ales a devenirii sociale — creativitatea — suscită interesul cercetătorilor din psihopedagogie, epistemologie, a inginerilor și specialiștilor în organizarea și conducerea științifică a muncii. Evident, un asemenea interes investigativ nu poate fi distanțat de climatul vieții noastre social-politice, prin excelență novator.

Problematica creativității în țara noastră (unde, încă în primele decenii ale secolului nostru s-au constituit din inițiativa unor cărturari cu vederi novatoare, echipe de cercetare multi-disciplinare și unde s-au elaborat baterii de teste pentru investigarea aptitudinilor, corelîndu-se anumite particularități ale inteligenței cu anumite elemente ale creativității individuale) impunea în chip firesc cercetării momentul unei abordări totalizator-filosofice, deterministe și acționaliste. Pentru un asemenea moment pledează Ion Moraru în lucrarea sa *Creativitatea socială* cunoscut pentru consecvența cu care a investigat în ultimii ani diverse aspecte ale creativității, domeniu în care a venit cu metode noi (metoda eurogramelor) și a propus un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice.

Creativitatea socială ne introduce în problematica teoretică a unui nou domeniu — *socioeuristica*. Folosind procedeul „compunerii progresive" și al „ordonării genetice", Ion Moraru demonstrează că nu este prea devreme să conturăm, prin eforturi inter- și multidisciplinare, domeniul unei noi discipline, prin excelență praxiologică — socioeuristica. Situîndu-se la intersecția dintre euristică și sociologie, socioeuristica ar avea ca obiect propriu : „rezolvarea creativă a problemelor sociale complexe, dificile, dinamice (p. 34), studierea izomorfismelor problemă-metodă ; de asemenea, socioeuristica ar dispune de metode specifice : asimilarea experienței de viață în baza unei anumite tipizări, în vederea descoperirii unor cupluri de acțiune : eficiente-neeficiente, creative-noncreative, materiale-mintale, individuale-colective. Finalitatea practică a acestei investigații : dezvăluirea unor criterii obiective, oportune și indispensabile în promovarea și stimularea creativității individuale și de grup. O astfel de perspectivă, pledează autorul, „va fi de natură să aducă unele clarificări suplimentare în cîmpul delimitărilor și interferențelor, sub raport acțional, cu valențe fertile în investigarea echilibrată și oportună a practicii social-istorice prezente". Este de sperat ca o asemenea perspectivă acționalistă, interconectînd determinist nevoile și trebuințele vieții materiale, să evidențieze căile prin care societatea devine generatoare și re-generatoare de potențe și facultăți creative, de aptitudini și talente, de inventivitate și spirit novator, de creativitate în proporție de masă. Se poate spera, de asemenea, să fie identificate și formulate mai riguros criteriile de eficiență și utilitate, modalitățile în care adevărul științific împreună cu structurile afective, volitive și motivaționale dau conținut specific „europraxemelor" (p. 17) și socioeuremelor (cap. II) ca structuri (componente) fundamentale ale creativității sociale, să optimizeze indici de creativitate ai fiecăruia și ai tuturor.

Situîndu-se în continuarea investigării *structurilor euristice fundamentale*, a precizării conceptului de europraxemă, termenul de „sociopraxemă" promite a fi un „procedeu de radiografiere a procesului de rezolvare a unei anumite probleme sociale, de urmărire a rezolvării ei în etape mici, fără a simplifica conținutul prin reducere la anumite verigi ; sociopraxema este un instrument al înțelegerii relațiilor dintre etape, a felului în care etapa anterioară o determină și o condiționează pe cea ulterioară" (p. 90). Descriind „setul de metode", succesele și insuccesele, încercările și erorile practicate de „rezolvator", sociopraxema poate constitui calea însușirii unor „anumiți algoritmi de rezolvare, astfel încît, la un moment dat, întîlnind o problemă asemănătoare cu unele deja cunoscute, prin analogie cu felul în care au fost rezolvate problemele de același tip, rezolvatorul, poate încerca să extrapoleze strategiile de rezolvare de la problemele cunoscute la cea necunoscută". Ca și în „europraxemă", „sociocurograma este completată judicios de autor cu „strategiile euristice de explorare discontinuă". Informînd cititorul asupra rezultatelor celor mai semnificative ale euristicii contemporane, autorul pledează pentru „metoda socioeurogramelor" și pentru oportunitatea echipelor complexe în generarea unui „Optim" de creativitate socială.

Lucrarea evidențiază pregnant modalitatea în care „creativitatea se realizează în aria obiectivelor bine dozate, proporțional cu disponibilitățile și chiar puțin deasupra lor, spre a fi stimulativă" (p. 96). În acest sens opinăm că, procesul declanșării energiilor creative în rezolvarea obiectivelor sociale, prezentat în tabloul de la pag. 97 — 98, ar fi putut beneficia de o tratare mai analitică, ceea ce ar fi condus desigur, la surprinderea unor valențe creative specifice proce-

sului adîncirii democrației socialiste în etapa actuală a construirii socialismului în țara noastră. E drept, aceste valențe sînt sugerate în special în ultimele paragrafe. Totuși, dacă raportăm la interesul pentru temă, manifestat și în ritmul cu care se epuizează lucrările în acest domeniu, considerăm că plusurile analitice, oportune în special pentru ultimele paragrafe, ar fi sporit valoarea lucrării pe linia „praxemelor".

Siguranța argumentației, pluralitatea unghiurilor de investigare reflectate în multimea de concepte și tehnici inedite puse în joc, poate suscita atît în rîndul specialiștilor, cît și al marelui public impresii contradictorii și dorințele unei mai diverse, mai izbutite re-echilibrări tematice. S-ar putea, desigur, formula cu privire la conținutul cărții rezerve de diverse genuri, pot fi schițate eventual alte modalități de soluționare conceptuală. Dar tocmai o asemenea pluridimensionalitate confirmă valoarea praxiologică a *Creativității sociale* și atestă curajul autorului atunci cînd s-a hotărît să atace o temă atît de complexă și arzătoare din punct de vedere practic și teoretic.

Angela Vasiliu

Vasile Frăteanu, *Critica gîndirii mitice*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1980

Nume de răsunet nu numai în epoca sa, ci și în conștiința contemporaneității, Nietzsche, rămîne, în filosofia nemarxistă, un element important al referențialului creațiilor în filosofia culturii, ontologia umanului, teoria cunoașterii, etică și estetică. Ecourile și influența reală a gîndirii lui Nietzsche în Occident, astăzi, sînt atestate de existența unor „Nietzsche-Studien", de inițierea alcătuirii unor colecții cu caracter monografic, bibliografii selective, integrarea impresionantei corespondențe a filosofului german în sistemul de evaluare, într-o lumină nouă, a operei și a personalității sale.

Este deci firească preocuparea, încercarea reiterată a exegeților marxiști de a întreprinde o analiză amplă, profundă și o evaluare cît mai exactă, critică a operei atît de complexe și contradictorii a celebrului gînditor german. Studiul *Critica gîndirii mitice* a lui Vasile Frăteanu vine în întîmpinarea oportună a acestei nevoi.

Autorul și-a propus să atingă două obiective fundamentale, și anume: „configurarea exactă a specificului gîndirii nietzscheene și punerea în evidență a deosebirilor și opozițiilor existente între această gîndire și gîndirea marxistă" (p. 7). În acest sens, Vasile Frăteanu își întemeiază cu curaj discursul teoretic interpretativ pe o dublă lectură a operei nietzscheene luată în sine, una îndreptîndu-se spre reliefarea semnificațiilor explicite, iar cealaltă spre descoperirea semnificațiilor implicite ale filosofiei lui Nietzsche. O atare metodă va conduce spre descoperirea fundamentelor teoretice care asigură coerența internă a întregului sistem de gîndire nietzscheeană, ceea ce va permite autorului delimitarea elementelor colaterale în raport cu acest sistem și să demonstreze că tot ce intră în sfera elementelor colaterale nu reprezintă decît o „colecție de impurități ale limbajului afectiv" (p. 7). Lectura pertinentă a operei filosofului german, însoțită de reticențe față de formulările verdict conform cărora Nietzsche ar avea responsabilitatea morală pentru instrumentarea ideologică a nazismului, este susținută de parcurgerea unei ample bibliografii, cuprinzînd scrieri și exegeze prestigioase despre opera și personalitatea lui Nietzsche (Adler, Blaga, Camus, Del-Negro, Garnier, Heidegger, Jaspers, Lukács, Rădulescu-Motru, Schlechta, Simmel etc.) precum și o vastă bibliografie generală.

Analiza minuțioasă a operei lui Nietzsche, luată în sine, a permis autorului studiului să surprindă, prin sinteză, structura matriceală a întregii gîndiri nietzscheene: filosofie metafizică de tip mitic-imaginativ, axată pe ideea că lumea în ansamblul ei este determinată de principiul zarathustrian care echivalează cu faptul că substanța lumii este „voința de putere", iar modalitatea ei specifică de ființare în timp este aceea a „eternei reîntoarceri". Autorul demonstrează convingător ideea că metafizica nietzscheană posedă atributele imanentismului, că este o metafizică psihologică, un soi de umanism cu tendințe spiritualiste. Astfel, voința de putere, ca substanță a lumii în totalitate și a fiecărui element al acesteia, luat în parte, se obiectivează în trei ipostaze principale, substanțe generatoare de forme specifice de existență: a) voința de putere inconștientă de sine, exteriorizîndu-se în ființarea naturii; b) voința de putere ajunsă la o conștiință de sine, ca gîndire mitico-imaginativă, exteriorizîndu-se în istoria mitică a societății; c) voința de putere orientată de gîndirea abstractă, de raționalism, determinînd existența istorică a umanității. În acest cadru de referință, autorul acordă un spațiu amplu analizei riguroase a modului în care Nietzsche interpretează existența umană în ansamblul ei prin

raportare la principiile metafizice ale existenței umane (aceste principii fiind următoarele: dionisiac, apolinic, tragic — elemente generatoare ale *perioadelor mitice* din viața umanității, ca forme superioare de existență umană, și principiul socratic (logic, rațional), element generator al *perioadelor istorice* din viața umanității, perioade de decădere, declin, devalorizare a culturii și civilizației), concluzînd că atributul cel mai important al filosofiei nietzscheene este caracterul ei metafizic, avînd drept fir conducător gîndirea mitică.

Pe această premisă, autorul decantează principalele consecințe ale speculației metafizice nietzscheene, reușind să traducă într-un sistem interpretativ raționalist nuanțat și foarte exact limbajul metafizic al reputatului gînditor german. Aceste consecințe sînt următoarele: a) înțelegerea principiului metafizic al existenței ca un întreg compus din determinații, raporturi contrare; b) înțelegerea istoriei ca un ciclu alcătuit din perioade mitice (expresii ale voinței de putere pure, autentice) și perioade istorice (guvernate de voința de putere degradată, rătăcită); c) înțelegerea perioadelor mitice ca faze în care se atinge armonia forțelor senzoriale, afective și intelectuale imanente existenței umane, în timp ce perioadele istorice sînt consecința aservirii de către gîndirea abstractă a totalității în detrimentul forțelor senzorial-afective și de aceea, incontestabil, inferioare din punct de vedere *axiologic*; d) cultura *perioadelor* mitice cuprinde valorile superioare de tipul miturilor autentice, în timp ce cultura fazelor istorice cuprinde valori inferioare, abstracte, false, suprasensibile, de tipul miturilor degradate; e) structurarea discursului nietzscheean prin concepte-imagini, rezultate din cooperarea senzorialității, afectivității și gîndirii în creația filosofică. Autorul concluzionează corect că metafizica nietzscheană „este în primul rînd o metafizică a existenței umane și numai în al doilea rînd o metafizică a naturii" și că „folosește drept ghid în demersurile ei speculative gîndirea imaginativă și conștiința mitică și nu «logică», nu gîndirea abstractă, așa cum procedează, de obicei, metafizica tradițională" (p. 132).

Autorul nu se limitează la exegeza gîndirii mitice a lui Nietzsche luată în sine, ci o raportează la acțiune, la existența socială, scoțînd în relief marile carențe ale acesteia. Efortul permanent al lui Nietzsche de a-și deschide filosofia spre exigențele concretului nu și-a atins scopul. Perioadei istorice contemporane lui, aflată într-o criză a valorilor, Nietzsche nu-i poate oferi nici o soluție pragmatică, menită să conducă la o structură de cultură și civilizație *superioară*: *supraomul* este o ficțiune, un simbol cantonat în cadrele fugute ale metafizicii. Latura „practică" a gîndirii nietzscheene este o expresie a subiectivității filosofice care valorifică toate elementele sensibilității, are un caracter iluzoriu, abstract, fiind lipsită de eficacitate socială. În acest sens, autorul, într-una dintre notele finale ale capitolelor, atît de bogate în *informații exacte* și *bazate pe erudiție* incontestabilă, arată că „nazismul nu a înțeles spiritul autentic al gîndirii lui Nietzsche; el nu a preluat de la ea decît idei de importanță secundară, dar și pe acestea într-o manieră vulgarizatoare, falsificatoare și (...) susținînd — prin absurd — că nietzscheanismul a alimentat în mod real ideologia nazistă, nu s-ar afirma decît incapacitatea principială a acestei gîndiri de a genera schimbări, transformări, evoluții în perimetrul relațiilor sociale și al concepțiilor morale ale societății" (p. 315).

O altă perspectivă în care Frăteanu situează gîndirea nietzscheană este cea istorică, raportarea acesteia la alte curente filosofice cu intenția de a-i stabili locul în cadrul gîndirii idealiste contemporane și moderne. Autorul se delimitează de acei critici și comentatori ai operei lui Nietzsche care îl înscriu fie printre „filosofii vieții", fie printre precursorii existențialismului ateu. Autorul nu neagă existența unor apropieri și afinități de acest gen, ele prezentînd o importanță secundară. Dar, mai important este că nietzscheanismul se situează în cadrul general al filosofiei idealiste ca o direcție *originală* de *investigare* care, spre *deosebire* de filosofia vieții și de existențialismul ateu, valorifică energiile conștiinței de tip mitic, ca factor primordial al cunoașterii umane în general, a celei filosofice în special.

Autorul consacră un capitol analizei filosofiei culturii pe care o apreciază drept un subcapitol al metafizicii nietzscheene. Cultura cuprinde totalitatea valorilor guvernate de valoarea primă, originară care este viața ca voință de putere. Voința de putere este principiul metafizic care asigură unitatea de stil a unei culturi. Mitul autentic este, în fond, singura valoare a culturii superioare, caracteristică doar perioadelor mitice din viața umanității. Cultura inferioară, caracteristică etapelor istorice, cuprinde o colecție de *valori abstracte*, de *ficțiuni* false, este o cultură raționalizantă iar omul educat în spiritul ei devine un rob al gîndirii abstracte, al rațiunii moarte, generatoare de individualism și egoism.

Într-o lumină nouă, autorul își apleacă spiritul critic asupra interpretării date de Nietzsche raportului dintre cultură și civilizație, evitînd maniera interpretativă care absolutizează teza inferiorității valorilor de civilizație în raport cu cele de cultură, și analizei detaliate a interpretării pe care o dă Nietzsche conceptului de valoare. Discursul

riguros, sistematic al studiului întreprins de Frăteanu demonstrează că filosofia nietzscheană nu este, în esența ei, nici antiraționalistă (ea respinge numai pretențiile gîndirii abstractizante din metafizicile raționaliste de a descoperi adevărurile ultime ale lumii) și nici antiumanistă, pentru că își exprimă încrederea că umanitatea dispune de forțele necesare pentru ca măcar în unele perioade să se autodepășească.

Într-un ultim capitol al lucrării, intitulat „Teze și antiteze", V. Frăteanu pune și rezolvă problema atitudinii filosofiei materialist dialectice și istorice față de gîndirea nietzscheană. Se demonstrează argumentat, convingător că filosofia lui Nietzsche, pe toate laturile (ontologie, gnoseologie, etică și estetică) și pe toate nivelele (maniera n care pune problemele, tipul de discurs deatic, soluțiile preconizate etc.), se caracterizează printr-o viziune mitico-metafizică, printr-o viziune anti-istorică și subiectivism gnoseologic. Ea nu face decît să dezvolte una din laturile gîndirii de indispirație platoniciană (pe aceea de natură mitico-imaginativă), dizolvîndu-se în generalitatea vidă a directivelor etice și tinzînd spre o reîntoarcere a vieții sociale către principiile așa-numitelor epoci mitice.

Filosofia lui Nietzsche, conchide autorul, este un punct terminus în istoria gîndirii și nu o linie de pornire, este o filosofie eclipsată de descoperirile științifice, generalizările teoretice, progresul practicii sociale și incapabilă de a genera schimbări în structura societății sau în atitudinea morală a umanității. O filosofie care dezobiectivează realitatea obiectivă pentru a o „reproduce" într-o modalitate fictivă, imaginativă, mitică nu poate nicicînd și niciunde să domine realul în mod efectiv. Aceasta este pledoaria și atitudinea raționalist orientată a autorului *Criticii gîndirii mitice*. Ea se recomandă prin forța demonstrației, prin calitatea construcției teoretico-interpretative tuturor celor ce manifestă interes pentru receptarea și asimilarea corectă a marilor valori ale culturii universale.

Iovan Marțian

*** *Determinarea și implinirea acțiunii sociale.* Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, București, Edit. Academiei R. S. România, 1981, 348 p.

Dintre ramurile filosofiei, praxiologia ni se pare a avea un mare viitor. Aceasta, atît pentru faptul că este intrinsecă unei filosofii a praxisului, cît și datorită perspectivei metodologico-axiologice pe care o oferă operei de reconstrucție filosofică, înfiripării unei mari sinteze filosofice profund creatoare, înnoitoare.

În acest context se înscrie și volumul de studii de praxiologie, avîndu-i ca autori și coordonatori pe membrii ambițiosului și inimosului colectiv al catedrei de filosofie de la Institutul Politehnic București. Experiența de peste un deceniu — acumulată în eforturile de cercetare pe problemele filosofiei acțiunii sociale —, a condus colectivul de autori la dobîndirea unui profil propriu de cercetare și la promovarea studiului, interpretării interdisciplinare (praxiologie, axiologie, psihologie, sociologie, logică deontică, logica schimbării, epistemologie, ecologie, statistică etc.). Roadele acestei experiențe, materializate și în volumul de studii aflat în discuție, dau expresie unui stil nou de abordare, conceptualizare și soluționare a unei problematici filosofice strict delimitate. Studiile nu sînt simple „variațiuni pe aceeași temă", ci prezintă fiecare o relativă autonomie în economia și spiritul de ansamblu al lucrării.

Autorii valorifică critic și constructiv o seamă de idei și teze din literatura de specialitate franceză, americană, germană, sovietică, poloneză și, cu prioritate, din țara noastră, reușind să adîncească, în mod interesant, teoria determinismului social. Rolul factorului subiectiv, al complexului motivațional în sistemul determinării este amplu analizat din diverse unghiuri de vedere, astfel încît teoria determinismului cîștigă nu numai în profunzime, ci și în suplețe, flexibilitate, operaționalitate metodologică în posibilele cercetări din cadrul științelor sociale,

Tematica centrală a volumului, așa după cum arată coordonatorii, este „dialectica raportului dintre obiectiv și subiectiv în acțiunea socială, convertirea necesității social-economice în trebuințe și motivații social-umane de grup și individuale, cercetarea corelației dintre legile economice obiective și conduita teleologică sau finalizatoare direcționată de idealuri și valori" (p. 10). Cercetările sînt puternic implantate în realitățile și perspectivele vieții sociale din țara noastră, vizînd instituțiile și valorile proprii culturii și civilizației socialiste.

În studiul semnat de Cornel Popa *(Acțiunea socială în societatea socialistă și concep-*

tul de raționalitate) este relevată semnificația conceptului de plan și a operației de planificare pentru ideea de acțiune sau conduită socială rațională și este subliniată teza după care conceperea și realizarea acțiunii sociale întrunește în societatea noastră un înalt grad de raționalitate. Accepțiunea dată termenilor „rațional" și „rațiune" este trivalentă (logico-deductivă, determinist-cauzală, teleologică) și își absoarbe seva din realitățile socialiste. În societatea socialistă, arată autorul, există premisele obiective pentru atingerea unui înalt grad de raționalitate a acțiunii sociale, iar „lupta pentru înlăturarea deficiențelor și imperfecțiunilor, pentru afirmarea a ceea ce este nou și revoluționar în viața socială se dovedește în același timp a fi o luptă pentru dezvăluirea și afirmarea caracterului rațional și a superiorității orînduirii sociale socialiste" (p. 27).

Această idee a raționalității acțiunii umane, orientate de scopuri și valori, este o teză care străbate, implicit sau explicit, toate celelalte studii din volum, conferind unitate diferitelor investigații.

Unele studii (semnate de I. Moraru, Al. Bădulescu, B. Văcar, V. Constantinescu, G. Hălășan, O. Hoffman, I. Pietraru, R. Sbiera etc.) aduc în centrul atenției determinismul motivației, analizat într-o perspectivă sistemic-acționalistă și funcționalistă, înțeles ca parte a complexului de factori subiectivi care participă la determinare și care trebuie cercetată prin raportare la determinismul psihicului ca întreg. „Cauzele externe, afirmă Ion Moraru, se interiorizează și se transformă în motive, scopuri, idealuri, în mobiluri interne, care devin factori *dinamogeni* (uneori frenatori) ai acțiunilor individuale și sociale" (p. 34).

Menționăm aici și studiul *Rolul factorului motivațional în activitatea instituțiilor* (A. Bădulescu). Resorturile actului de creație ingineresc, social-organizatoric, artistic, precizează autorul, au ca suport dinamogen nu numai cunoașterea, ci și momentul orientativ-motivațional și atitudinal al persoanei, grupului, instituției. În procesul accelerării ritmurilor progresului social, determinismul social însuși se modifică prin accentuarea momentului teleologic-deontic, prin realizarea unor mutații profunde în sfera de valori a individului uman, în sfera normativității acțiunii și a gradului ei de instituționalizare.

O corelație specifică între determinismul social, pe de-o parte, și ordinea de prioritate și dezvoltare a trebuințelor la scară ontogenetică, pe de altă parte, este evidențiată în studiul *Determinismul social și tipologizarea trebuințelor umane* (V. Constantinescu). Autorul arată că, oricît de tehnicizată ar fi o societate și oricît de riguros ar fi planul ei de dezvoltare, sociologul nu va suprima niciodată psihologicul, iar interiorul eului nu va fi în nici un caz diluat în exterior. Determinismul social se regăsește generic în structura trebuințelor umane pe care le produce, dar el însuși este o variabilă dependentă de îndeplinirea acestor trebuințe.

În studiul *Sistemul motivațional al personalității*, Georgeta Hălășan susține că activitatea personalității, în general a agentului acțiunii sociale, este susținută de un „sistem motivațional unitar, psihosocial", expresie subiectivă a unor trebuințe individuale și interese sociale obiective, determinate concret-istoric. Motivația psihologică este rezultat al interiorizării necesităților sociale, exercitînd o presiune asupra realizării funcției activ-creatoare a subiectivității.

La rîndul său, G. Marghescu subliniază convingător rolul motivației și valorizării ca temei al integrării autentice a personalității-agent în sistemul de roluri. Raportarea la acțiunile de rol facilitează analiza și înțelegerea nuanțată a determinismului dialectic, evitîndu-se abordarea prea abstractă, rămînerea doar la postularea legităților sociale, precum și abordările psihologizante, subiectiviste.

Alte studii care contribuie la reușita volumului colectiv vizează o problematică de vîrf a gîndirii contemporane, și anume, raportul dintre sistemul motivațional-axiologic și eficiența acțiunii sociale (I. Smirnov, Mihai Florea ș.a.).

Menționăm aici studiul Laurei Pană *(Ideologie și acțiune socială. Eficiența activității ideologice)* care evidențiază valențe ale raportului dintre ideologie și acțiunea socială din unghiul de vedere al eficienței. Ideologia, arată autoarea, intervine în fiecare acțiune umană "care vizează sistemul de ansamblu al societății, față de care ea îndeplinește o funcție sistemică, de coordonare teoretică, valorică și teleologică" (p. 232).

Reținem, de asemenea, studiile referitoare la elementele vectoriale ale acțiunii: dialectica funcțională a mijlocului și scopului (Ana Katz), funcționarea idealului ca element structural al acțiunii sociale (M. Diaconu), „programarea" normativă și finalitatea politică a normelor (Ion Pietraru), valoarea și idealul în motivarea acțiunii politice (Gh. Stoica-Lencan). Referindu-se la puterea idealului în orientarea acțiunii sociale și umane, M. Diaconu arată că, la nivelul individului, „idealul unifică și ierarhizează determinațiile materiale și spirituale, prezentul cu trecutul și viitorul ...", iar la nivel grupal, de clasă sau național, idealul „dă unitate diversității acțiunilor, integrează într-un sistem, îndu-i acestuia integralitate" (p. 228).

Fără a diminua valoarea de ansamblu a lucrării, pot fi semnalate cîteva repetiții și

suprapuneri evitabile (definirea motivației, rolul acesteia, elemente de funcționare a determinismului obiectiv și subiectiv etc.), decalaje valorice inerente între studii. Alături și în relație cu tipologiile trebuințelor sau motivațiilor, cititorul simte nevoia unei tipologii a acțiunilor sociale încadrate în sistemul social global al acțiunii. Pe acest fond, s-ar fi impus o analiză diferențială, comparativă a determinismului motivațional.

Prin ideile dezbătute, prin optica înnoitoare propusă, volumul se recomandă unui cerc larg de cititori ca un util punct de referință.

Iovan Marțian

Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. al II-lea, Stuttgart, Kröner, 1979, 816 p.

În primul volum al lucrării sale *Curente fundamentale în filosofia contemporană*, Wolfgang Stegmüller continuă în bună parte să respecte un canon clasic în materie de istoria filosofiei. Elaborat de autor încă înainte de 1960 și îmbogățit la diversele ediții, volumul I începe cu Brentano și Husserl și se oprește la Ludwig Wittgenstein. În acest al doilea volum al lucrării sale originalitatea lui Stegmüller stă în plasarea în centrul atenției a două tipuri de convergențe : convergențe în interiorul filosofiei și convergențe între filosofie și științe care abordează probleme ce i-au pasionat în mod tradițional pe filosofi (lingvistica, astronomia, biologia). Volumul constituie în același timp o introducere în ceea ce Stegmüller denumește postpozitivismul contemporan, cu alte cuvinte critica ascuțită la adresa punctelor de vedere ale unor filosofi ca Russell, Carnap sau Popper, făcută însă cu metode și într-un stil care continuă pe cel al gînditorilor menționați. Nu lipsit de interes este faptul că Stegmüller menționează cu simpatie tacită punctul de vedere exprimat de Hilary Putnam, după care : „Trăim în epoca cea mai interesantă, mai atrăgătoare, mai promițătoare și mai importantă sub raport filosofic din întreaga istorie a gîndirii occidentale" (p. XVI).

Lucrarea se deschide cu un capitol despre „Filosofiile limbii", care este, poate, alături de al doilea capitol, partea cea mai „tehnică" a cărții, în sensul că trimite la discuții din lingvistica și logica contemporană care sînt, de multe ori, apanajul doar al specialiștilor din domeniul respectiv. Sînt prezentate ideile lui Chomsky, Austin și Montague. Stegmüller atrage atenția asupra veritabilei provocări intelectuale lansate de Richard Montague : „Din punct de vedere teoretic nu există nici o diferență esențială între limbile naturale și limbile formale ale logicienilor" (p. 38). De asemenea, referindu-se la J. L. Austin, Stegmüller scrie : „Este un scandal rușinos pentru toți cei care într-un fel sau altul s-au ocupat cu studierea limbii în ultimii 2500 de ani că nu au descoperit cu mult înainte de J. L. Austin un fapt care ar putea fi exprimat concis în următoarea propoziție : cu ajutorul rostirii unei expresii dintr-o limbă putem realiza diverse tipuri de acțiuni" (p. 64 — 65).

Capitolul al doilea se intitulează „Tendințe convergente în filosofia contemporană". Primul paragraf expune în amănunțime concepția lui Dagfin Føllesdal privind analogiile între filosofia analitică (în speță concepția lui Frege despre sens și referință) și fenomenologia lui Husserl. Føllesdal mai arată că teoria constituirii ego-ului la Husserl are anumite aspecte analoage cu existențialismul. Astfel, conchide Stegmüller, curente filosofice atît de diferite cum sînt existențialismul și filosofia analitică își găsesc o punte de legătură în fenomenologie.

Al doilea paragraf din acest capitol este consacrat convergențelor dintre logica științei și hermeneutică într-o problemă mult discutată : aceea a raporturilor între explicația din științele naturii și explicația din științele sociale. Autorul prezentat este Georg Henrik von Wright. Ultima parte a celui de al doilea capitol este consacrată logicilor filosofice : logica modală, logica deontică, logica epistemică, logicile polivalente, logica temporală, logicile nominaliste, logica deciziei. Al treilea capitol este introdus în carte în ediția din 1979 și este dedicat „noilor căi în filosofie". El este în prima sa parte consacrat unui filosof care joacă un rol cheie în filosofia din S.U.A. : Willard Van Orman Quine. Stegmüller apreciază că studiul lui Quine intitulat *Cele două dogme ale empirismului* constituie „o piatră de hotar în istoria filosofiei. Cu ea se deschide o eră postpozitivistă în filosofie" (p. 223). Tipică pentru Quine — arată Stegmüller — este dezvoltarea unor argumente *pe* terenul adversarului, destrămarea logică a ideilor pozitivismului logic.

Partea a doua a celui de al treilea capitol este consacrată unui tînăr filosof american, S. A. Kripke, și teoriilor acestuia privind numele și relația de denumire. Una din consecințele filosofice ale teoriei lui Kripke

este criticarea argumentelor pozitiviste în favoarea tezei identității dintre procesele psihice și cele neurofiziologice. Stegmüller atrage atenția asupra faptului că filosoful american nu se pronunță împotriva materialismului, ci împotriva *argumentării* pozitiviste în favoarea acestuia. Cea de a treia parte a acestui capitol central al cărții este consacrată lui Hilary Putnam. Capitolul mai cuprinde paragrafe extinse referitoare la Hartry Field și Michael Dummett. Ultima parte a capitolului al treilea este consacrată lui Joseph D. Sneed și reconstrucției date de el teoriilor fizicii (reconstrucție la care o contribuție deosebită aduce și Stegmüller).

Capitolul al patrulea este consacrat astronomiei, iar capitolul al cincilea biologiei. Nu ne putem referi aici pe larg la ele. Capitolul dedicat biologiei cuprinde singura polemică din toată cartea cu *opera* filosofică a unui alt autor. Stegmüller respinge total cartea lui Monod *Hazard și necesitate*, scoțînd în evidență faptul că în legătură cu hazardul autorul face greșeli ce țin de calculul probabilităților, iar despre necesitate vorbește fără să cunoască știința care îi este consacrată, logica modală. Este detaliat expusă apoi concepția lui Manfred Eigen privind evoluția moleculară și apariția vieții, o contribuție științifică, fără îndoială, de mare importanță și care va mai stîrni discuții filosofice.

Cartea lui Stegmüller se încheie cu un capitol privind evoluția cunoașterii, capitol centrat pe contribuția lui Thomas Kuhn la studierea revoluțiilor științifice.

Citind cartea lui Stegmüller te simți tentat să-ți pui cîteva întrebări ; în primul rînd, una legată de modalitatea de analiză folosită. Nu este nici un secret pentru nimeni că Stegmüller se încadrează efortului de a folosi tehnici logice și matematice în cadrul discursului filosofic. Pentru cel familiarizat cu aceste tehnici cartea nu pune nici un fel de probleme, dar, în ciuda caracterului ei didactic și a explicațiilor exhaustive și elementare, cred că unui alt tip de cititor îi poate stîrni nedumeriri. Așa cred că stau, bunăoară, lucrurile cu polemica împotriva lui Monod.

În genere, efortul autorului nu merge spre o detașare obiectivistă „lipsită de principii". În spatele opțiunilor făcute și a simpatiilor tacite sau explicite se întrevede filosofia autorului. Dacă această filosofie este de tip pozitivist sau postpozitivist este un subiect pentru o discuție mai complicată. Cert este că Stegmüller ilustrează o tendință de simpatie pentru revenirea la problemele stigmatizate de pozitiviști drept „metafizice" și este conștient de limitele a ceea ce și el denumește „lingualismul filosofic" (menținerea între granițele limbii).

Mihail Radu Solcan

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

MANIFESTĂRI DEDICATE CENTENARULUI MORȚII LUI VASILE CONTA

La 22 aprilie 1982, cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la moartea lui Vasile Conta, Secția de filosofie și logică a Academiei de științe sociale și politice a organizat o dezbatere științifică cu tema : *Tradiții materialist-ateiste în gîndirea filosofică românească.*

După cuvîntul de deschidere rostit de prof. univ. dr. Dumitru Ghișe, președintele Secției de filosofie și logică, au fost prezentate comunicări legate de aspecte centrale ale gîndirii filosofice a lui Vasile Conta.

Cercet. pr. dr. Nicolae Gogoneață, în comunicarea *Filosofia lui Vasile Conta — contribuție originală la dezvoltarea gîndirii românești* a evidențiat valoarea operei lui Vasile Conta, primul sistem filosofic în cultura română, un sistem materialist original, a cărui semnificație îl situează pe gînditorul român printre filosofii europeni reprezentativi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Componente de bază ale sistemului creat de Vasile Conta sînt considerate materialismul împreună cu naturalismul (în care se încadrează și darvinismul), pe de o parte, și viziunea evoluționistă asupra istoriei și asupra întregii lumi, pe de altă parte. Vasile Conta — a arătat N. Gogoneață — a sesizat importanța ideii *dezvoltării* pentru filosofie, posibilitatea ca ea să devină una din problemele de bază ale gîndirii filosofice : „evoluția onduliformă" rămîne o teorie a evoluției progresive a naturii, societății și gîndirii, o teorie a dezvoltării ; istorismul se constituie ca o dimensiune fundamentală a concepției sale.

În comunicarea sa *Conta versus Spencer. Semnificații antispenceriene ale concepției despre filosofie a lui Vasile Conta*, prof. dr. Al. Boboc a analizat comparativ *conceptul de filosofie* în „sistemul de filosofie pozitivă" a lui H. Spencer și în opera lui V. Conta (îndeosebi în *Introducere în metafizică* și *Bazele metafizicii*), punînd în evidență opoziția între o concepție de tip pozitivist (Spencer) și una care pledează pentru un demers filosofic ireductibil la cel științific (Conta). Pledoaria lui Vasile Conta pentru filosofie — a arătat prof. Al. Boboc — depășește finalitatea unei polemici cu Spencer, înscriindu-se în efortul de afirmare a filosofiei ca domeniu autonom, în perspectiva unei filosofii românești moderne.

În comunicarea *Vasile Conta despre raporturile metafizicii cu religia și cu știința*, cercet. pr. dr. Simion Ghiță a analizat soluția implicată în întreaga operă a lui Vasile Conta la problema conflictului dintre valorile tradiționale și cele moderne. Sub influența științei din epoca sa, Vasile Conta a elaborat un sistem filosofic original, respingînd metafizica religioasă din cîmpul filosofiei și apărînd dreptul acesteia la existența autonomă. El a privit gîndirea filosofică în mod dinamic, evolutiv, ca un proces istoric legat de evoluția civilizației și a culturii.

Comunicarea *Valoarea dialectică a evoluționismului lui Vasile Conta*, susținută de asist. univ. dr. Ion Roșca, a avut ca punct central ipoteza că evoluționismul lui Vasile Conta și ideile sale despre izvorul mișcării se clarifică mai complet prin concepția sa despre materie și despre structuralitate. În aceste probleme Vasile Conta depășește evoluționismul linear și plat de tip spencerian și mecanicismul, apropiindu-se de o perspectivă materialist-dialectică.

E.F.

★

La Iași, orașul în care Vasile Conta a studiat și a revenit, după studii în străinătate, ca profesor la Universitate, împlinirea celor 100 de ani de la moartea filosofului a fost marcată printr-o sesiune comemorativă organizată în ziua de 15 aprilie de Filiala locală a Academiei R.S.R. A rostit o alocuțiune de deschidere acad. Vasile Pavelcu, președintele subcomitetului de istoria și filosofia științei și au susținut comunicări : conf. univ. dr. Gh. Mihai *(Vasile Conta și mișcarea socialistă din România)*, prof. univ. dr. Petre Dumitrescu *(Vasile Conta despre natura existenței)* și lect. univ. dr. Mihai Nistor *(Temeiul filosofic al religiei la Vasile Conta)*.

O altă manifestare a fost găzduită de Catedra de filosofie a Universității „Al. I. Cuza" din Iași, în ziua de 24 aprilie 1982. Cu acest prilej, personalitatea științifică,

politică și civică a cărturarului român a fost evocată de prof. univ. dr. Vasile Cristian, decanul Facultății de istorie și filosofie. În cadrul simposionului, au prezentat comunicări: prof. univ. dr. Al. Boboc, „Universitatea București" *(Conta versus Spencer: probleme ale analizei comparate a operei lui Conta)*; prof. univ. dr. T. Raveica *(Vasile Conta și Junimea)*; lect. dr. Ion Roșca, Universitatea București *(Dialectica unității dintre materie și mișcare în filosofia lui Vasile Conta)*; prof. univ. dr. V. C. Ciocîrlan, Conservatorul „G. Enescu" *(Vasile Conta — un profund cugetător asupra vieții)*; dr. Ioan Burduja *(Vasile Conta — un valoros studiu financiar: răscumpărarea căilor ferate)*; conf. dr. univ. Ioan Căpreanu, Conservatorul „G. Enescu" *(Vasile Conta și începuturile mișcării socialiste din România)*; conf. univ. dr. Ion Străchinaru *(Vasile Conta, colaborator la Buletinul „Societății de Medici și Naturaliști din Iași")*; prof. Ion Ionescu, Tg. Frumos *(Vasile Conta, un contemporan de fapt și conștiință)*; conf. univ. dr. M. Movilă, Institutul politehnic „Gh. Asachi" *(Principiul istorismului în filosofia lui Vasile Conta)*; lect. dr. D. Alexoaie, Institutul politehnic „Gh. Asachi" *(Religia în concepția lui Vasile Conta)*; lect. dr. M. Baciu *(Vasile Conta și determinismul social)*; lect. dr. V. Catargiu *(Factorii istorici și devenirea la Vasile Conta)*; conf. univ. dr. M. Sărmășanu *(Aspecte antropologice în opera lui Vasile Conta)*; lect. univ. Radu Negru *(Conștiința în perspectiva filosofiei lui Conta)*; prof. univ. dr. I. Grigoraș, asist. dr. M. Seserman *(Filosofia lui Conta ca sistem al responsabilității)*; conf. univ. dr. D. Pichiu, asist. univ. dr. N. Bobică, Institutul politehnic „G. Asachi" *(Perenitatea ontologiei lui Conta)*; asist. univ. Elena Tănase, Institutul politehnic „Gh. Asachi" *(Contribuția lui Vasile Conta la teoria adevărului)*; prof. dr. P. Dumitrescu *(Vasile Conta despre natura existenței)*; conf. univ. dr. T. Ghideanu *(Ontologia legității la Vasile Conta)*; lect. univ. dr. M. Nistor *(Fenomenul religios în viziunea lui Vasile Conta)*; conf. univ. dr. N. Stratone, Institutul de medicină și farmacie Iași *(Principiile constitutive ale lumii în viziunea lui Vasile Conta)*; lect. univ. dr. Gh. Botiș, Institutul politehnic „Gh. Asachi" *(Elemente de ateism și critică a religiei în opera lui Vasile Conta)*; conf. univ. dr. Tănase Sârbu, Institutul politehnic „Gh. Asachi" *(Contribuția lui Vasile Conta la fundamentarea cunoașterii sociale)*; prof. Valeriu Gherghel, Iași *(Teoria „ideilor nesfîrșite" la Vasile Conta)*; conf. univ. dr. Ion Drăgan, Universitatea Timișoara *(Determinismul psihic în concepția lui Conta)*; lect. dr. Maria Dvoracek *(Vasile Conta — profil de jurist)*. În legătură cu comunicările prezentate s-au purtat discuții.

Al. Pruteanu

★

În ziua de 24 aprilie 1982, a avut loc la *Piatra Neamț*, sub egida Comitetului de cultură și educație socialistă al județului Neamț și al Complexului muzeal județean Neamț, simpozionul *Vasile Conta, personalitate marcantă a culturii românești*, prilejuit de împlinirea a 100 de ani de la moartea gînditorului.

După cuvîntul de deschidere, rostit de Mihai Hodorogea, președintele Comitetului de cultură și educație socialistă al județului Neamț, au fost prezentate următoarele comunicări: dr. Nicolae Gogoneață, secretar științific la Academia de științe sociale și politice, *Originalitatea și actualitatea ideilor lui Vasile Conta*; prof. Gheorghe Ciobanu, Roman, *Determinismul în filosofia lui Vasile Conta*; dr. Ioan Bără, șef de secție la Stațiunea de cercetări biologice, geologice și geografice „Stejarul", *Vasile Conta promotor al evoluționismului în România*; Marius Alexianu, muzeograf, Piatra Neamț, *Vasile Conta și promovarea ateismului în România*; prof. dr. Marin Voiculescu, Academia „Ștefan Gheorghiu", București, *Vasile Conta, gînditor politic*; Mihai Ciubotaru, jurist, Piatra-Neamț, *Vasile Conta — personalitate juridică*; Valentin Ciucă, șef de secție la Complexul muzeal Neamț, *Vasile Conta: o estetică posibilă*; prof. Iuliu Savin, Ghindăoani, *Ideile novatoare ale lui Vasile Conta privind organizarea învățămîntului românesc*.

Ziua următoare, în 25 aprilie, aceleași comunicări au fost susținute și cu prilejul simpozionului desfășurat la *Ghindăoani*, satul natal al gînditorului omagiat. Cu acest prilej, au mai prezentat comunicări: prof. Mihai David, pensionar, Ghindăoani, *Originea îndepărtată a familiei Conta*; Dumitru Stefanache, Ghindăoani, *Considerații cu privire la identificarea casei natale a lui Vasile Conta din Ghindăoani*, precum și prof. Mihai Amariei, Humulești.

Al. P.

COLOCVIUL NAȚIONAL STUDENȚESC „ISTORIA ȘI FILOSOFIA ȘTIINȚEI"

Sub auspiciile Universității „Al. I. Cuza" din Iași, a Consiliului Uniunii Asociațiilor Studenților Comuniști din Centrul Universitar Iași și a Cercului studențesc de filosofia fizicii din Iași s-au desfășurat, în zilele de 16 — 17 aprilie 1982, lucrările Colocviului național studențesc de istoria și filosofia științei. Au participat reprezentanți ai cercurilor științifice studențești din majoritatea centrelor universitare :

1. Cercul științific studențesc interdisciplinar al Universității „Al. I. Cuza" Iași — conducător științific : lector dr. Mihai Nistor : 2. Cercul științific interdisciplinar al Univ. „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca — cond. șt. : lector dr. Mircea Balaiș ; 3. Cercul științific interdisciplinar „Filosofia fizicii" al Facultății de fizică, Univ. „Al I. Cuza" Iași — cond. șt. : lector dr. Cleopatra Mociuțchi, conf. dr. Ștefan Celmare ; 4. Cercul științific interdisciplinar „Filosofia matematicii" al Facultății de matematică, Univ. „Al. I. Cuza" Iași — cond. șt. : prof. dr. Olga Costinescu, asist. dr. Liviu Florescu ; 5. Cercul științific studențesc de „Epistemologia fizicii" al Facultății de fizică, Univ. București — cond. șt. : lector dr. Ilie Pârvu ; 6. Cercul științific interdisciplinar „Fizică cuantică, astrofizică, cosmologie și civilizație extraterestră în viziune istorico-filosofică și socio-umană", Univ. din Timișoara — cond. șt. : conf. dr. Tiberiu Tóró ; 7. Cercul științific studențesc de filosofie și logică al Facultății de istorie-filosofie, Univ. „Al. I. Cuza" Iași — cond. șt. : lector dr. Ioan Petru ; 8. Cercul științific studențesc de istoria matematicii, Facultatea de matematică, Univ. din București —cond. șt. : conf. dr. Ion D. Teodorescu ; 9. Cercul de materialism științific al studenților biologi, Facultatea de biologie, geografie și geologie, Univ. „Babeș—Bolyai" Cluj-Napoca — cond. șt. : șef de lucrări dr. Nicolae Coman ; 10. Cercul științific studențesc de astrofizică, Univ. „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca — cond. șt. : lector dr. Vasile Ureche ; 11. Cercul științific de materialism dialectic și istoric al I.M.F. București — cond. șt. : conf. dr. Georgeta Florea ; 12. Cercul științific studențesc de geofizică al Facultății de biologie, geologie, geografie, Univ. „Al. I. Cuza" Iași — cond. șt. : prof. dr. Viorel Erhan și lector dr. Ionesi Bica ; 13. Cercul științific studențesc de contabilitate, Facultatea de științe economice, Univ. „Al. I. Cuza" Iași — cond. șt. : prof. dr. doc. Dumitru Rusu, asist. dr. Emilian Dumitrean, asist. dr. Dumitru Oprea ; 14. Cercul științific studențesc de psihologie, I.M.F. București — cond. șt. : asist. dr. Ion Bâtlan ; 15. Cercul științific studențesc de istoria muzicii al Conservatorului „George Enescu" Iași — cond. șt. : lector Gabriela Ocneanu ; 16. Cercul științific de filosofia fizicii", Institutul de subingineri Reșița — cond. șt. : asist. Traian Zamfir ; 17. Cercul științific studențesc de biofizică, I.M.F. Iași — cond. șt. : prof. dr. Traian Baran.

Colocviul s-a deschis cu simpozionul *Inter-relația filosofie-știință în contextul revoluției științifico-tehnice contemporane*, în cadrul căruia au fost prezentate următoarele comunicări : prof. univ. dr. ing. Mihai Florescu, *Relația dialectică-știință-filosofie în epoca contemporană* ; prof. univ. dr. Ion Iovițț Popescu, *Eteronica — o posibilă reconsiderare a conceptului de eter* ; acad. prof. dr. doc. ing. Remus Răduleț, *Contribuția cercetării metateoretice la progresul fizicii* ; prof. univ. dr. Călina Mare, *Raționalitatea științifică și filosofică* ; conf. univ. dr. Liviu Sofonea, *Metaconcepte ale gîndirii fizice* ; lect. univ. dr. Ilie Pârvu, *Tipurile și modelele fundamentale ale teoriilor fizice* ; conf. univ. dr. Tudor Ghideanu, *Aspecte filosofice ale mecanicii invariantive* ; conf. univ. dr. Ștefan, Celmare *Corelația dintre filosofie și știință*.

În continuare, lucrările Colocviului s-au desfășurat în următoarele secții : I. *Istoria științei*, cu subsecțiile : *Istoria fizicii* și *Istoria matematicii* ; II. *Filosofia și științele contemporane ale naturii*, cu subsecțiile : *Probleme filosofice ale fizicii* ; *Probleme filosofice ale matematicii* ; *Probleme filosofice ale biologiei* ; III. *Știința și condiția umană*.

Întrucît spațiul nu ne permite să ne referim la ideile cuprinse în comunicări și nici măcar să le menționăm pe toate, vom cita cîteva dintre titlurile comunicărilor prezentate, urmînd ca cei care se interesează de ele să le afle în volumul apărut recent la Iași, volum care cuprinde cele mai multe dintre ele.

Menționăm, de asemenea, că toate comunicările studenților au fost îndrumate de cunoscuți specialiști în filosofia și epistemologia diferitelor discipline științifice.

La secția de *Istoria științei* au fost prezentate, între altele, comunicările : *Aspecte epistemologice de istoria științei*, stud. Mihai Stanciu ; *Metoda funcțorială și istoria filosofiei contemporane*, stud. Gabriela Melinte ; *Istoria științei și gîndirea istorică în știință : teoria lingvistică a lui Noam Chomsky — studiu de caz*, stud. Mihaela Uncheșel ; *Ontologiile — elementul dinamic al metodologiilor științifice*, stud. Mariana Butucea ; *Momente din istoria fizicii la Universitatea din Iași*, stud.

Dorina Gherghina, Valentin Ionescu; *Momente din istoria fizicii la Universitatea din București*, stud. Marius Enăchescu, Carmen Enăchescu; *Dragomir Hurmuzescu (1865—1954) — deschizător de drumuri în știința și învățământul superior din România*, stud. Rodica Milea, Ovidiu Mântăluță, Virgil Olteanu; *Evoluția ideii de geometrizare a forțelor fizice fundamentale*, stud. Onoriu Sirian; ș.a.

Dintre comunicările prezentate în cadrul lucrărilor secției a II-a, *Filosofia contemporană și științele contemporane ale naturii*, menționăm: *Influența descoperirilor în domeniul cunoașterii cosmosului asupra dezvoltării fizicii și filosofiei și combaterea concepțiilor mistice*, stud. Dan Iacob, George Neacșu, Laurențiu Vamă: *Fizica contemporană și modelele logice*, stud. Florin Vlad; *Unitatea materială a lumii din perspectiva datelor fizicii*, stud. Ana Elisabeta Olaru; *Viziunea sistemică în fizică*, stud. Grigore Damian; *Problema realității fizice*, stud. Laura Lupușaru; *De la epistemologia fizicii galileene la cea a metafizicii kantiene*, stud. Z. Grivei; *Cunoașterea prin experiență și cunoașterea „lucrului în sine": o ipoteză asupra sensului distincției în „Critica rațiunii pure"*, stud. Ovidiu Caraian; *Este fizica newtoniană metafizică?*, stud. Dan Chițeanu, Marius Wlassak; *Cauzalitatea în fizică*, stud. Dan Gheorghiu, Ecaterina Popa Mihăilă; *Materie și antimaterie — implicații filosofice*, stud. Iulian Arhip, Camelia Sandu; *Aspecte epistemologice ale termenului de „antimaterie"*, stud. Elena Potcoavă; *Filosofia contemporană și modele logice*, stud. Florin Vlad; *Conflictul epistemologic Bohr-Einstein și conceptul de teorie închisă*, stud. Nadia Topor; *Conceptul de spațiu-timp în filosofia clasică germană și teoria relativității*, stud. Adrian Stăvariu; *Existențialism și constructivism în matematică*, stud. Fl. Catargiu; *Timpul și gîndirea fizică contemporană*, stud. Liviu Bădeliță; *Problematica timpului în cercetările actuale de fizică*, stud. Ion Apostol; *Sensul timpului fizic și devenirea cosmică*, asist. Traian Zamfir, stud. Viorel Mernea; *Problema infinitului în fizică*, stud. C. Ostafe, Nela Căpățînă, Zina Borcea; *Aspecte ale problemei infinitului în teoria demonstrației*, stud. Mihail Ionescu; *Finalitatea biologică și medicina*, stud. Mărioara Marcu; *Relația dintre teorie și metoda psihanalitică*, stud. C. Marcu, R. Vlădăreanu, St. Voiculescu, R. Zonea; *Necesitate și întîmplare în devenirea biologică*, stud. Gabriela Popa.

Dintre comunicările prezentate la secția a III-a, *Știința și condiția umană*, menționăm: *Tineret și ideal de viață*, stud. Teodora Baltaru; *Paradox în matematică și paradox în teatru*, stud. Lidia Goldstein; *Praxiologia — știința eseniei umane în activitate*, stud. Const. Mitră; *Teleologie și cauzalitate*, stud. Lucian Simioana; *Știința și calitatea vieții*, asist. Doru Tompea; *Cîteva considerații pe marginea modelelor de viitor social*, stud. Lucia Strugariu; *Între mistică și filosofia științei — gnosa de la Princeton*, stud. Sorin Antohi; *Relația om-natură din perspectiva experienței contemporane*, stud. Herald Zimmerman; *Creierul uman și creierul electronic. Limitele modelării cibernetice*, stud. Claudiu Fîntînaru.

Colocviul s-a încheiat cu dezbaterea temei: *Eficiența instructiv-educativă a cercurilor științifice studențești interdisciplinare.*

Ion Stroie

TINERETUL ȘI FILOSOFIA

În zilele de 5 — 11 aprilie 1982, s-a desfășurat în orașul Suceava etapa pe țară a *Concursului de economie politică și filosofie*, organizat de Ministerul Educației și Învățămîntului și Uniunea Tineretului Comunist, cu sprijinul Comitetului județean al P.C.R. și al Inspectoratului județean de învățămînt Suceava. La secția de filosofie, această nouă „Olimpiadă" a elevilor a întrunit un număr de 90 de participanți, din toate județele țării și din Capitală. După un program intens de expuneri și consultații, acordate de profesorii universitari Ion Tudosescu, Ioan Irimie și Alexandru Boboc, *proba de concurs*, cu tema: *Legitate și libertate; specificul determinismului în viața socială*, a prilejuit afirmarea unor reale vocații pentru filosofie, prin lucrări de certă ținută ideologică și teoretico-științifică.

Pentru lucrările cele mai izbutite s-au acordat premii ale M.E.I. (premiul I: Alma Blănaru, Suceava; premiul II: Genuța Matei, Focșani; premiul III: Maria Epureanu, Brăila) și C.C. al U.T.C. (Miclea Mircea, Cluj-Napoca), precum și 6 premii speciale oferite de diferite institute și catedre din învățămîntul superior și de diferite edituri. S-au acordat totodată 10 mențiuni.

Și în acest an, concursul și-a reconfirmat marea sa utilitate, dincolo de larga emulație întreținută în școli cu ocazia fazelor sale de masă, evidențiind o nouă etapă în buna pregătire politico-ideologică și filosofică a elevilor și permițînd o apreciere realistă a măsurii în care aceștia cunosc și înțeleg conceptele de bază ale teoriei marxiste, concepția ideologică și principiile politicii partidului nostru, fenomenele sociale și marile confrun-

tări de idei din lumea contemporană. Concursul a prilejuit totodată concluzii cu caracter metodologic privitoare la pregătirea tineretului, în diferite județe și unități liceale, la selectarea în spiritul obiectivității și al exigenței maxime a „elevilor buni", realmente talentați și pregătiți, cu interes pentru problemele filosofice și ideologice.

După aprecierea președintelui Comisiei de filosofie, prof. univ. dr. Ion Tudosescu, tema de concurs, foarte actuală și realmente dificilă, a dovedit că mulți concurenți depășesc cunoștințele din manual, stăpînind sensurile marxiste actuale ale conceptului de libertate și ale mecanismului determinismului vieții sociale. Totodată, deși e vorba de elevii cei mai buni, se constată încă o anumită dificultate în elaborarea unor lucrări de sinteză, în exprimarea într-o manieră personală, dincolo de litera manualului sau de modalitățile unor lucrări de specialitate, studiate în perioada de pregătire (în vederea concursului sau, poate, în pregătirea lor curentă).

Dincolo și de unele dificultăți în folosirea datelor științei contemporane, participanții au dovedit interes teoretic și pricepere în abordarea unei tematici complexe, o reală capacitate de însușire activă a filosofiei marxiste, a concepției revoluționare despre lume.

Al. B.

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 4, 1981, p. 523 — 530, St. Dietzsch oferă, sub genericul „Jubileul-Hegel 1981 în R.D.G.", o amplă bibliografie, cuprinzînd *toate* publicațiile (ediții noi Hegel, articole, cuvîntări, recenzii etc.) apărute în R.D.G., în anul 1981, la care adaugă, sub formă de „completare", izvoare (lucrări ale lui Hegel) și literatură apărute între 1945—1980.

★

Vom Mute des Erkennens. Beiträge zur Philosophie G.W.F. Hegel (hrsg. von M. Buhr und T. I. Oizerman, Akademie-Verlag, Berlin, 1981, 382 S.) este titlul volumului editat, cu prilejul celei de-a 150-a aniversări a morții lui Hegel, de către Institutul de filosofie al Academiei de științe a U.R.S.S. și Institutul central de filosofie al Academiei de științe a R.D.G., volum ce întrunește 25 de articole ale unor autori din U.R.S.S., R.D.G., R. P. Ungară, R. P. Polonă, Franța, R.F.G., Portugalia, Italia, Austria, Olanda, Japonia.

★

Prin „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (nr. 4, 1981, p. 559—560), „Secția de filosofie marxist-leninistă a Universității «Friedrich Schiller» din Jena" anunță pentru 9 — 11 februarie 1983 „Al IV-lea seminar clasic de la Jena", avînd ca temă: *Natura în gîndirea clasicilor germani*, orientat către o colaborare interdisciplinară ce se va realiza în următorul cerc tematic: 1) Probleme ale filosofiei naturii; 2) Cunoașterea naturii și omul — aspecte ale teoriei dreptului natural: 3) Receptarea filosofiei naturii a clasicilor germani în filosofia burgheză a secolelor XIX și XX; 4) Concepțiile naturfilosofice ale clasicilor germani — premise teoretice pentru constituirea materialismului dialectic și istoric.

★

În revista „Filosofskie Nauki", nr. 2, 1982 (p. 130 — 139), I. S. Narski semnează, sub genericul: „Cu prilejul celei de-a 350-a aniversări a zilei de naștere a lui John Locke", articolul: *John Locke văzut din perspectiva secolului XX*. După ce atrage atenția asupra unor numere festive ale revistelor engleze („Philosophy", Cambridge, vol. 53, nr. 203, 1978), asupra edițiilor recente ale operelor lui Locke și asupra unor manifestări științifice (John Locke: Symposium. Wolfenbüttel, 1979, editat în 1981, la Clarendon Press) consacrate celebrului gînditor englez, autorul examinează fenomenul mai larg al unui „Înapoi la Locke", susținut de o bogate literatură de comentare și resemnificare, atrăgînd atenția și asupra unor mistificări ce pun în umbră meritele istorice ale gîndirii lockeene. În acest din urmă sens, se argumentează că, Locke a contribuit în mod hotărîtor la discreditarea teoriei neoplatonice a ideilor înnăscute și a concepției peripatetice a „esențelor ascunse", devenind fondatorul teoriei senzualiste a cunoașterii a vechiului materialism, teorie ce implică momente dialectice semnificative, legate îndeosebi de concepția despre geneza cunoștinței. Un incontestabil simț istoric, crede autorul, domină elaborările lui Locke, care au pregătit veritabila teorie modernă a dialecticii cunoașterii.

Al. B.

★

„Philosophy Documentation Center" (Bowling Green State University, Ohio, U.S.A.) a publicat, sub genericul „Bibliography of Famous Philosophers", ample bibliografii cuprinzînd lucrări asupra lui E. Husserl,

J.-P. Sartre, A. N. Whitehead și H. Bergson, și are în pregătire bibliografii conținînd lista de lucrări despre G. Santayana și M. Heidegger.

★

„Society for Rousseau Studies" anunță cea de-a a 3-a reuniune a sa pentru 22 — 24 aprilie 1983 la St. Olaf College, Northfield, Minessotta. Tema colocviului: „Emil". Se primesc comunicări, redactate în limbile franceză sau engleză, privind oricare aspect al operei „Emil". Informații la: Mary Cisar, Departament of Romance Languages, St. Olaf College, Northfield, Minessotta 55057, U.S.A.

★

Noua revistă „Pre/Text" lansează un apel pentru cercetări speciale consacrate implicațiilor filosofiei limbajului a lui Paul Ricoeur pentru retorică și studii interdisciplinare. Textele pot fi trimise: Louise Wetherbee Phelps, Guest Editor, *Pre/Text*, Departament of English, University of Southern California, University Park, Los Angeles 90007, U.S.A.

★

La 3 octombrie a.c. se împlinește un an de la moartea lui Tadeusz Kotarbinski, întemeietorul praxiologiei. După obținerea doctoratului, în 1912, la Universitatea din Lwow, sub îndrumarea lui K. Twardowski (elev al lui Brentano), Kotarbinski a fost vreme îndelungată (1919—1961) profesor la Universitatea din Varșovia; rector al Universității din Lodz (1945—1949), președinte al Academiei poloneze de științe (1957—1962) și (1960—1963) președinte al Institutului internațional de filosofie, Kotarbinski a desfășurat, pînă la respectabila vîrstă de 95 de ani o bogată activitate, înscriindu-și numele în rîndul marilor spirite care au revoluționat stilul de gîndire al științei și al gîndirii contemporane.

★

La 16 iulie 1981 a decedat, la Marburg, ultimul dintre reprezentanții de seamă ai școlilor neokantiene. Născut la Berlin, la 9 noiembrie 1885, *Julius Ebbinghaus* a fost profesor la Freiburg im Breisgau, din 1921, apoi (din 1930) la Rostock și (din 1940) la Marburg.

★

„Bloch-Almanach" este un anuar editat de „Ernst Bloch-Archiv" de la Biblioteca Municipală din Ludwigshafen. Primul număr a apărut în 1981.

★

Celebra revistă „Erkenntnis", ale cărei începuturi se află încă (vol. 1 — 8, 1930—1940) în perioada activității „Cercului Vienez", a ajuns, în noua serie (editată de C. G. Hempel, W. Stegmüller, and W. K. Essler) la vol. 16. Numerele 2 și 3 din 1981 ale acestui volum au ca temă: „Measurement, Probability and Quantum Mechanics". În noua serie revista poartă subtitlul: „An International Journal of Analytic Philosophy".

★

Revista „Kant-Studien", în vol. 72, no 2, 1981, publică: R. Matter, *Kant-Bibliographie 1976—1978*.

★

Între 25 — 28 august 1981 a avut loc la Bonn „Primul simpozion internațional Whitehead", cu tema: *Whitehead und der Prozessbegriff*.

★

Editura Droz (Geneva) oferă: F. A. Spesir: *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international*, 1980, LVII — 902 p.

★

În editura J. B. Metzler (Stuttgart) a apărut primul volum din operele complete ale lui Karl Löwith: *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, 1980, 482 p.

★

Editura Artemis (Zürich-München) a publicat: *Philosophie in der Schweiz, eine Bestandesaufnahme. Vom Lambert (1728—1777) bis Piaget (1896—1980)*, 1981, 127 p.

★

La 1 septembrie 1981 a luat ființă secția de „Filosofie marxist-leninistă" la Universitatea Karl Marx din Leipzig. Spre deosebire de secțiile de filosofie de la Universitățile din Berlin (Est), Halle și Jena, noua secție are ca scop pregătirea de „profesori de marxism-leninism", de cadre pentru predarea materialismului dialectic și istoric și pentru „studiul bazelor marxism-leninismului" (după „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 1, 1982, p. 124 — 125).

★

Ne-a parvenit la redacție suplimentul tomului XXVII al „Analelor Universității din Iași", cuprinzînd lucrările sesiunii naționale interdisciplinare: *Cunoaștere-creativitate-comunicare*. Citățm din sumarul volumului I, „Filosofie, logică, psiho-pedagogie": Elena

Puha, Ionel Hagiu, *Creativitate și spirit revoluționar în concepția P.C.R. și a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu*; Ioan Căpreanu, *Dinamismul realității social-economice și dezvoltarea teoriei revoluționare*; Rodica Cepăreanu, *Creativitate și dinamism în politica P.C.R. din domeniul democrației*; Despina Strugariu, *Specificitatea autoconducerii în plan cooperatist agrar.*

Sub genericul „Umanism-creativitate-personalitate": Ștefan Afloroaiei, *Îndoiala, modalitate a creativității*; Traian Dinorel-Stănciulescu, *Creația națională, între individual și universal*; Vasile C-tin. Ciocîrlan, *Cunoașterea de sine, imperativ major al automodelării spirituale a omului societății socialiste*; Dumitru Alexoaie, *Unele considerații asupra personalismului energetic al lui Rădulescu Motru*; Maria Iurescu, Ion Răcaru, *Aspecte ale relației muncă-personalitate-creativitate în condițiile dezvoltării contemporane.*

Sub genericul „Specificitate și creativitate în științele social-umane": Anton Carpinschi, *Ideologicul, proiect socio-uman între cunoaștere și acțiune*; Constantin Jofa, Nicolae Bobică, *Spiritul revoluționar, condiție hotărîtoare a creativității în domeniul științelor sociale*; Ștefan Celmare, *Empiric și teoretic în cunoașterea științifică*; Petru Ioan, *Reforma metodei filosofice în concepția lui J. H. Lambert*; Virgil Catargiu, *Obiectivitate și angajament în cunoașterea de tip istoric*; Tănase Sârbu, *Observații privind suportul filosofic al actelor de creație în științele social-umane*; Nicolae Bobică, *Criticismul kantian și epistemologia contemporană.*

În cadrul secției „Logică-modelare-formalizare": Petre Botezatu, *Dimensiunile adevărului*; Traian Stirbăț, *Structură și reprezentare*; Ovidiu Ursache, *Logica juridică între retorică și formalism*; Olga Costinescu, T. Buhăescu, Liviu Florescu, *Modelarea fuzzy, un pas important în procesul de cunoaștere*; Constantin Sălăvăstru, *Logica aproximațiilor și procesele deductive*; Liviu Florescu, *Structuri matematice nuanțate*; Olga Costinescu, Tudor Buhăescu, *Asupra unor structuri fuzzy și aplicațiile acestora*; Victoria Anton, Doina Stirbăț, *Strategii de nuanțare conceptuală în științele social-economice.*

La rubrica „Norme-cunoaștere-comunicare": Alexandru Boboc, *Normă și performanță normativă*; Ioan Humă, *Normă și creație morală*, Elena Tănase, Gh. Mihai, *Rețeaua căilor de comunicație interpersonală*; Nicolae Crețu, *Statutul ironiei în perspectiva relației dintre comunicare și cunoaștere*; Ștefan Papaghiuc Gh. Mihai, *Performanțele gnoseologice ale dialogului*: Mihai Nistor, *Dimensiunea estetică a creativității*; Petru Ursache, *Problema apriorismului în folclor*; Gh. Mihai, Ștefan Papaghiuc, *Structuri diaporematice în modalitatea artistică de comunicare*; C. Bâzgă, *Aspecte ale creativității implicate în procesul receptării operei muzicale.* Sub genericul „Probleme de învățămînt": Ioan Roman, *Cultivarea spiritului științific și experimental ca formă de cunoaștere și comunicare*; Ion Strâchinaru, *Creativitate și invenție la copil*; Ana Stoica, *Curs aplicativ de creativitate a adultului, o experiență ieșeană*; Adrian Neculau, *Grupul, mediu de comunicare, mijloc de formare*; Mariana Caluschi, *Potențial creativ și comportament școlar la elevii adolescenți*; Alfred Jeanrenaud, Constantin Jofa, Dumitru Pichiu, Ioan Mocanul, Dionisie Morărașu, Ion Butnaru, *Cunoaștere și creativitate în procesul integrării învățămîntului cu cercetarea și producția*; Silvia Cernichevici, *„Libertatea academică" în pedagogia americană contemporană.*

★

Tot de la Iași primim seria „Filosofie și științe social-umane" din tomul XXVIII, pe 1982, al „Analelor Universității «Al. I. Cuza»", incluzînd următoarele contribuții: George Văideanu — *Le développement passe par l'éducation*; I. Hagiu și L. Coptil — *Unitatea dialectică dintre partid și clasa muncitoare în etapa actuală*; Marcel Gh. Morărașu, *Rolul conducător al P.C.R. în sistemul autoconducerii*; G. Tudor — *Dialectica unității și stabilității*; În grupajul „Moștenire și actualitate în gîndirea românească": Petre Dumitrescu — *Filosofia datului la Mircea Florian*; Mihai Nistor — *Ateismul lui Vasile Conta*; Constantin Marin — *Theofil Simenschy, contribuții la cunoașterea filosofiei antice*; M. Sărmășanu — *Paul Bujor, profesor și militant pentru adevăr, dreptate și progres social.* La rubrica „Contribuții la istoria filosofiei universale" semnează: Tudor Ghideanu — *Concepte filosofice grecești în opera lui Martin Heidegger*; Anton Carpinschi — *Elemente de filosofie politică* în Istoriile *lui Polybios*; Titus Raveica — *Lumini și umbre în opera unui remarcabil gînditor marxist; Antonio Labriola.* Sub genericul „Teme kantiene în actualitate" se reunesc contribuțiile lui: Petru Ioan — *Introducere la critica deducției metafizice*; L. Sofonea, I. Gotlieb, N. Ionescu-Pallas — *„Critique of Pure Reason" and some connections between this work and the physical thought*; Ștefan Celmare — *Cu privire la distincția dintre analitic și sintetic*; Diomid Perciun — *In sprijinul unui nou model cosmogonic, sistemul planetar de sens contrar.* Rubrica „Eseu" găzduiește contribuțiile lui: Gh. Bourceanu — *Relația teleologică, geneza trebuie-lui și autorității*; Ștefan Aflo-

roaiei—*Semnificații și avataruri ale logos-ului;* Liviu Antonesei — *Câteva reflecții asupra cunoașterii de sine;* Al. Pruteanu — *Pluralism și confruntare.* La rubrica „Logică și filosofia științei": Călin Candiescu — *Conceptualismul metodologic și o interpretare în problema adevărului;* Alexandru Leordean — *Elemente vizînd redimensionarea acționalistă a discursului logico-filosofic;* Traian Stirbăț — *Matematizare și aproximații.* La rubrica „Sociologie": Luminița Iacob, Mihai Dinu Gheorghiu, Adrian Neculau — *Traian Herseni ou la vocation de la recherche sociologique;* Vasile Miftode — *Le développement rural et la plannification régionale en Roumanie;* Traian Dinorel Stănciulescu — *Statutul sociologiei și al sociologului în contemporaneitate, perspective critice.* În fine, la rubrica „Psiho-pedagogie": Ion Străchinaru — *Conștiință profesională și integrare socială în perspectivă pedagogică;* T. Prună și A. Neculau — *Aspecte ale relațiilor interumane din întreprinderi industriale;* Tiberiu Rudică — *Cauze de ordin psihopedagogic privind dificultățile de concentrare a atenției unor elevi asupra sarcinilor școlare.*

E.F.

NECROLOG

RADU STOICHIȚĂ

La 25 noiembrie 1981 s-a stins din viață, în urma unei boli necruțătoare, profesorul universitar Radu Stoichiță. Prin moartea sa, în plină și matură putere de creație, cercetarea și învățămîntul filosofic și logic românesc au pierdut pe unul dintre exponenții lor de frunte din deceniile postbelice.

S-a născut la 14 februarie 1920 în familia unui avocat din orașul Sibiu, unde a urmat (particular) școala primară și apoi liceul „Gheorghe Lazăr", pe care l-a absolvit, cu premiul I, în 1939. A frecventat apoi cursurile Facultății de filosofie și litere a Universității din Cluj (ulterior Sibiu), unde obține, în 1943, licența în Sociologie, Psihologie și Filosofie, cu mențiunea *magna cum laude*. Printre mentorii care i-au prezidat, în acei ani, formația intelectuală sînt de amintit profesorii Lucian Blaga, D. D. Roșca, Dumitru Isac.

După terminarea facultății a lucrat întîi la gazeta „Lupta Sibiului", apoi ca președinte al unei organizații progresiste studențești (1945—1946) și, ulterior, în cadrul Ministerului Afacerilor Externe (1946—1948), ca secretar de legație.

Cariera didactică în filosofie și-a început-o în 1950, ca asistent la catedra de filosofie a Universității din Cluj, apoi la cea din București (1951), unde a devenit lector în 1952, iar din 1964 conferențiar-titular, prin concurs, an în care a fost distins cu ordinul „Steaua Republicii Populare Române, clasa V-a", cu prilejul centenarului Universității din București. A predat în învățămînt logica, logica matematică, istoria logicii și istoria filosofiei.

Doctoratul în filosofie l-a susținut în 1971 cu profesorul D. D. Roșca (teza: „Natura conceptului în logica lui Hegel", apărută în 1972).

Profesorul Radu Stoichiță a fost un cadru universitar de prestigiu, reușind să asigure cursurilor și seminariilor conduse de el un nivel științific și filosofic superior, care i-a atras prețuirea atît a colectivului catedrei cît și a succesivelor generații de studenți.

Deși activitatea politică și obștească nu a rămas niciodată în afara interesului său activ (a fost membru al U.T.C. încă din anii studenției, apoi președinte al unui cerc progresist studențesc în 1945, mai tîrziu organizator de grupă de partid, organizator de grupă sindicală în catedra de filosofie și logică), puterea sa de muncă și creație s-a concentrat îndeosebi pe linia învățămîntului și cercetării filosofice universitare, activități cărora a reușit să le imprime o ținută și o finalitate în acord cu cele mai înalte exigențe spirituale și de cultură. A răspuns acestor exigențe nu numai prin elaborarea a numeroase lucrări filosofice și de logică cu conținut

original, ci și prin traducerea unor opere clasice din domeniul filosofiei (Feuerbach, Hegel, Lukács ș.a.). Pe parcursul celor trei decenii de activitate la catedră, profesorul Radu Stoichiță și-a perfecționat continuu măiestria didactică, dînd colaborării cu studenții semnificația unei comuniuni sufletești, cadru activ de formare și dezvoltare a puterii lor de gîndire și teoretice, de cîștigare a unei conduite logice și filosofice raționale. Substanța cursurilor sale și-o asigura printr-o continuă investigare a domeniului de specialitate, excelînd de asemenea în filosofia logicii, în cunoașterea profundă a momentelor și perioadelor clasice. Deschiderea sa, în același timp, spre modern, spre componentele și dimensiunile noi în logică, l-au îndemnat să susțină cu vigoare introducerea cursului de logică simbolică pentru studenții în filosofie. A predat această știință atît de importantă în zilele noastre, a cercetat o serie de probleme majore, interesînd, mai ales, interpretarea unor teme de logică clasică în lumina criteriilor moderne.

O preocupare centrală și permanentă a cercetărilor sale filosofice a constituit-o problematica raporturilor logică-dialectică, logică-gnoseologie și analiza semantică a sistemului categorial, toate arătînd locul ce-i revine logicii în filosofia noastră, precum și problemele ce se deschid investigației, în această lumină. A abordat cu pasiune aceste teme într-o largă cuprindere istorică, de la momentul aporiilor lui Zenon, prin vasta operă a lui Hegel, pînă la analizele lui Marx din „Capitalul" și la implicațiile dialectice din știința contemporană. Cercetările sale de logică formală își asociază și ele, de regulă, perspectiva interogației filosofice, a cărei necesitate și valoare le-a evidențiat și pe care a dorit-o mereu mai riguroasă sub aspect metodologic. Teza sa de doctorat intitulată *Natura conceptului în logica lui Hegel* (1971) ilustrează cum nu se poate mai pregnant această gamă largă a preocupărilor sale teoretice și în același timp ținuta originală și soliditatea demersurilor sale în cîmpul gîndirii filosofice.

În afara activității sale de predare și cercetare filosofică se cuvine menționată și participarea sa cu comunicări la o serie de reuniuni internaționale și naționale, cum au fost: Colocviul internațional de logică (Brașov, 1969), Congresul mondial Hegel (Berlin, 1971), precum și referatele și intervențiile sale la numeroase sesiuni științifice universitare sau academice.

Prin curmarea firului vieții sale la numai 61 de ani, ne dăm bine seama că gîndirea filosofică românească a pierdut pe unul din exponenții ei discreți, activi și temeinici, a cărui natură reflexivă, asociată cu o cultură acumulată și distilată timp de decenii, nu și-a dat decît parțial măsura posibilităților creatoare. Reflexia logico-filosofică românească a pierdut prin Radu Stoichiță pe unul din purtătorii ei autentici și familiari, în firea căruia demersurile ei s-au desfășurat întotdeauna în mod nestingherit și plenar, făcînd impresia că o vocație filosofică și-a găsit în individualitatea omului casa ei cea mai potrivită.

Catedra de Filosofie a Facultății de istorie și filosofie — București
Redacția „Revistei de Filosofie"

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Cărți

— *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, București, Editura științifică, 1972, 183 p. (Logos)

Cursuri universitare

— *Curs de logică simbolică. Partea I: Calculul propozițional*, București, Centrul de multiplicare al Universității, 1975, 96 p.

Studii în volume

— *Considerații despre lupta dintre dialectică și metafizică în istoria logicii*, în: *Studii de materialism dialectic*, București, Editura Academiei R.P.R., 1960, p. 143 — 168.

— (în colab.) *Dialectica în formele valoare și în formele de judecată la Karl Marx*, în vol. *„Capitalul" lui Marx și contemporaneitatea. 100 de ani de la apariția „Capitalului"*, București, Editura politică, 1967, p. 203 — 245.

— *Considerații despre limbajul formalizat*, în: *Probleme de logică*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 139 — 143.

— *Limbajul formalizat — raportul dintre semantic și sintactic*, în : *Probleme de logică*, vol. II, București, Editura Academiei R.S.R., 1970, p. 153 — 179.
— *Demonstrație și teorie. Note asupra raționalismului lui Platon și Aristotel*, în : *Probleme de logică*, vol. VII, București, Editura Academiei R.S.R., 1977, p. 145 — 153.
— *Despre dizertația filosofică a lui Titu Maiorescu „Relația"*, în : Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, Cluj-Napoca, „Dacia", 1981, p. 352 — 378.

★

— (colaborator la) *Mic dicționar filosofic*. Ed. I și a II-a. București, Editura politică, 1969 și 1973.
— Prefață la : *Georg Klaus. Logica modernă. Schiță a logicii formale*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1977.

Studii și articole în periodice

— *La moartea lui Bergson*, în „Curțile dorului", 1, nr. 2 — 4, 1941, p. 95 — 98.
— *Dialectica în „Caiete filosofice" de V. I. Lenin*, în : „Cercetări filozofice", 4, nr. 2, 1957, p. 7 — 22.
— *Considerații despre lupta dintre dialectică și metafizică în istoria logicii*, în : „Cercetări filozofice", 4, nr. 6, 1957, p. 155 — 175.
— *Problema continuității și discontinuității în primele două aporii ale lui Zenon în legătură cu mișcarea*, în : „Analele Universității C. I. Parhon. Seria științe sociale", nr. 8, 1957, p. 65 — 74.
— *Marx și actualii lui critici hegelieni*, în : „Cercetări filozofice", 5, nr. 2, 1958, p. 59 — 68.
— *La apariția primei reviste de logică din țara noastră* : „Acta logica", în : „Cercetări filozofice", 6, nr. 3, 1959, p. 144 — 153.
— (în colab.) *Cu privire la raporturile dintre gnoseologie, logică și psihologie*, în : „Revista învățământului superior", 2, nr. 1, 1960, p. 11 — 25.
— *Considérations sur la déduction dialectique des catégories dans „Le Capital" de K. Marx*, în : „Analele Universității C. I. Parhon. Seria Acta logica", 6, nr. 4, 1961, p. 95 — 101.
— *Problema raportului dintre categoriile de calitate și cantitate în analiza formei valoare simplă*, în : „Cercetări filozofice", 8, nr. 5, 1961, p. 1175 — 1179.
— (în colab.) *Cu privire la unele proprietăți ale operatorilor logici în calculul propozițional*, în : „Cercetări filozofice", 10, nr. 2, 1963, p. 349 — 368.
— *La apariția „Logicii" lui Hegel în românește*, în : „Cercetări filozofice", 10, nr. 6, 1963, p. 1307 — 1325.
— *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*, în : „Analele Universității București. Seria Acta logica", 6, nr. 6, 1963, p. 145 — 162.
— *Interpretarea unui enunț non-numeric de tip gödelean*, în : „Revista de filozofie", 11, nr. 2, 1964, p. 195 — 200.
— (în colab.) *Douăzeci de ani de dezvoltare a logicii în țara noastră*, în : „Revista de filosofie", 11, nr. 4, 1964, p. 521 — 527.
— (în colab.) *Les principes de la pensée dans le calcul des propositions AN, CN*, în : „Analele Universității București. Seria Acta logica", 7 — 8, nr. 7 — 8, 1964—1965, p. 189 — 192.
— *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication*, în : „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et Logique", tome 10, nr. 2, 1966, p. 125 — 137.
— *Ausschliessende Disjunktion und die Einheit der Entgegengesetzten*, în : „Revue roumaine des sciences sociales — Série de Philosophie et Logique", tome 11, nr. 1, 1967, p. 53 — 57.
— (în colab.) *Considerații despre structura logică a formei valoare totală în „Capitalul"*, în „Revista de filozofie", 14, nr. 8, 1967, p. 817 — 824.
— *Fetișismul mărfii și analiza rădăcinilor logic-gnoseologice ale idealismului*, în : „Revista de filozofie", 15, nr. 2, 1968, p. 185 — 187.
— *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertigen zur mehrwertigen Logik*, în : „Analele Universității București, seria Acta logica", 11, nr. 11, 1968, p. 75 — 83.
— *Logica matematică și problema metodei logic-formale de investigație*, în : „Revista de filozofie", 16, nr. 6, 1969, p. 693 — 701.
— (în colab.) *Zur Frage der aristotelischen Begriffsbestimmung ganz falscher Prämissen*, în : „Analele Universității București. Seria Acta logica" (lucrările colocviului „La modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne", Brașov, 1969), 12, nr. 12, 1969, p. 145 — 151.

— (în colab.) *Colocviul „Modalitatea judecății la Aristotel și în logica modernă"* (Brașov, 1969), în : „Revista de filosofie", 17, nr. 1, 1970, p. 115 — 118.
— *Schimb deschis, constructiv de idei. Al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei* (București, 29 aug. — 4 sept. 1971), în : „România literară", 4, nr. 37, 1971, p. 29.
— *Raționalismul în trecut și azi*, în : „Revista de filozofie", 19, nr. 5, 1972, p. 645 — 647.
— *Relația asertoric-modal-deontic*, în : „Revista de filozofie", 21, nr. 3, 1974, p. 305 — 319.
— *Meditații asupra infinitului, indefinitului și lucrului în sine la Kant*, în : „Revista de filozofie", 21, nr. 6, 1974, p. 720 — 725.
— *Reflecții despre sinceritate*, în : „Tribuna", 18, nr. 36, 1974, p. 3.
— *Démonstration et théorie. Remarques concernant le rationalisme chez Platon et Aristote*, în : „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et Logique", tome 19, nr. 1, 1975, p. 17 — 25.
— *Reflecții asupra raportului dintre principiul logic al contradicției și contradicția dialectică*, în : „Revista de filozofie", 22, nr. 4, 1975, p. 464 — 472.
— *Promovarea spiritului novator*, în : „Contemporanul", nr. 11, 1975, p. 1, 2.
— *Temeiul gîndirii materialist-dialectice*, în : „Contemporanul", nr. 39, 1975, p. 1, 2.
— *Le rapport entre la dialectique hégélienne et la dialectique marxiste. Réflexions critiques à propos de l'hégélianisme*, în : „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et Logique", 20, nr. 2, 1976, p. 103 — 110.
— *Reflecții filozofice asupra conchiderii în silogism*, în : „Revista de filozofie", 23, nr. 5, 1976, p. 579 — 581.
— *Autoconstrucția personalității*, în : „Scînteia tineretului", 35, nr. 9261, 3 martie 1979, p. 1, 4.
— *Viziunea filozofică a lui Athanase Joja*, în : „România literară", 12, nr. 22, 1979, p. 8.
— *Existențialismul, natura și semnificația lui actuală*, în : „Transilvania", 8, nr. 10, 1979, p. 6 — 8.

Recenzii

— *Constantin Sudețeanu : Corelația aspectelor vieții sociale (Sibiu*, 1943) (semnat : R. Stoichița), în : „Saeculum", 1, nr. 5, 1943, p. 78 — 79.
— *Valoarea teoretică a experimentului* (recenzie la : Pavel Apostol, *Experiment și cunoaștere*, București, 1957), în : „Cercetări filozofice", 5, nr. 1, 1958, p. 155 — 159.
— *Petre Lucaciu. Începuturi ale logicii românești* (București, 1970), în : „Scînteia", 40, nr. 8571, 9 oct. 1970, p. 4.
— *Omagiu filozofiei* (recenzie la : Platon, *Opere*, vol. I, București, Editura științifică, 1974), în : „Contemporanul", nr. 28, 1974, p. 10.
— *Dimensiunea etică a vieții* recenzie la : Stelian Stoica, *Prelegeri de etică*, vol. 1 (curs universitar), București, Tipografia Universității din București, în : „România literară", 7, nr. 44, 1974, p. 10.

Traduceri

— (în colab.) Ludwig Feuerbach, *Esența creștinismului*, București, Editura științifică, 1961.
— (în colab.) G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*. Partea întîi : *Logica*. București, Editura Academiei R.P.R., 1962.
— (în colab.) G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*. București, Editura Academiei R.S.R., 1968.
— (în colab.) Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Editura politică, 1975.
— Titu Maiorescu, *Relația* (Teză de doctorat), în volumul : Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, Cluj-Napoca, „Dacia", 1981, p. 85 — 136.
— Titu Maiorescu, *Aforisme etice, estetice și critice*, în : *idem, ibidem*, p. 322 — 340.
— Titu Maiorescu, *Despre ideile teleologice fundamentale ale herbartianului C. S. Cornelius*, în : idem, ibidem, p. 341 — 350.

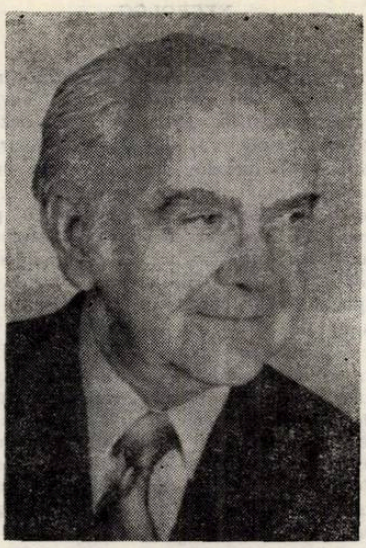
★

— *Logicile polivalente*, în : „Contemporanul", (iunie 1958).
— (în colab.) *„Caietele filozofice" și logica dialectică* (95 de ani de la nașterea lui V.I.Lenin), în : Contemporanul
— *Valoarea în filozofia lui Hegel*, în : „Contemporanul", nr. 40, 1970, p. 9.
— *Congresul mondial Hegel*, în „Contemporanul", nr. 40, 1970.

— *Două eseuri despre mediocritate*, în : „Universitas", nr. 10, 1970.
— *Dubla condiționare* (Dezbaterea : *Valoarea și accesibilitatea în artă*) în : „Contemporanul", nr. 2, 1972, p. 6.

Notă — E lucru sigur că lista bibliografică înfățișată aici nu e completă. Astfel, bănuim că recenzia la volumul *Despre gîndirea magică* al lui Lucian Blaga, aflată în manuscris, va fi apărut prin anii 1941—1942 (poate în revista „Curțile dorului"). De asemenea, am lăsat deoparte numeroase manifestări publicistice (articole mai mărunte, plachete, participări la mese rotunde sau dezbateri și interviuri) din : „Contemporanul", „Romanian Review", „Viața studențească", „Echinox", „Arta plastică", „Scînteia tineretului", „Informația Bucureștiului"ș.a.

Totodată, de la regretatul filosof și profesor Radu Stoichiță au rămas mai multe lucrări în manuscris, unele încheiate, altele aflate în diferite stadii de elaborare. De pildă, este definitivat, dactilografiat și legat un studiu de filosofia culturii intitulat *Despre decadentism* (95 p. dactilo). Acesta a fost elaborat între 1945—1949 în intenția de a constitui lucrarea de doctorat în filosofie. Neprielnicia vremii a făcut ca Universitatea din Cluj să nu o poată accepta, așa încît abia în ultimii ani R. Stoichiță și-a exprimat dorința de a o publica așa cum este, ca principală realizare a cugetării sale de tinerețe. Din aceeași perioadă datează și scrierea *Despre burghezie* cuprinsă într-un caiet de 65 p. dactilo (mici). Alte numeroase studii și eseuri, scrise de-a lungul anilor, atestă bogăția evantaiului de preocupări filosofice ale celui ce a fost în aceeași măsură un moralist, un filosof al omului și al culturii și un logician cu largi deschideri spre filosofia științei, spre gnoseologie, ontologie etc. Aceste lucrări sînt însă puse în umbră, se pare, de un amplu studiu privind anumite aspecte, temeiuri sau implicații, logico-gnoseologice și ontologice, ale teoriei einsteiniene a relativității. Din păcate, boala necruțătoare a întrerupt definitivarea acestui studiu, curmînd o activitate rodnică și temeinică, pusă cu modestie și generozitate în slujba culturii filosofice românești. (*Cristian Petru*).



PETRE BOTEZATU

Profesorul emerit Petre Botezatu, prin dispariția căruia — la 1 decembrie 1981 — învățământul filozofic românesc pierde pe unul dintre cei mai distinși dascăli și cărturari, s-a născut în 1911, în orașul Dorohoi, județul Botoșani. Studiile și le-a făcut la Iași, oraș al științei și culturii, unde-și va desfășura cea mai mare parte a prodigioasei sale activități de cercetător și mentor al multor generații de studenți și doctoranzi. A absolvit Liceul Național (1922—1929), secția științifică, ca șef de promoție, după care a urmat cursurile Universității din Iași, beneficiind de o pleiadă de străluciți profesori : P. Andrei, M. Ralea, D. Bădărău, St. Bârsănescu, V. Pavelcu, Tr. Ionașcu, Gh. Zane, V. V. Pella ș.a. O deosebită înrîurire asupra formării sale au avut-o Al. Claudian — viitor prieten și îndrumător apropiat, căruia regretatul profesor îi datorează inițierea în problemele socialismului și ale materialismului istoric—,respectiv Ion Petrovici, „prin metoda de sistematizare și de expunere a ideilor, de reliefare a ceea ce este esențial".

Licențiat în Drept (1934) și în Filosofie (1935) cu mențiunea „Foarte Bine", Petre Botezatu își susține examenul de capacitate în amîndouă specialitățile și funcționează timp de 10 ani ca profesor de liceu. În această perioadă își pregătește teza despre *Cauzalitatea fizică și panquantismul*, grație căreia va fi abilitat doctor în Filosofie și Litere cu „magna cum laude" (1945). Cariera universitară și-o începe, în același an, la catedra de psiho-pedagogie a Universității din Iași, în calitate de șef de lucrări (1945—1951) și conferențiar (1951). Această activitate în domeniul psihologiei teoretice și aplicate, de care se leagă prima etapă universitară, îi va folosi gînditorului român „ca un fel de școală a vieții", facilitîndu-i un „contact mai strîns și mai direct cu realitatea socială".

Odată cu reînființarea secției ieșene de filosofie, Petre Botezatu revine la Universitate, cu titlu de conferențiar la Catedra de filozofie (1957—1967) și apoi profesor titular de logică, onorînd disciplina — pe care o va socoti „preocupare permanentă"— prin cursuri realizate în spiritul sintezei între exigențele logicii filozofice și cerințele logicii matematice. În activitatea didactică și de formare a unei adevărate școli în știința care l-a consacrat, P. Botezatu a urmat direcția „logicii naturale", pe care a inițiat-o în mișcarea noastră filozofică în consonanță cu înnoiri esențiale pe plan mondial. Cursurile sale de logică generală și de metalogică, încorporînd rezultatele unor investigații personale, în special în teoria raționamentului și a deducției, au putut oferi, astfel, modele rodnice de cercetare științifică.

Opera de o viață, pe care o lasă în urma sa filozoful dispărut, se distinge prin abordarea a numeroase teme. Cercetările privind valoarea determinismului în fizica modernă, de care s-a ocupat în anii de după absolvire, își află împlinire în disertația susținută, sub conducerea profesorului Dan Bădărău, în 1945. În spirit raționalist și dialectic, tînărul gînditor demonstra că mecanica cuantică nu exclude determinismul, ci doar descrierea cantitativă a relațiilor cauzale, manifeste în universul microfenomenelor în plan calitativ. Determinismul subzistă într-o formă nouă, iar controversele din jurul său, declanșate de formularea relațiilor lui Heisenberg, se explică în mare măsură prin conflictul dintre materialism și idealism.

Sistemul de logică naturală este prezentat, în succesiunea unor studii și comunicări pregătitoare, în volumul *Schiță a unei logici naturale — logică operatorie* (1969), care s-a bucurat de o bună apreciere din partea specialiștilor. Prin concepția dezvoltată de autorul român, se deschide în logica actuală o nouă perspectivă, acceptînd modelarea matematică fără prejudicii în planul inteligibilității. Investigațiile metalogice îi prilejuiesc profesorului dispărut contribuții importante în mai multe direcții: construcția conceptului de „antinomie metodologică", cu aplicații în evaluarea metodei deductive; alcătuirea sistemului periodic al formelor științifice ale logicii, pe domenii de origine și niveluri de construcție teoretică (rezultatele fiind comunicate la al V-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofia științei, din 1971, și publicate ulterior în *Semiotică și negație*, 1973); concilierea descrierii matematice a proceselor logice cu descrierea lor conceptuală, prin metoda dublei reprezentări (*Valoarea deducției*, 1971) argumentarea construcției semiotice a logicii și teoriilor științifice ca metodă ce răspunde exigenței dialectice de a cerceta multilateral un corpus de idei. Ilustrații ale instrumentului explicativ recomandat aflăm în sistematizarea modelelor silogisticii moderne, în prezentarea eroteticii, în interpretarea speciilor de cauzalitate admise de Kant și în multe alte topici. O linie constantă în preocupările filozofului a constituit-o logica inductivă și probabilistă, sub ale cărei auspicii reținem descoperirea unei noi forme de inducție completă — inducția diferențială, cu întrebuințare curentă în limbajul cotidian și științific (cf. „Rev. roum. sci. sociales — Philosophie et Logique" nr. 2, 1976) — ; construcția functorului de implicație probabilă (comunicare la colocviul de logică modală de la Brașov, 1969) și fundamentarea unui sistem de silogistică asertorico-problematică (în vol. *Probleme de logică*, vol. VI).

Ca filozof al culturii, l-a interesat *preludiul ideii de libertate morală*, cartea cu același nume inaugurînd, în 1976, seria „Humanitas" a Editurii Junimea din Iași. L-a preocupat, de asemenea, valorizarea concepției lui Kant despre libertate (comunicare la Congresul Kant, din Mainz, 1981) și interpretarea revoluției științifico-tehnice (prin colaborări la „Analele Universității din Iași"). Aceluiași domeniu îi aparțin cărțile publicate în 1978 (*Interogații — convorbiri asupra spiritului contemporan*) și 1979 (*Note de trecător — reflecții în marginea Vieții*).

Pentru a completa tabloul „domeniilor de preferință", se cere să menționăm pasiunea gînditorului român pentru estetică, în special muzicologia. A fost membru fondator al Uniunii Compozitorilor, din 1949, iar această calitate și-a onorat-o prin numeroase lecții, conferințe, prezentări de concerte, cronici muzicale și eseuri.

Ca recunoaștere a rezultatelor remarcabile în planul didactic, științific și obștesc, lui Petre Botezatu i s-a acordat gradația de merit (1970), titlul de profesor universitar emerit (1973) și medalia „25 de ani de la proclamarea Republicii" (1972). A fost membru corespondent al Academiei de științe sociale și politice (din 1970) și laureat al Premiului „V. Conta" al Academiei R.S.R. pe anul 1969. Activitatea de eseist și colaborator prestigios al publicațiilor de cultură i-a fost răsplătită prin Diploma de onoare decernată profesorului septuagenar de revista „Cronica", la împlinirea a 15 ani de apariție.

Modest și extrem de corect în îndeplinirea numeroaselor îndatoriri, sobru și riguros în comunicare, generos cu cei din jur, profesorul Petre Botezatu rămîne în memoria tuturor celor care l-au cunoscut un model de conduită demnă și nobilă dăruire.

Catedra de filosofie a Universității „Al.I.Cuza" Iași
Redacția „Revistei de filosofie"

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Cărți

— *Schiță a unei logici naturale — logică operatorie*, București, Edit. științifică, 1969, 310 p.
— *Valoarea deducției*, București, Edit. științifică, „Logos", 1971, 201 p.
— *Semiotică și negație — orientare critică în logica modernă*, Iași, Edit. Junimea, 1973, 310 p.
— *Silogistica — teoria clasică și interpretările moderne* (în colaborare cu Ion Didilescu), 476 p. (din care, *Silogistica modernă*, elaborată de regretatul autor, însumează 267 p.), Edit. did. și ped., 1976.
— *Preludiul ideii de libertate morală*, Iași, Edit. Junimea, 1976, 150 p.
— *Interogații — convorbiri asupra spiritului contemporan*, Iași, Edit. Junimea, „Humanitas", 1978, 214 p.

— *Note de trecător — reflecții în marginea Vieții*, Iași, Edit. Junimea, 1979, 234 p.
— *Interpretări logico-filosofice*, în curs de apariție la Edit. Junimea, Iași.
— *Tratat de logică*, I, în curs de apariție la Edit. științifică și enciclopedică.

Contribuții la volume elaborate în colectiv

— *Le syllogisme aristotélique et son actualité* (13 p.), în *Recherches sur l'Organon*, Edit. Acad., 1971.
— *Silogistica nouă* (54 p.), în vol. *Direcții în logica contemporană*, Edit. științifică, (Logos), 1974.
— *Silogistica asertorico-problematică* (19 p.) în *Probleme de logică*, VI, Edit. Acad., 1975.
— *Formalisme și structuralitate* (12 p.), în vol. *Epistemologia și analiza logică a limbajului științei* („Materialismul dialectic și științele moderne", XVI), Edit. politică, 1975.
— *Dimensiunile adevărului* (45 p.), în vol. *Adevăruri despre adevăr*, Iași, Edit. Junimea, („Humanitas"), 1981.
— *Idealismul transcendental și cauzalitatea* (15 p.), în vol. *Immanuel Kant : 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure"*, Edit. Acad., 1982.

Comunicări la congrese și colocvii internaționale

— *La logique et les objets*, în *Chroniques du XII-e Congrès International de Philosophie*, Venezia, Padova, 1958, vol. V, pp. 77 — 83.
— *La double négation*, în *Akten des XIV Internationale Kongresses für Philosophie*, 1968, Verlag Herder, Wien, 1969, vol. III, pp. 28 — 32.
— *L'implication probable et l'implication certaine*, în *Colloque „La modalité du jugement chez Aristote et dans la logique moderne"*, Compte rendu des travaux, Brașov, 26 — 31 Août 1969, pp. 121 — 123.
— *Les niveaux de construction de la logique*, în *Abstracts — IV-th International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Bucharest, 1971, pp. 101 — 102.
— *Zur Aktualität von Kants Auffassung der Willensfreiheit*, în *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 1981, Teil I. 2 : Sectionen VIII — XIV, Bouvier Verlag, Bonn, pp. 1149 — 1151.

Colaborări la revistele de specialitate

— *Cauzalitate și substanță*, în „Ethos", III 1 — 2, Iași, 1946, pp. 3 — 14.
— *Actul interpersonal (Încercare de interpsihologie)*, în „Analele româno-sovietice — Pedagogie-Psihologie", II, 1958, pp. 59 — 74.
— *Teoria raționamentului întemeiată pe structura obiectelor*, în „Analele științifice ale Universității din Iași", secția III, tomul V, 1959, pp. 183 — 198.
— *Dezvoltarea logicii formale în raport cu logica clasică și cu logica matematică*, în *rev. cit.*, secția III, tomul VI, 1960, pp. 131 — 137.
— *Disoluția noțiunii de adevăr în sistemele logice neopozitiviste*, în *rev. cit.*, supliment la tomul VI, 1960, fasc. 2, pp. 229 — 236.
— *Silogismul aristotelic și actualitatea sa*, în *rev. cit.*, tomul XII, 1966, pp. 9 — 22.
— *Sistemul relațiilor interpropoziționale*, în *rev. cit.*, tomul XX, 1974, pp. 53 — 62.
— *Revoluția științifico-tehnică în metodele de gîndire*, în *rev. cit.*, tomul XXIV, 1978, pp. 1 — 4.
— *Homo logicus*, în *rev. cit.*, tomul XXV, 1979, pp. 57 — 62.
— *Structurile intelectuale*, în *rev. cit.*, tomul XXVI, 1980, pp. 65 — 68.
— *Les raisonnements transitifs*, în „Analele Universității București — Acta logica", 1, 1960, pp. 59 — 81.
— *La logique extensionaliste et la double négation*, în *rev. cit.*, 10, anul X, 1967, pp. 179 — 182.
— *Dubla negație*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1969, pp. 115 — 119.
— *Negația în logica formală modernă*, I — II, în *rev. cit.*, nr. 1, 1973, pp. 67 — 81, nr. 2, 1973.
— *Logica principiilor. Încercare de revalorizare a principiilor logice în contextul logicii moderne*, în *rev. cit.*, nr. 5, 1979, pp. 591 — 600.
— *Eroletica, logica întrebărilor — principii și aplicații*, în *rev. cit.*, nr. 4, 1980, pp. 429 — 438.
— *Valorizarea concepției lui Kant despre libertatea voinței*, în *rev. cit.*, nr. 4, 1981, pp. 450 — 452.
— *Nivelele de construcție a logicii*, în *Filosofia științei*, „Forum — științe sociale", anul III, nr. 1, 1971, pp. 71 — 74.
— *Logiques à implication probable et logiques à implication certaine*, în „Revue Roumaine des Sciences sociales — série de Philosphie et Logique", tome XIV, nr. 3, 1970, pp. 213 — 223.
— *Some remarks about the M-Logics*, în *rev. cit.*, tome XIX, nr. 3, 1975, pp. 215 — 216.
— *Diversité des sens et des formes de l'induction*, în *rev. cit.*, tome XX, nr. 2, 1976, pp. 111—117.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filozofiei științei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filosofiei românești**, vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, 1980, 778 p., 43 lei.

* * * **Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure".** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

* * * MARIN ȚURLEA, **Filosofia și fundamentele matematicii**, 1982, 264 p., 11,50 lei.

SIMION GHIȚĂ, **Orizonturi filosofice în evoluția științei moderne**, 1981, 331 p., 14,50 lei.

* * * **Dialectics, system, science.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1981, 324 p., 16 lei.

EDITURA POLITICĂ

G. LUKÁCS, **Ontologia existenței sociale**, vol. I, 1982, 432 p., 18 lei.

MIHAI MILCA, **Propaganda politică**, 1982, 215 p., 10 lei.

ALBERT SZENT-GYÖRGYI, **Pledoarie pentru viață**, 1982, 252 p., 11 lei.

* * * **Epistemologia științelor sociale.** Coordonatori: Angela Botez, V. Tonoiu, Cătălin Zamfir, 1981, 335 p., 17 lei.

ION MORARU, **Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică**, 1981, 118 p., 4 lei.

* * * **Rasismul în fața științei.** Culegere de studii. Sub egida U.N.E.S.C.O., 1982, 413 p., 19 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie**, 1982, 254 p., 12 lei.

LUDWIG GRÜNBERG, **Opțiuni filosofice contemporane**, 1981, 384 p., 14 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel**, 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică**, 1981, 275 p., 9 lei.

HENRI WALD, **Puterea vorbirii**, 1981, 120 p., 2,60 lei.

OCTAV ONICESCU, **Pe drumurile vieții**, 1981, 534 p., 21,50 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării**. Studiu introductiv și note de M. Flonta Trad. de M. Flonta, A. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIȚKI, **Noțiunea de morală**. Trad. de Liubomira Miroș și Nina Nicolaeva. Prefață de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultății de judecare**. Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note și com., bibl. selectivă, indici de autori și de concepte, Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei**. Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planșe, 35 lei.

* * * **Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală.** Antologie, selecție, traducere și note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

C. NOICA, **Devenirea întru ființă**. Vol. I. Încercare asupra filosofiei tradiționale ; Vol. II. Tratat de ontologie, 1981, 392 p., 18 lei.

MIHAI EMINESCU, **Fragmentarium**. Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indici de Magdalena D. Vatamaniuc, 1981, 813 p., 44 lei.

VASILE PÂRVAN, **Scrieri**. Text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, 1981, 690 p. 47 lei.

SILVIU SANIE, **Cultele orientale în Dacia romană, I. Cultele siriene și palmiriene**, 1981, 312 p., 17 lei.

MIRCEA ELIADE, **Istoria credințelor și ideilor religioase**. I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis. Trad. de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.

GEORGES ORY, **Originile creștinismului. Eseuri critice**. Trad., cuvînt înainte și indice de Octavian Chețan, 1981, 455 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

FRIEDRICH SCHILLER, **Scrieri estetice**. Trad. și note de Gh. Ciorogaru, 1981, 452 p., 19 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **La moartea lui Zarathustra**, 1981, 270 p., 8 lei.

ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică**. Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.

PAUL HAZARD, **Gîndirea europeană în sec. al XVIII-lea**. Trad. de Virgil Grecu, 1981, 460 p., 15 lei.

EUGENIO GARIN. **Umanismul italian**. Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.

PETRU CREȚIA, **Epos și logos**. 25 de studii și interpretări, 1981, 262 p., 10 lei.

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă**. Trad. și note : Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile**, 1982, 320 p., 12 lei.

* * * **Estetică, filosofie, artă**, 1981, 264 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

GABRIEL LIICEANU, **Încercare în politropia omului și a culturii**, 1981, 287 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

DUMITRU MATEI, **Originile artei**, 1981, 309 p., 13 lei.

DAN CRUCERU, **Funcția socială a artei**, 1981, 206 p., 8,75 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană și lume**, 1981, 240 p., 6,50 lei.

EMIL MOROIANU, VASILE MACOVICIUC, **Pledoarie pentru etica marxistă**, 1981, 286 p., 6 lei.

PETRE PÂNZARU, **Condiția umană din perspectiva vieții cotidiene**, 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA DACIA

BAZIL GRUIA, **Blaga inedit**. Efigii documentare, vol. I și II, 1981, 196 p. + 215 p., 20 lei.

TUDOR CĂTINEANU, **Structura unei sinteze filosofice**, vol. I. Perspectiva intrinsecă, 1981, 448 p., 17,50 lei.

TITU MAIORESCU, **Scrieri din tinerețe (1858—1862)**. Ediție îngrijită, prefață și note de Simion Ghiță, 1981, 443 p., 11 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală**, 1981, 229 p., 8,25 lei.

TUDOR GHIDEANU, **Conștiința filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin**, 1981, 253 p., 8,75 lei.

IOAN HUMĂ, **Conștiință și moralitate**, 1981, 154 p., 4,75 lei.

EDITURA SPORT-TURISM

CONSTANTIN DANIEL, **Civilizația asiro-babiloniană**, 1981, 404 p., 18 lei.

DIODOR din Sicilia, **Biblioteca istorică**. Trad. de Radu Hîncu și Vladimir Iliescu, 1981, 481 p., 27 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"

REV. FILOS., XXIX, 4, P. 327 – 428, BUCUREŞTI, 1982

I. P. Informaţia c. 2376

43.503

Lei 30

REVISTA DE FILOSOFIE TOMUL XXIX, 1982

i 8060

REVISTA DE FILOSOFIE TOMUL XXIX, 1982

Revista de filosofie

DIN SUMAR

VASILE RUS, Contribuţii de excepţională importanţă la dezvoltarea teoriei şi practicii revoluţionare de edificare a noii orînduiri

OAMENII DE ŞTIINŢĂ ŞI PACEA

C. I. GULIAN, Pacea şi problema civilizaţiei
EMIL MĂGUREANU, Influenţa nefastă a cursei înarmărilor asupra stării de sănătate a popoarelor

PROBLEME FILOSOFICE ALE ARTEI ŞI CULTURII

AL. TĂNASE, Semnificaţia şi eficienţa socială a culturii
DUMITRU MATEI, Observaţii asupra conştiinţei estetice (concept, structură, funcţii)
NINA NICOLAEVA, Tendinţe sinergice în cultura modernă
TRAIAN DINOREL-STĂNCIULESCU, Creaţia umană între existenţă şi conştiinţă

*

LUDWIG GRÜNBERG, Permanenţe montaignene
ALEXANDRU BOBOC, În jurul semnificaţiei unei reconstrucţii în filosofia contemporană: „Ontologia critică" a lui Nicolai Hartmann
*** La începuturile învăţămîntului filosofic în limba română (Fragment din Eufrosin Poteca)

septembrie—octombrie
1982

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară revistele se pot procura prin poștă.
Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export—Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie" pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export—Import Presse, P. O. Box 136—137, telex 11226 — rue 13 Décembre no 3, Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

I 8060

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

-- DEC. 2014

2022

APELUL POPORULUI ROMÂN

ADRESAT SESIUNII SPECIALE A ORGANIZAȚIEI NAȚIUNILOR UNITE CONSACRATĂ DEZARMĂRII

Pentru dezarmare, pentru o Europă fără arme nucleare, pentru o lume a păcii!

Îngrijorați de intensificarea cursei înarmărilor, care creează o mare primejdie pentru pacea și însăși existența popoarelor, în fața pericolului crescînd la adresa păcii și securității, noi, cetățenii Republicii Socialiste România, întreaga noastră națiune adresează — în aceste împrejurări internaționale deosebit de grave — Apelul lor solemn către sesiunea specială a Organizației Națiunilor Unite consacrată dezarmării de a adopta măsuri concrete care să determine trecerea la dezarmare, în primul rînd la dezarmarea nucleară, la reducerea cheltuielilor militare, pentru ca uriașele resurse materiale și umane, eliberate prin oprirea și diminuarea cursei înarmărilor, să fie puse în slujba progresului și bunăstării, lichidării subdezvoltării economice.

Ca și celelalte popoare europene, poporul român cere în mod ferm oprirea amplasării și dezvoltării de noi rachete nucleare cu rază medie, retragerea și distrugerea rachetelor existente, eliminarea totală a armamentului nuclear de pe continent.

Astăzi, în fața întregii omeniri se pune problema de a alege între calea războiului sau cea a păcii. Nimic nu poate justifica politica de înarmare și de război.

Organizația Națiunilor Unite, conducătorii tuturor statelor și guvernelor — ai căror reprezentanți sînt reuniți în cadrul acestei sesiuni speciale — poartă o înaltă răspundere în fața popoarelor, a viitorului civilizației umane, pentru eliberarea lumii de povara înarmărilor, de spectrul înspăimîntător al unui război

34140

nuclear, pentru a opri cursa spre dezastru, pentru salvgardarea și consolidarea păcii.

În numele existenței oamenilor, al viitorului umanității, ne adresăm Organizației Națiunilor Unite, tuturor statelor și popoarelor cu chemarea de a trece peste orice considerente și obstacole și de a hotărî oprirea cursei înarmărilor, trecerea la înfăptuirea dezarmării, și în primul rînd, a dezarmării nucleare!

Pînă nu au căzut primele bombe nucleare, să trecem la dezarmare! Cînd vor începe să cadă bombe, va fi prea tîrziu!

Poporul român, alături de toate popoarele lumii, cere să se acționeze cît mai grabnic acum, pînă cînd nu este prea tîrziu, pentru a se asigura dreptul fundamental al oamenilor — dreptul la pace, la viață, la libertate!

Cerem cu toată hotărîrea ca glasul popoarelor să fie auzit, ca voința lor de a trăi în pace să fie respectată!

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXIX Nr. 5 1982

SUMAR

• VASILE RUS, Contribuţii de excepţională importanţă la dezvoltarea teoriei şi practicii revoluţionare de edificare a noii orînduiri 437

OAMENII DE ŞTIINŢĂ ŞI PACEA

• C. I. GULIAN, Pacea şi problema civilizaţiei 443
• EMIL MĂGUREANU, Influenţa nefastă a cursei înarmărilor asupra stării de sănătate a popoarelor 445

PROBLEME FILOSOFICE ALE ARTEI ŞI CULTURII

• AL. TĂNASE, Semnificaţia şi eficienţa socială a culturii 449
• DUMITRU MATEI, Observaţii asupra conştiinţei estetice (concept, structură, funcţii) 453
• HORST REDEKER (R.D.G.), Cu privire la metodologia studierii conştiinţei estetice 460
• TOMA ROMAN, Mutaţii axiologice în arta contemporană 464
• GH. CEAUŞU Logica vieţii şi logica artei 471
• NINA NICOLAEVA, Tendinţe sinergice în cultura modernă 476
• TRAIAN DINOREL-STĂNCIULESCU, Creaţia umană între existenţă şi conştiinţă 481

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

• LUDWIG GRÜNBERG, Permanenţe montaignene 486
• ALEXANDRU BOBOC, În jurul semnificaţiei unei reconstrucţii în filosofia contemporană: „Ontologia critică" a lui Nicolai Hartmann 494

PAGINI INEDITE

* * * La începuturile învăţămîntului filosofic în limba română (Fragment din Eufrosin Poteca) 498

OPINII DESPRE CĂRŢI

• CĂLIN CANDIESCU, Paradigma ontologiei eline 503
• GH. VLĂDUŢESCU, Constantin Noica şi filosofia tradiţională 508

Rev. filos., XXIX, 5, p. 429–524, Bucureşti, 1982.

• VASILE TONOIU, Însemnări la un tratat 510
• PETRU IOAN, Logică și onto-logie 513

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

• Sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie *(E. F.)*; Calitatea vieții prin cultură — Sesiune științifică *(I. G.)*; Simpozion: „Civilizație, Umanism, Pace, Dezarmare, Securitate internațională" *(E. F.)*; Autoconducerea muncitorească în dezbatere *(Liviu Coptil)*; Varietatea calitativă a abordărilor spațio-temporalității *(Călina Mare)*; Scurte note și informări. 518

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIX № 5 1982 Г.

СОДЕРЖАНИЕ

• ВАСИЛЕ РУС, Оригинальный вклад в развитие революционной теории и практики построения нового строя 437

УЧЕНЫЕ И ПРОБЛЕМЫ МИРА

• К. И. ГУЛИАН, Мир и проблема цивилизации 443
• ЭМИЛЬ МЭГУРЯНУ, Пагубное влияние гонки вооружений на состояние здоровья народов 445

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСКУССТВА И КУЛЬТУРЫ

• АЛ. ТЭНАСЕ, Социальная значимость и действенность культуры 449
• ДУМИТРУ МАТЕЙ, Замечания по поводу эстетического сознания (понятие, структура, функции) 453
• ХОРСТ ПЕДЕКЕР (ГДР), К вопросу о методологии изучения эстетического сознания 460
• ТОМА РОМАН, Аксиологические сдвиги в современном искусстве 464
• Г. ЧАУШУ, Логика жизни и логика искусства 471
• НИНА НИКОЛАЕВА, Явление конвергентности в современной культуре . 476
• ТРАЯН ДИНОРЕЛ-СТЭНЧУЛЕСКУ, Творческая деятельность человека в плане бытия и сознания 481

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

• ЛЮДВИГ ГРЮНБЕРГ, Живучесть идей Монтеня 486
• АЛЕКСАНДРУ БОБОК, О значении «Критической онтологии» Николая Гартмана в современной философии 494

НЕИЗДАННОЕ

* * * Начальный период преподавания философии на румынском языке (Отрывок из работы Еуфросина Потеки) 498

Rev. filos., XXXI, 5, 429–524 , Bucureşti, 1982.

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- КЭЛИН КАНДИЕСКУ, Парадигма древнегреческой онтологии 503
- Г. ВЛЭДУЦЕСКУ, Константин Нойка и традициональная философия . . . 508
- ВАСИЛЕ ТОНОЙЮ, Замечания к трактату 510
- ПЕТРУ ИОАН, Логика и онто-логия 513

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Ежегодная научная сессия Института философии *(Е.Ф.)*; Качество жизни за счет культуры—Научная сессия *(И.Г.)*; Симпозиум «Цивилизация, гуманизм, мир, разоружение, международная безопасность» *(Е.Ф.;)* Рабочее самоуправление в обсуждении *(Ливиу Коптил)*; Качественное разнообразие в подходе к проблеме пространство-время *(Кэлина Маре)*; Краткие заметки и сообщения. 518

REVISTA DE FILOSOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome XXIX Nº 5 1982

SOMMAIRE

• VASILE RUS, Contributions d'exceptionnelle importance dans le développement de la théorie et de la pratique révolutionnaire d'édification de la nouvelle société 437

LES HOMMES DE SCIENCE ET LA PAIX

• C. I. GULIAN, La civilisation contemporaine et la paix 443
• EMIL MĂGUREANU, L'influence néfaste de la course des armements sur l'état de santé des peuples 445

PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES DE L'ART ET DE LA CULTURE

• AL. TĂNASE, La signification et l'efficience sociale de la culture 449
• DUMITRU MATEI, Observations sur la conscience esthétique (concept, structure, fonction) 453
• HORST REDEKER (R.D.A.), Sur la méthodologie de l'étude de la conscience esthétique 460
• TOMA ROMAN, Mutations axiologiques dans l'art contemporain 464
• GH. CEAUȘU, La logique de la vie et la logique de l'art 471
• NINA NICOLAEVA, Tendances sinergiques dans la culture moderne 476
• TRAIAN DINOREL - STĂNCIULESCU, La création humaine entre l'existence et la conscience 481

NOTES PHILOSOPHIQUES

• LUDWIG GRÜNBERG, Permanence de Montaigne 486
• ALEXANDRU BOBOC, Autour de la signification d'une reconstruction dans la philosophie contemporaine: l',,Ontologie critique'' de Nicolai Hartmann 494

PAGES INÉDITES

* * * Au début de l'enseignement philosophique en langue roumaine (Fragment d'Eufrosin Poteca) 498

OPINIONS SUR LES LIVRES

• CĂLIN CANDIESCU, Le paradigme de l'ontologie hellène 503
• GH. VLĂDUȚESCU, Constantin Noica et la philosophie traditionnelle 508

Rev. philos., **XXIX**, *5*, p. 429—524, București, 1982.

- VASILE TONOIU, Notes au sujet d'un traité 510
- PETRU IOAN, Logique et onto-logie 513

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La Session scientifique annuelle de l'Institut de philosophie *(E. F.);* La qualité de la vie par la culture: session scientifique *(I. G.);* Symposion: „Civilisation, Humanisme, Paix, Désarmement, Sécurité internationnale" *(E. F.);* L'autoconduite des travailleurs en debat *(Liviu Coptil);* Variété qualitative de l'abordement de l'espace et de la temporalité *(Călina Mare);* Courtes notes et informations. 518

CONTRIBUȚII DE EXCEPȚIONALĂ IMPORTANȚĂ LA DEZVOLTAREA TEORIEI ȘI PRACTICII REVOLUȚIONARE, DE EDIFICARE A NOII ORÎNDUIRI

DE

VASILE RUS

Strălucitele expuneri ale tovarășului Nicolae Ceaușescu rostite la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 1—2 iunie a.c. și la cel de-al II-lea Congres al educației politice și culturii socialiste sînt documente programatice de o inestimabilă valoare teoretică și practică, modele de abordare dialectică exemplară a societății socialiste românești și a tumultoasei noastre epoci. Spiritul militant, revoluționar, cutezanța principială, realistă, claritatea și obiectivitatea cu care sînt tratate problemele dezvoltării pe mai departe a bazei tehnico-materiale a societății socialiste multilateral dezvoltate, perfecționării relațiilor de producție și sociale, cît și ale desfășurării cu succes a complexului proces de formare a conștiinței socialiste a maselor, a omului nou, își au izvorul în gîndirea pătrunzătoare, în personalitatea prodigioasă a secretarului general al partidului nostru, care aduce o contribuție de excepțională importanță la înnoirea teoriei și practicii revoluționare din patria noastră, la îmbogățirea cu noi idei, teze și concepte a materialismului dialectic și istoric, a socialismului științific, a patrimoniului cunoașterii și creației istorice a epocii noastre. Prin amploarea și profunzimea lor aceste documente dobîndesc valoarea unui mobilizator și autentic program de acțiune pentru întregul nostru partid și popor.

În înfățișarea tabloului de ansamblu al dezvoltării patriei noastre, tovarășul Nicolae Ceaușescu pornește de la *examinarea rolului dezvoltării impetuoase a forțelor de producție*, formulînd concluzii și teze de o deosebită valoare teoretică și practică. În anii construcției socialiste, România a depășit starea de înapoiere economico-socială, a parcurs treptele stadiului de țară în curs de dezvoltare, aflîndu-se în prezent în faza tranzitorie spre nivelul mediu. Această mare înfăptuire evidențiază uriașa forță a revoluției și construcției socialiste, justețea liniei politice generale a partidului, care, într-un moment istoric crucial pentru destinele țării, a făcut o opțiune strategică fundamentală — alocarea din venitul național a unei cote importante pentru dezvoltarea puternică a forțelor de producție. Apreciind ca deplin corespunzătoare politica de acumulare promovată de partid, îndeosebi în decursul ultimelor trei cincinale, tovarășul Nicolae Ceaușescu a precizat că, „trecerea României la un nou stadiu de dezvoltare, în grupa țărilor mediu dezvoltate, nu va schimba și nu trebuie să schimbe orientarea de bază a economiei românești. Este necesar să avem permanent în vedere că înfăptuirea obiectivelor Programului partidului,

Rev. filos., XXIX, 5, p. 437—448, București, 1982

a hotărîrilor Congresului al XII-lea impune alocarea în continuare a circa 30% din venitul național în scopul dezvoltării forțelor de producție. Societatea noastră socialistă, ca orice societate dealtfel, trebuie să asigure permanent mijloacele pentru reproducția lărgită, o acumulare înaltă — baza dezvoltării forțelor de producție, a nivelului de civilizație generală a țării" [1].

Desigur, *factorul hotărîtor, determinant al dezvoltării și perfecționării forțelor de producție, al sporirii avuției fiecărei națiuni, al progresului societății a fost și rămîne munca, efortul propriu, activitatea socială.* Documentele partidului nostru subliniază necesitatea ca fiecare om al muncii să înțeleagă faptul esențial că fiecare în domeniul său de activitate trebuie să-și aducă din plin contribuția la dezvoltarea societății noastre, că nimeni nu poate trăi fără a participa cu întreaga sa capacitate la activitatea social-economică, culturală și politică, munca liberă fiind principala sursă de progres.

În acest context se implică și ideile de un mare interes teoretic și practic formulate de tovarășul Nicolae Ceaușescu cu privire la *perfecționarea relațiilor de producție socialiste în ansamblu, a relațiilor de proprietate în particular.* Secretarul general al partidului a arătat că este greșit să se identifice proprietatea socială, a întregului popor, cu proprietatea de stat, tot astfel cum este greșit a se atribui statului socialist rolul de proprietar, în sensul juridic al cuvîntului, în locul rolului său autentic de instrument al clasei muncitoare, al oamenilor muncii în desfășurarea organizată a procesului de dezvoltare economico-socială a țării. „Statul, ca reprezentant al întregului popor, trebuie să exercite controlul și să vegheze ca proprietatea întregului popor să fie mai bine gospodărită, să nu fie risipită și să se dezvolte continuu, să asigure ca în toate unitățile să se înfăptuiască neabătut, în condiții cît mai bune, autoconducerea, autogestiunea, creșterea continuă a eficienței economice" [2].

Subliniind marea importanță a dezvoltării proprietății sociale a întregului popor, tovarășul Nicolae Ceaușescu a combătut totodată mentalitatea după care proprietatea socială cooperatistă ar fi o formă inferioară de proprietate socialistă. În viziunea partidului nostru proprietatea socială cooperatistă asupra mijloacelor de producție corespunde pe deplin principiilor socialiste și ea trebuie dezvoltată, atît în agricultură, cît și în cooperația meșteșugărească.

În concepția partidului nostru, *socialismul, prin însăși natura sa, nu poate fi conceput decît ca o orînduire profund democratică.* Adîncirea democrației socialiste în viața întregii noastre societăți își are izvorul în procesele și legile obiective de dezvoltare a noii orînduiri. „Formele de proprietate, de producție și repartiție socialiste — așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — constituie expresia celei mai înalte democrații muncitorești, a faptului că clasa muncitoare, oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, sînt organizatorii întregii activități de producție, sînt adevărații stăpîni ai avuției naționale" [3].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 25.

[2] *Ibidem*, p. 30.

[3] *Ibidem*, p. 31—32.

Subliniind necesitatea perfecționării continue a cadrului democratic de participare directă a oamenilor muncii la conducerea societății, tovarășul Nicolae Ceaușescu a formulat idei și teze de o mare importanță teoretică și practică cu privire la îmbinarea armonioasă a activității noilor organisme și forme de conducere democratică a societății cu activitatea organelor statului socialist. Este necesar, a arătat secretarul general al partidului, ca organele statului nostru socialist, în strînsă colaborare cu organismele democrației muncitorești, socialiste să asigure, pe baza unei planificări judicioase, dezvoltarea echilibrată și proporțională a societății, creșterea forțelor de producție pe teritoriu, realizarea unui raport corespunzător între diferite ramuri și sectoare de activitate. Această conlucrare între organismele democrației socialiste și organele statului imprimă un caracter tot mai democratic vieții noastre sociale, asigurînd participarea organizată a tuturor oamenilor muncii la conducerea țării.

Preocupările Partidului Comunist Român privind înflorirea multilaterală și afirmarea potențelor creatoare ale națiunii române se îmbină în mod dialectic cu *politica sa de rezolvare a problemei naționale*. Așa cum a evidențiat tovarășul Nicolae Ceaușescu, problema națională, politica față de naționalități, nu pot fi just înțelese și soluționate decît în cadrul politicii noastre generale, a luptei revoluționare și a muncii unite de făurire a socialismului și comunismului. Rezolvarea problemei naționale se materializează în asigurarea unor condiții egale de muncă și viață pentru toți cetățenii patriei, fără deosebire de naționalitate, în garantarea fermă a egalității depline în drepturi, în asigurarea reprezentării corespunzătoare a naționalităților conlocuitoare la toate nivelurile, începînd cu forurile autoconduderii muncitorești și pînă la treptele organelor puterii, în asigurarea învățămîntului în limba maternă și a dreptului de folosire liberă a acesteia. Această mare înfăptuire întărește și stimulează sentimentele patriotice ale oamenilor muncii aparținînd naționalităților conlocuitoare, dragostea de țară, atașamentul la politica internă și externă a Partidului Comunist Român.

Odată cu înaintarea societății noastre pe făgașul socialismului și cu crearea premiselor materiale și spirituale ale trecerii spre comunism, odată cu lărgirea potențialului productiv al țării și cu dezvoltarea conștiinței socialiste a poporului, cu intensificarea inițiativei creatoare și a participării maselor la conducerea vieții publice, *se întăresc temeiurile obiective ale creșterii rolului Partidului Comunist Român de forță politică conducătoare a întregii societăți*. „Să nu uităm nici un moment, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, că forța partidului constă în legătura strînsă cu clasa muncitoare, cu țărănimea și intelectualitatea, cu întregul popor, că politica sa internă și externă trebuie să se inspire din realitățile societății românești și să răspundă năzuințelor întregului popor" [4]. Și în viitor partidul va continua să reprezinte centrul vital al societății noastre socialiste, forța care dinamizează energiile creatoare ale maselor populare, ale întregului nostru popor.

Expunerea secretarului general al partidului la Plenara C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie a.c., precum și documentele Congresului al II-lea

[4] *Ibidem*, p. 49.

al educației politice și culturii socialste au acordat o *atenție deosebită analizei activității teoretice, ideologice și politico-educative de formare a omului nou*, subliniind că la baza acestei activități „trebuie să stea permanent concepția revoluționară despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric, principiile nobile ale socialismului științific. Întreaga activitate de educație și cultură trebuie să asigure formarea unei înalte conștiințe revoluționare, a omului nou, făuritor conștient al istoriei sale, al viitorului său comunist, liber și independent"[5]. Partidul nostru a pornit și pornește de la necesitatea cunoașterii și aplicării creatoare a adevărurilor și legităților general obiective la condițiile concrete din țara noastră. „Practica construcției socialiste atestă cu putere de netăgăduit că făurirea socialismului trebuie să se bazeze atît pe legitățile generale, cît și pe realitățile economice, sociale, istorice și naționale ale fiecărui popor, ale fiecărei națiuni — a precizat tovarășul Nicolae Ceaușescu. Orice nesocotire a legităților și principiilor generale socialiste poate aduce mari daune și pune chiar în pericol construcția socialistă, dar, tot astfel, nesocotirea realităților, aplicarea unor modele sau șabloane care nu țin seama de aceste realități pot provoca mari greutăți, punînd în pericol însăși dezvoltarea socialistă a țării" [6].

În același timp, recentele documente ale partidului nostru consideră că în etapa actuală se face simțită „o anumită rămînere în urmă a activității teoretice, ideologice, politico-educative față de forțele de producție, față de schimbările în structura socială și în relațiile de producție"; totodată, ele subliniază necesitatea ca această activitate să-și intensifice puterea de înrîurire, să realizeze o substanțială îmbunătățire în toate domeniile ei. O direcție majoră de acțiune trebuie să o constituie, în viziunea partidului nostru, desfășurarea unei largi activități teoretice pentru aprofundarea istoriei patriei noastre, pentru înțelegerea mai profundă a legităților dezvoltării societății și națiunii române, pentru aprofundarea problemelor privind locul și rolul partidului în viața societății, rolul statului în etapa actuală, noțiunea de proprietate și proprietar și altele. În acest sens, tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat necesitatea elaborării unui *program amplu de activitate teoretică, ideologică*, de analiză în spiritul concepției materialist-dialectice și istorice, a tuturor fenomenelor interne și internaționale. „Consider că aceasta are o importanță deosebită pentru activitatea viitoare a partidului nostru, pentru construcția socialistă — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu. Totodată, aceasta este esențial pentru înțelegerea procesului revoluționar mondial, a schimbărilor care au loc în lume, a noilor probleme pe care le ridică trecerea altor popoare pe calea socialismului, lichidarea dominației coloniale, făurirea a zeci de state care luptă pentru consolidarea independenței lor" [7]. Dintr-o asemenea perspectivă, expunerea secretarului general al partidului a dat o soluționare științifică, originală multor probleme ale activității teoretico-ideologice, subliniind necesitatea aprofundării conceptului general de socialism

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al educației politice și culturii socialiste*, în ziarul „Scînteia" nr. 12392, din 26 iunie 1982.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, p. 54.

[7] *Ibidem*, p. 56—57.

și a obiectivului strategic de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. Partidul nostru apreciază că teza elaborată de Marx și Lenin după care trecerea spre socialism a popoarelor va avea loc într-o mare diversitate de condiții și va duce la noi forme și căi practice își păstrează actualitatea, este pe deplin confirmată de viață.

Documentele partidului nostru subliniază importanța deosebită a desfășurării unei largi activități teoretice ideologice și politico-educative pentru ca toți oamenii muncii să înțeleagă cît mai adînc fenomenele vieții sociale. În desfășurarea procesului revoluționar, în construcția socialistă pot apărea și greutăți, insuccese, dar datoria comuniștilor, a constructorilor socialismului, a forțelor revoluționare este aceea de a le înțelege cît mai profund și de a acționa pentru înlăturarea greutăților și desfășurarea cu succes a luptei de transformare revoluționară a lumii. Uneori procesul dezvoltării societății socialiste a fost absolutizat și idealizat, lăsîndu-se impresia falsă că socialismul nu poate cunoaște greutăți, crize economice, că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare și trecerea la construcția socialistă soluționează de la sine problemele, că înfăptuirea principiilor socialiste se realizează oarecum spontan, fără o luptă continuă și susținută. „Viața, realitățile, a arătat secretarul general al partidului, au demonstrat că o astfel de reprezentare idilică a societății socialiste, de înțeles într-o anumită măsură în condițiile luptei împotriva vechii orînduiri sociale, este periculoasă și dăunătoare. Construcția societății socialiste se realizează în anumite condiții economice, sociale, istorice, în condițiile existenței imperialismului. De asemenea trebuie învinse greutăți inerente realizării unei noi orînduiri sociale" [8].

Privite prin perspectiva generoasă a devenirii societății noastre, a obiectivelor complexe ce stau în fața națiunii în actualul cincinal, documentele plenarei lărgite a Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 1—2 iunie și ale celui de-al II-lea Congres al educației politice și culturii socialiste se constituie într-un vibrant îndemn pentru abordarea întregului proces de edificare a noii orînduiri într-un spirit revoluționar, pentru considerarea luptei dintre vechi și nou ca o legitate a dialecticii dezvoltării societății socialiste.

În viziunea partidului nostru, *eficiența activității ideologice și politico-educative și eficiența activității economice sînt termeni de nedespărțit.* Numai rezultatele bune în activitatea economică pot valida și confirma nivelul ridicat de conștiință al oamenilor, gradul lor sporit de responsabilitate socială manifestat în munca de zi cu zi. Activitatea teoretică, munca de propagandă trebuie să dea un răspuns ferm, de pe poziții materialist-dialectice și istorice, concepțiilor retrograde sau mistice despre lume. Folosind cuceririle științei, ale filosofiei materialist dialectice și istorice, activitatea politico-ideologică trebuie să-i înarmeze pe oamenii muncii cu înțelegerea științifică a originii lumii, a societății, a legilor care guvernează universul.

---

[8] *Ibidem*, p. 61.

Amplul program ideologic de angajare comunistă revoluționară pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate adoptat de Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și de Congresul al II-lea al educației politice și culturii socialiste este menit să determine îmbunătățirea generală a activității teoretice, politico-ideologice și cultural educative de formare a omului nou, creșterea conștiinței socialiste și sporirea gradului de participare a tuturor cetățenilor, fără deosebire de naționalitate, la dezvoltarea economico-socială a țării, la întărirea unității națiunii noastre în jurul partidului, al secretarului său general, la înălțarea României socialiste pe culmi tot mai înalte de civilizație și progres.

PACEA ȘI PROBLEMA CIVILIZAȚIEI *

DE

C. I. GULIAN

Problema păcii, a realizării dezarmării și securității, — problemă pe care tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al partidului o socotește „problema vitală a vieții internaționale" — se află în chip evident la rădăcina a însăși existenței științei și a civilizației în general, iar teoretic ea interferează mai mult sau mai puțin direct cu toate științele.

Problema păcii este inevitabil legată de destinele civilizației umane și ca atare, în condițiile agravării contradicțiilor economice, sociale și politice, efortul pentru salvarea păcii și a valorilor civilizației devine axa arzătoare a filosofiei istoriei și a culturii.

Au existat în trecut și mai există și azi teorii despre civilizație, care ne înfățișează tabloul progresului uman ca o ascensiune lină și netulburată a umanității, de la originile societății și culturii pînă azi. În veacul al XVIII-lea, Condorcet își intitula cartea care l-a făcut celebru *Tabloul istoric al progresului spiritului uman*. Și în veacul nostru, gînditori cu bune intenții continuă iluzia veacului luminilor afirmînd că creația spirituală determină și asigură ea singură progresul umanității. Astfel de concepții idiliste închid ochii în fața conflictelor de interese, a contradicțiilor economice și politice care împart astăzi lumea.

De-a lungul mileniilor, prin Tucidide, Aristotel, Leonardo da Vinci, Vico, Voltaire, Rousseau, Fichte, dar mai ales prin Hegel și Marx, s-a creat o concepție despre evoluția istorică și spirituală a omului, care a cercetat cu luciditate nu numai realizările, dar și eșecurile umanității, nu numai epocile ei de strălucire, ci și perioadele ei de regres și perioadele de criză. Epoca noastră este o astfel de epocă de criză — și nu este prima și poate nici ultima în istorie. După cum a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu la plenara din 1—2 iunie a.c. „... în relațiile internaționale s-a ajuns la o încordare deosebit de gravă care a dus la creșterea pericolelor de noi conflicte militare, inclusiv de izbucnire a unui nou război mondial. În viața internațională se confruntă azi două tendințe diametral opuse: pe de o parte, politica imperialistă de forță și dictat, de menținere și reîmpărțire a zonelor de influență, de accentuare a cursei înarmărilor; pe de altă parte, orientarea tot mai puternică spre o politică nouă care să pună capăt amenințării cu forța...". Continuă să se manifeste contradicția dintre socialism și capitalism, deși există o mai bună înțelegere cu privire la necesitatea coexistenței pașnice. Gravitatea situației internaționale se

---

* Textul reprezintă referatul susținut de autor în cadrul simpozionului *Civilizație, umanism, pace, dezarmare, securitate internațională*" care a avut loc la 29 iunie 1982, în București, sub auspiciile Comitetului Național Român „Oamenii de știință și pacea".

Rev. filos., **XXIX**, *5*, p. 443—448, București, 1982

desfășoară pe fondul crizei economice mondiale, care se află în creștere și cuprinde practic toate statele lumii. La toate aceste contradicții se adaugă aceea dintre țările bogate și țările care au nevoie imperioasă de lichidarea subdezvoltării.

Toate aceste fenomene ne obligă la studierea și cunoașterea continuă a istoriei contemporane și la o reconsiderare a filosofiei istoriei și a culturii.

Marele istoric și gînditor contemporan Arnold Toynbee socotește militarismul drept una din cauzele decisive ale descompunerii unei civilizații. În opera sa *Studiul istoriei* el arată că militarismul, ca tendință și acțiune, este un fenomen sau trăsătură caracteristică a societăților divizate în clase și amintește preceptul : „Cei care trag spada, vor pieri prin spadă !". Dispunînd de orizontul larg al istoriei universale, Toynbee arată justețea acestui precept pentru istoria Orientului antic, Grecia și Roma antică, în evul mediu și istoria modernă. Pretutindeni și întotdeauna, cînd statele au recurs la război, roadele pe care le-au cules au fost distrugerea vieții și stagnarea civilizației. Acei conducători de popoare care au fluturat steagul războiului și s-au îmbătat cu iluzia victoriei au văzut prea tîrziu că chiar victoria aduce ceea ce Toynbee numește „o autointoxicare". Mai ales în epoca modernă, arată marele istoric englez, „deziluzia trebuie să urmeze".

Referindu-se la societățile apusene, divizate într-o minoritate dominantă și proletariat, Toynbee afirmă cu luciditate : „O societate divizată împotriva ei însăși în chip iremediabil ajunge, în mod aproape sigur, să investească în război cea mai mare parte a resurselor umane și materiale..." *(L 'Histoire*, Gallimard, 1951, p. 402).

Războiul, care devine o investiție rentabilă pentru producătorii de armament și guvernele pe care le manipulează, împiedică autodeterminarea popoarelor, le abate din dorința și tendința lor de afirmare de sine.

Cred că se poate afirma că nici o epocă istorică n-a fost într-atît de conștientă de pericolul războiului și de primejdia pe care o reprezintă pentru civilizație, cum este epoca noastră. Încă acum mai bine de trei decenii, filosoful german Karl Jaspers dădea un semnal de alarmă, arătînd că războiul atomic va pune capăt civilizației umane.

În 1972, scriitorul francez Robert Merle a publicat cartea sa intitulată *Malevil*, în care imaginează distrugerea lumii prin bomba atomică și reluarea vieții de la formele primare din preistorie.

Desprindem o impresionantă pagină, în care Robert Merle descrie situația de lipsă de conștiență a primejdiei și iminenței războiului acum un deceniu : „Mijloacele de informare — am păstrat ultimele numere din *Le Monde* și mai deunăzi le-am recitit — nu erau deosebit de alarmante. Sau erau, dar cu o scadență îndepărtată. Poluarea, de exemplu. Se prevedea că peste patruzeci de ani va împinge planeta la două degete de abis. Patruzeci de ani ! Mi se pare că visez ! Dacă i-am mai avea înaintea noastră ! Fapt este, și o spun fără ironie, căci ar fi prea ieftină, că ziarele, radioul, televiziunea, nici unul din aceste importante mijloace care ne informau atît de bine sau, în tot cazul, atît de abundent, nu prevedeau în nici un fel și în nici un moment evenimentul. Iar cînd s-a abătut asupra lumii, ele n-au mai putut să-l comenteze pentru că au dispărut. Dealtfel e posibil ca evenimentul să fi fost imprevizibil. Înspăimîntătoare

eroare de calcul a vreunui om de stat, pe care statele sale majore îl făcuseră să creadă că deținea arma absolută? Nebunie subită a vreunui factor de răspundere ori a vreunui executant, chiar la un nivel destul de coborît, care să fi dat vreun ordin pe care apoi nimeni nu l-a mai putut opri? Accident material care să fi antrenat prin reacții în lanț răspunsuri automate, acestea, la rîndul lor, declanșînd altele, ale părții adverse, și tot așa pînă la nimicirea finală? Ipotezele pot fi multiplicate. Niciodată nu se va ști adevărul: mijloacele de a-l cunoaște au fost nimicite. Întunericul începe în această zi de Paști în care Istoria încetează să mai existe, lipsită fiind de obiect: Civilizația, al cărei mers îl descria, a luat sfîrșit" (Robert Merle, *Malevil*, Gallimard, 1972, p. 60—61).

Atît Oswald Spengler în *Declinul Occidentului*, cît și în bună parte Arnold Toynbee, socotesc că civilizația apuseană se află nu numai într-un impas, ci că ea a și pășit în faza dezagregării, a sfîrșitului. De la profețiile pesimiste ale lui Spengler au trecut peste șapte decenii, de la îndoielile lui Toynbee peste patru decenii. Între timp, transformările revoluționare care au avut loc după cel de-al doilea război mondial, luptele actuale ale popoarelor pentru libertate socială și independență națională dovedesc însă de cîtă energie dispune umanitatea.

Noi nu ne aflăm într-o perioadă de „sfîrșit", așa cum a fost epoca elenistă. Omul contemporan are toate mijloacele de a depăși criza. El are capacitatea de opțiune: el poate sau să se lase pradă pesimismului și pasivității sau să privească curajos în față realitatea istorică și să acționeze potrivit normelor și valorilor, potrivit crezului umanismului în acțiune. Progresul nu se realizează de la sine, fără pîrghia cunoașterii lucide și a energiei umane, fără tensiune și efort. Popoarele lumii, în condițiile agravării relațiilor internaționale și a intensificării politicii imperialiste de forță și dictat au capacitatea de a reacționa împotriva acestei politici, determinînd oprirea amenințării dictatului forței, a zonelor lui de influență și oprirea cursei înarmărilor. Popoarele pot astfel apăra civilizația umană, care este creația lor, pot asigura dezvoltarea lor independentă, bazată pe principiile egalității, respectului reciproc, independenței și suveranității naționale.

INFLUENȚA NEFASTĂ A CURSEI ÎNARMĂRILOR ASUPRA STĂRII DE SĂNĂTATE A POPOARELOR *

DE

EMIL MĂGUREANU

Aspirația oamenilor de știință de a fructifica eforturile lor de cercetare în soluții eficiente pentru rezolvarea marilor probleme cu care este astăzi confruntată omenirea și pentru asigurarea viitorului civilizației

* Textul reprezintă referatul susținut de autor, secretar al Academiei de științe medicale, în cadrul simpozionului *Civilizație, umanism, pace, dezarmare, securitate internațională.*

umane — este cea mai nobilă dintre toate cîte au animat istoria omului pe planeta noastră.

Și totuși, această însușire minunată este umbrită de faptul că peste jumătate de milion de savanți și ingineri, adică 20 la sută din numărul lor total, nu sînt folosiți pentru binele omenirii, ci pentru găsirea unor mijloace din ce în ce mai perfecționate de distrugere : fabricarea de bombe atomice, bombe cu neutroni, arme bacteriologice și chimice. Eforturile lor deturnate de la adevărata menire nobilă a științei au contribuit la risipa absurdă de resurse umane și materiale de azi, la frînarea dezvoltării economice a cel puțin 2/3 din omenire care luptă cu disperare pentru drepturile sale elementare de viață și sănătate, precum și la înveninarea climatului internațional care riscă să genereze declanșarea forțelor destructive acumulate în ultimele decenii în diverse zone ale globului, dar în special în Europa. Forța oarbă a mijloacelor destructive acumulate este capabilă să distrugă viața de pe continente întregi și chiar de pe întregul glob pămîntesc.

Oamenii de știință din domeniul medicinii, împreună cu marea majoritate a savanților din alte domenii, privesc cu adîncă neliniște această deturnare irațională a resurselor, a căror justă utilizare ar putea rezolva într-o perioadă istorică scurtă problemele cruciale ale condiției umane și ale sănătății tuturor locuitorilor de pe globul nostru pămîntesc ; aprovizionarea cu apă potabilă, locuințe, salubritatea, foametea și malnutriția, combaterea marilor flagele care macină viața oamenilor în special din zonele subdezvoltate ; malaria, tuberculoza, tripanosomiazele, filariozele, bolile diareice ș.a.

Pentru jumătate din populația lumii și trei-cincimi din cei care trăiesc în zonele subdezvoltate, posibilitatea de a avea acces la o sursă de apă potabilă igienică și suficientă, continuă să fie mai mult un vis decît o realitate. Consecințele acestei situații, în care trăiesc, după ultimele calcule, două miliarde de oameni, sînt nefaste pentru sănătate și productivitatea umană. Lipsa de apă determină în același timp și condiții insalubre de viață, precum și insuficiența producției agricole, cu corolarul ei tragic — subalimentația și foametea.

Cantitățile zilnice de hrană consumate în țările dezvoltate ating o medie cu 40—50 % mai mare decît cerințele minime, în timp ce la multe popoare din Africa și Orientul îndepărtat sînt cu aproximativ 20 % sub cerințele medii.

Se estimează că aproximativ 800 milioane de persoane sînt malnutrite și înfometate și că 50 milioane mor anual de malnutriție.

Peste două treimi din populațiile țărilor subdezvoltate au provizii de apă nepotabilă, iar bolile produse de apa contaminată ucid aproape 10 milioane de persoane anual.

Ratele medii de mortalitate infantilă sînt de opt ori mai ridicate în țările subdezvoltate decît în cele dezvoltate, iar rata de speranță de viață aproximativ cu jumătate mai redusă în țările subdezvoltate.

Din cele 122 milioane de copii care se nasc anual în lume, peste 12 milioane mor înainte de a împlini vîrsta de un an, cea mai mare parte din ei, în țările subdezvoltate. Din lipsa de îngrijire medicală corespunzătoare, milioane de mame mor în timpul nașterii, lăsînd tot atîția orfani.

De ce starea de sănătate a milioane de oameni, de mame și copii este atît de precară în timp ce potențialul științei medicale ar putea fi pus în slujba prevenirii și tratării bolilor, a eliminării suferințelor umane?

Pentru că *în fiecare minut se irosește peste un milion de dolari pentru înarmare, în fiecare zi 1,7 miliarde de dolari, adică peste 620 miliarde pe an*, iar pentru asigurarea apei potabile și a salubrității ar fi suficient să se aloce anual echivalentul cheltuielilor militare pentru trei săptămîni.

Pentru că în loc să servească la apărarea sănătății oamenilor și la prevenirea a zeci de milioane de decese provocate de boli transmisibile, mii de laboratoare lucrează pentru producerea armelor bacteriologice și chimice. 40% din bugetul alocat cercetării este cheltuit pentru scopuri exclusiv militare.

Pentru că prețul unui avion modern de luptă ar putea să asigure construirea a 100 spitale sau a 40 000 de farmacii.

Prețurile multor programe de promovare a sănătății sînt modeste în comparație cu prețul înarmărilor. Astfel, aprovizionarea cu apă potabilă pentru populația întregii lumi ar costa 30 miliarde de dolari anual (adică costul a 3 săptămîni de înarmare), hrana adecvată 4—8 miliarde de dolari anual, controlul malariei 500 milioane anual, iar imunizarea populației infantile împotriva bolilor infecțioase — 3 dolari de copil pe an.

Paralela tragică a acestor deturnări criminale de resurse este edificatoare pentru situația irațională a perioadei pe care o trăim.

Iată de ce profundul umanism și spiritul de înaltă responsabilitate care străbat *Apelul poporului român, adresat sesiunii speciale a Organizației Națiunilor Unite consacrată dezarmării*, reprezintă o chemare înflăcărată la acțiune, un suflu viguros de raționalitate și încredere în soarta civilizației umane.

Oamenii de știință din domeniul medicinii din țara noastră se simt mobilizați de această nouă inițiativă de pace, elaborată sub îndrumarea nemijlocită a președintelui Nicolae Ceaușescu, care oferă lumii o alternativă constructivă de colaborare, înțelegere și acțiune energică.

Militantismul apelului de pace și dezarmare stimulează forța creatoare a oamenilor pusă în slujba producției pașnice de bunuri materiale și spirituale, mobilizează forțele păcii pentru dezarmare și eliberarea resurselor necesare pentru accelerarea dezvoltării economice și sociale a omenirii, din care face parte integrantă și progresul științelor medicale.

Oamenii de știință din domeniul medicinii din țara noastră sînt convinși că potențialul științei, revoluția biologică în pragul căreia ne găsim astăzi, poate fi pus exclusiv în slujba omului, a bunăstării și sănătății întregii omeniri, în cadrul unei ordini economice internaționale. Capacitatea actuală și potențialul de progres al științelor biologice pot aduce nu numai un cîștig considerabil de cunoaștere a fenomenelor vieții, ci și orizonturi noi pentru prevenirea și combaterea bolilor, pentru întărirea sănătății.

Oamenii de știință din domeniul medicinii au obligația socială și morală să se ridice cu hotărîre împotriva folosirii progreselor din domeniul ingineriei genetice la producerea de arme bacteriologice și împotriva utili-

zării unor arme chimice, care, la fel ca producția de arme nucleare, reprezintă deturnări ale spiritului științific și pervertirea scopurilor nobile ale științei. Ei cer ca să se pună capăt cursei înarmărilor, spolierii resurselor umane și materiale, iar potențialul științei contemporane să fie concentrat în direcția elaborării și aplicării de noi mijloace preventive și de tratament a bolilor ce macină sănătatea sau periclitează viața oamenilor, de noi tehnologii în agricultură și zoologie, precum și în direcția găsirii unor soluții eficiente pentru rezolvarea marilor probleme de nutriție.

Tocmai în acest sens dealtfel, declara recent Dr. H. Mahler — directorul general al Organizației Mondiale a Sănătății: „Subdezvoltarea și consecințele ei—sărăcia, foametea, bolile, analfabetismul — reprezintă cea mai formidabilă bombă din cîte au existat vreodată. Această bombă trebuie dezamorsată de oamenii de știință, aceste racile trebuie lecuite".

SEMNIFICAȚIA ȘI EFICIENȚA SOCIALĂ A CULTURII

DE

ALEXANDRU TĂNASE

Experiența milenară a umanității, ca și experiența poporului nostru au arătat că forța și vitalitatea marilor culturi sau a marilor epoci de cultură constau în capacitatea lor formatoare și transformatoare în raport cu omul și societatea ; asumîndu-și imperativele, aspirațiile și interesele fundamentale ale epocii sau ale poporului respectiv, cultura devine la rîndul ei un factor esențial al dezvoltării sociale. Nu întîmplător, momentele de culminație în evoluția culturii, revoluțiile în cultură și știință coincid cu etapele cele mai productive în dezvoltarea forțelor de producție, a bazei tehnico-materiale a societății. Perioadele de criză, de destrămare a structurilor economice și decadență politică sînt însoțite de criza sistemelor de valori, marasmul culturii — cum a fost de pildă lunga agonie a Imperiului Roman sau pustiirile pe care le-au adus crizele adînci ale societății feudale. Evident, dezvoltarea formelor culturii și civilizației este inegală. Inegalitatea — mergînd pînă la forme grave de dezechilibru — a reprezentat o cale inevitabilă a progresului pînă în societatea socialistă.

Plenara lărgită din iunie a Comitetului Central al Partidului Comunist Român și Congresul al II-lea al educației politice și culturii socialiste au pus din nou în lumină, cu argumente noi și cu o nouă perspectivă a problemelor, unele adevăruri fundamentale în ceea ce privește funcționalitatea și eficiența socială a culturii în noile condiții ale civilizației socialiste, sensul ei activ și revoluționar.

În fond, care este condiția de eficiență social-educativă a culturii, care sînt temeiurile funcțiilor sale formative, transformatoare și constructive? În *Expunerea* la plenară, tovarășul Nicolae Ceaușescu—referindu-se la menirea nobilă a artei și literaturii în activitatea cultural-educativă, în ridicarea conștiinței maselor, sublinia din nou cu tărie : „Trebuie să spunem însă că oamenii muncii așteaptă mai multe opere literare cu un conținut bogat, care să oglindească munca, viața, realizările poporului nostru. Avem nevoie de o literatură cu un spirit mai combativ, patriotic și revoluționar, care, de la un capăt la altul să fie pătrunsă de înaltele idealuri ale umanismului socialist, ale concepției de dreptate socială și națională, să sădească în oameni, în conștiința tineretului dragostea față de patrie, față de socialism, față de partid. Singura sursă de inspirație trebuie să fie viața și munca poporului nostru". „Creația literar-artistică din patria noastră trebuie să fie originală, patriotică și umanistă. Numai

Rev. filos. XXIX, 5, p. 449—485, București, 1982

așa va răspunde cerințelor poporului și totodată va contribui la îmbogățirea culturii și artei universale" [1].

Așadar, o primă condiție a forței și eficienței culturii noastre o constituie implicarea sa organică în problemele fundamentale, patriotismul ca forță motrice și pîrghie de înnoire, de prefacere a intereselor și aspirațiilor poporului, a problemelor vieții și muncii sale în tot atîtea resorturi interne ale actului de cultură. Niciodată cultura nu a fost și nu poate fi străină de problemele timpului său și ale națiunii căreia îi aparține, iar umanismul culturii înseamnă tocmai transfigurarea vitalizatoare a unor stări de conștiință, a sensibilității și vieții sufletești a oamenilor ce-și făuresc în deplină libertate propria lor istorie. O nouă epopee eroică a muncii constructive și a luptei dîrze pentru valorile păcii, pentru înălțarea României pe culmile unei civilizații spirituale superioare — iată izvorul permanent nesecat de seve înnoitoare de tărie morale, ale culturii socialiste. În *Cuvîntul de salut* adresat celui de-al doilea Congres al educației politice și culturii socialiste de tovarășa academician doctor inginer Elena Ceaușescu se spune, între altele: „Inspirîndu-se permanent din nesecatul izvor de simțire și înțelepciune populară, din minunatele realizări ale oamenilor muncii, toți creatorii de literatură și artă sînt chemați să redea cît mai fidel gîndirea și simțirea maselor largi populare, preocupările și aspirațiile lor, să înfățișeze convingător marele efort constructiv al poporului nostru, munca eroică și realizările minunate ale constructorilor socialismului în România". „Pornind de la minunatele tradiții ale culturii românești, literatura, muzica, teatrul, pictura, cinematografia, întreaga creație cultural-artistică din patria noastră trebuie să fie și mai organic implicată în viața social-politică a țării, în marea operă de construcție socialistă pe care o înfăptuiește astăzi poporul nostru" [2].

De fapt, aceste aprecieri sînt valabile pentru întreaga creație culturală și ele pun cu putere în lumină condiția primă a eficienței și productivității sociale a culturii, deci a capacității sale transformatoare la nivelul vieții spirituale, a conștiinței și sensibilității oamenilor, ca și la nivelul vieții materiale — în dezvoltarea forțelor de producție (a bazei tehnico-materiale), în perfecționarea relațiilor de producție și a tuturor structurilor și mecanismelor organizaționale. O asemenea orientare a dezvoltării activității cultural-educative — în sensul prefacerii progresive a întregii societăți și în primul rînd a dimensiunilor ei materiale-existențiale, reprezintă o altă condiție a optimizării formative a actului de cultură, a sporirii continue a eficienței sale sociale.

Eficiența socială a culturii reprezintă, dealtminteri, o preocupare esențială în civilizația modernă, ceea ce decurge nu numai din finalitatea social-obiectivă a culturii în general, dar și din propensiunea tehnico-economică fără precedent a acestei civilizații, care, chiar în condițiile capitalismului, a fost în stare să realizeze mari progrese, îndeosebi în țările dezvoltate, foste mari metropole coloniale, beneficiind deci de uriașe resurse

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român, 1—2 iunie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 6—8.

[2] Elena Ceaușescu, *Cuvîntul rostit la Congresul al II-lea al educației politice și culturii socialiste*, în ziarul „Scînteia" nr. 12 390 din 24 iunie 1982.

de materii prime, energetice și umane din fostele colonii sau țări dependente. În condițiile țării noastre această problemă s-a pus și se pune luîndu-se în considerare numeroși factori interni și externi : nivelul și structurile economice moștenite, diviziunea internațională a muncii și numeroasele fenomene de criză, unele de nivel planetar, cu repercusiuni și asupra țării noastre, eforturile titanice de a crea o puternică bază tehnico-materială, de a asigura o dezvoltare echilibrată, multilaterală a întregii societăți românești.

Toate acestea nu sînt posibile fără dificultăți, fără contradicții, iar cultura trebuie să aducă o contribuție esențială la depășirea acestora, să ajute efectiv la rezolvarea problemelor dificile ce se ivesc. Și dacă există spirite șovăielnice care se sperie de greutăți și de complexitatea problemelor pe care le avem de rezolvat, aceasta „se datorește poate și faptului că uneori am absolutizat și am idealizat dezvoltarea societății socialiste — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunerea* la plenară — lăsînd impresia falsă că socialismul nu poate cunoaște greutăți, nu poate cunoaște crize economice, că instaurarea puterii politice a clasei muncitoare și trecerea la construcția socialistă soluționează de la sine problemele, duc automat la înfăptuirea în viață a principiilor socialiste. Viața, realitățile au arătat că o astfel de reprezentare idilică a societății socialiste, de înțeles într-o anumită măsură în condițiile luptei împotriva vechii orînduiri sociale este periculoasă și dăunătoare" [3].

O asemenea viziune idilizantă nu a rămas fără urmări asupra modului de a concepe rolul și statutul culturii în socialism. Astfel, plecînd de la ideea că valoarea fundamentală, valoarea-scop în socialism este omul și deci finalitatea umanistă a culturii trebuie să fie, în ultimă analiză, dezvoltarea multilaterală a omului ca personalitate, nu se ține seama în suficientă măsură de faptul că socialismul trebuie să realizeze acest obiectiv umanist nu doar pentru o minoritate de elită, ci la scară socială, pentru toți membrii societății, iar pentru aceasta este necesară o dezvoltare puternică a bazei tehnico-materiale a societății fără de care înflorirea multilaterală a omului ca personalitate, înnobilarea sa spirituală rămîn simple vorbe frumoase. Or, umanismul socialist este un umanism revoluționar, autentic și consecvent, tocmai pentru că nu se limitează la zona culturii spirituale, ci cuprinde *structurile de bază* ale societății, este un umanism al întregului sistem de civilizație, iar cultura socialistă este o cultură umanistă și revoluționară, tocmai pentru că acționează (și în măsura în care acționează) în sensul transformării radicale a condiției umane, spirituale și materiale, asupra conștiinței și sensibilității oamenilor dar și în sensul optimizării acțiunii sociale în genere, a perfecționării dimensiunii tehnice a civilizației.

Cel de-al II-lea Congres al educației politice și al culturii socialiste a pus în lumină faptul că în civilizația noastră, în actualul stadiu de dezvoltare a României socialiste cresc considerabil funcțiile educative și productive ale culturii. Programul de măsuri politice și cultural-educative adoptat vizează în primul rînd formarea omului nou, avînd la bază, cum spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu, unitatea dialectică dintre forțele de producție și conștiința socială. „Întreaga muncă politico-educativă trebuie

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 60—61.

să aibă ca obiectiv fundamental ridicarea nivelului de conștiință al oamenilor muncii, lărgirea orizontului lor de cunoaștere și înțelegere, creșterea gradului de pregătire științifică, tehnică și culturală"[4]. Sînt admirabil sintetizate în aceste cuvinte funcțiile menționate ale culturii.

Pe de o parte, *esența autentic umanistă* a culturii socialiste o face să contribuie la formarea și dezvoltarea conștiinței oamenilor la nivelul marilor obiective social-economice ale momentului actual, pe de altă parte, implicațiile transformatoare ale revoluției științifico-tehnice și esența umanistă a întregului nostru sistem de civilizație determină însuși *modul* de realizare a acestei funcții educative a culturii prin intermediul *muncii*, pentru creșterea rolului și a calității forțelor de producție, pentru dezvoltarea bazei tehnico-materiale ca premisă a dezvoltării generale a țării și a ridicării nivelului de viață materială și spirituală a întregului popor.

Într-un fel sau altul, relația dintre cultură și conștiință, cultură și educație a fost deseori abordată, explicit sau implicit, în publicistica și literatura de specialitate. Mai puțin a fost însă luat în seamă faptul că eficiența socială a culturii nu poate fi înțeleasă — azi mai puțin ca oricînd — în afara funcțiilor specifice ale *culturii profesionale* și ale *culturii tehnice*.

Este evident că însuși conceptul tradițional al culturii este pus în cauză; cultura nu se limitează la valorile literar-artistice, filosofice, morale etc., ci cuprinde toate sferele creației. Se poate vorbi de o *cultură politică* — cunoștințe și valori politice, cu o funcție deosebită în civilizația contemporană, de o *cultură științifică* și o *cultură tehnică* a căror pondere în ansamblul culturii crește considerabil (deoarece tocmai aceste forme de cultură asigură în primul rînd progresul rapid al forțelor de producție, al bazei tehnico-materiale a întregii societăți, deoarece oferă cele mai eficiente mijloace de acțiune socială. În ceea ce privește *cultura profesională*, aceasta este o cultură specializată, sfera în care se manifestă cu precădere talentele, virtuțile creatoare ale oamenilor; în condițiile țării noastre, cultura profesională nu duce la un om standard, la uniformizare, unilateralizare, la un profil uman îngust, rigid, sărac sufletește, deoarece această cultură este de mare mobilitate, mereu deschisă înnoirilor valorice și dialectic-complementară cu *cultura generală*, toate aceste forme de cultură fiind întemeiate ideologic și călăuzite de principiile fundamentale ale materialismului dialectic. Un asemenea mod de a pune și dezvolta problema respinge și infirmă radical interpretările elitiste și restrictive ale culturii de altădată (sau unele rămășițe ale acestora), care nu numai că rup cultura de mase, dar îi reduc sau îi unilateralizează funcțiile practice-productive. Nu putem obține înflorirea multilaterală a personalității umane la scară socială fără o dezvoltare multilaterală a întregii societăți, a culturii generale ca și a celei profesionale și tehnice. În Cuvîntarea tovarășului Nicolae Ceaușescu la Congresul al II-lea al educației politice și culturii socialiste se fixează jaloanele principale pentru ceea ce am putea numi *optimizarea eficienței sociale a culturii*. Însuși conceptul de cultură pus în joc, ca geneză și par-

[4] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al educației politice și culturii socialiste*, în ziarul „Scînteia" nr. 12 392 din 26 iunie 1982.

ticipare, la nivelul „consumului" dar și al creației, are un cîmp de acțiune în „geografia ființei", de neconceput în raport cu interpretarea tradițională a funcțiilor sociale ale culturii. Fără a minimaliza cîtuși de puțin forța de înrîurire sufletească și spiritual-formativă a unor opere (și capodopere) literar-artistice, teoretice etc., în prezent criteriul principal al eficienței sociale a culturii îl constituie contribuția acesteia la dezvoltarea forțelor productive ale societății, la perfecționarea a ceea ce ar putea numi funcția civilizatoare sau productivă a culturii.

„Constituie o dovadă a unei înalte culturi — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea menționată — realizarea unei producții de bună calitate, atît din punct de vedere tehnic, cît și estetic ! Constituie un act de înaltă cultură realizarea unor noi descoperiri, perfecționarea tehnologiilor, impulsionarea activității de cercetare în toate domeniile ! Și muncitorul din mină, și brigadierii de la Canalul Dunăre—Marea Neagră, ca și muncitorii de pretutindeni, fac un act de înaltă cultură profesională-tehnică, realizînd minunatele construcții ale socialismului, punînd în ele priceperea, gîndurile, entuziasmul, dăruirea pentru patrie, pentru socialism".

Asistăm în fond la o generalizare fără precedent a actului de cultură care depășește hotarele academiilor, universităților, uniunilor de creație etc., de vreme ce întreaga țară (toate colectivele de muncă, toate întreprinderile, fabricile, brigăzile agrozootehnice etc.) devine o uriașă universitate populară în care se îmbină, în cele mai felurite chipuri, *învățătura, cercetarea* adevărului, frumosului, utilului și *producția*, adică laboratorul de muncă în care noul Prometeu ia cu asalt cerurile pentru a aprinde pe ele luminile conștiinței sale morale și estetice, țîșnind din cunoașterea științifică și din inepuizabila sa creativitate.

OBSERVAȚII ASUPRA CONȘTIINȚEI ESTETICE
(concept, structură, funcții)

DE

DUMITRU MATEI

Conceptul „*conștiință estetică*" este frecvent invocat în ultima vreme, atît în lucrările de estetică filosofică și teoria culturii, cît și în cele de teoria artei și literaturii, în critica literară și de artă curentă. Este invocat însă în accepții foarte generale și vagi. În cele ce urmează ne-am propus să încercăm a-l defini mai strîns și să-l analizăm din mai multe unghiuri, începînd cu cadrul de spiritualitate pe care-l circumscrie, cu structura și cu funcțiile lui.

Conceptul în discuție desemnează un cîmp spiritual constituit prin funcționarea istorică a artei. Conștiința estetică se impune analizei ca una din structurile particulare ale fenomenului de cultură care stă în

legătură imediată și directă cu arta. Ar fi de subliniat, în consecință, că între artă și conștiința estetică există un raport ca de la cauză la efect.

Un atare punct de vedere obligă, fără îndoială, la reconsiderarea tezei marxiste tradiționale în virtutea căreia arta este o formă, printre altele, a conștiinței sociale. Teza noastră ar fi aceasta, anume că arta este un *mod de a crea*, *un mod de a face* care, în evoluția sa istorică, generează o formă de conștiință proprie (conștiința estetică) și că aceasta — conștiința estetică și nu arta — este una din formele conștiinței sociale. Nu ridicăm, deocamdată, chestiunea determinării conștiinței estetice ca formă a conștiinței sociale, și nici chestiunea determinării artei ca *mod de a face*. Sînt, evident, probleme diferite, deși strîns legate prin natura lor. Factorii care acționează asupra artei nu acționează asupra conștiinței estetice și invers. Evoluția tehnicilor materiale, de exemplu, acționează *imediat* și direct asupra artei ca *mod de a face*, și prin multiple *medieri* sau de loc asupra unora sau altora din structurile constitutive ale conștiinței estetice. Oricum, în legătură cu chestiunea *determinărilor*, și în acest caz, lucrurile se schimbă cumva în raport cu teza marxistă tradițională a modului în care baza determină suprastructura.

În reprezentarea noastră, conștiința estetică circumscrie mișcarea spirituală ce se țese în jurul artei ca *mod de creare*. Este posibil, prin urmare, ca acest concept să fie studiat sub raport istoric, deci ca o istorie spirituală *sui generis*, din unghiurile teoriei culturii, axiologiei și filosofiei, dar mai ales din unghiul motivelor ei filosofice care, în anumite epoci, devin motive spirituale dominante. Conștiința estetică, înțeleasă ca formă a conștiinței sociale, se dezvoltă pe arii mult mai cuprinzătoare. Din acest punct de vedere se poate spune că ea se constituie ca dimensiune particulară a culturii umane, și, ca atare, explică totalitatea relațiilor artei cu sfera și cu componentele culturii în general. Dar conștiința estetică se distinge printr-o logică intrinsecă și se supune unei evoluții care-i este proprie. Ea are ca nucleu un concept istoric determinat al artei și relevă modul în care acest concept apare și se desfășoară ca mișcare artistică istoric determinată. Cu observația că conceptul ei central trebuie considerat doar ca o *tendință* care pune problema creației artistice din unghiul unor exigențe specifice. Pentru că în interiorul conștiinței estetice se forjează o atitudine nouă față de artă și față de realitate, act susceptibil să atribuie un nou rol și o nouă funcție artei *ca mod de a face*. De la acest nivel se introduc noi concepte în teoria diferitelor arte sau se redefinesc cele vechi *în* și *prin* teoria și practica diferitelor mișcări artistice.

Conștiința estetică fundamentează experiența artistică în funcțiune, dar nu numai sub incidența cuceririlor și achizițiilor spirituale recente, prin prelucrarea în manieră specifică a noilor date, ci și prin noua lectură pe care o face, de la nivelul istoric actual de dezvoltare a artei, etapelor evolutive încheiate ale artei. Incursiunile în istoria artei sînt tot atîtea lecturi și *noi* istorii ale artei. Conștiința estetică modernă, de exemplu, a multiplicat nu numai noi puncte de vedere asupra istoriei artei. Ea a dat la iveală noi istorii ale artei, noi dimensiuni subliniate de temeiurile estetice și filosofice contemporane. Se detașează, în acest sens, proiecțiile pe care conștiința estetică modernă le-a efectuat în istoria artei din perspectiva cubismului, futurismului sau suprarealismului. Noțiunile de

„*insolit*" și „mister", de pildă, au dobîndit astăzi, cu aplicare la artele plastice, noi înțelesuri, noi valențe. Din acest punct de vedere se poate spune că, din perspectiva uneia din laturile ei, conștiința estetică este un cadru sui generis de sistematizare filosofică a experienței artistice. Ea ține, deci, de un demers principial și duce generalizarea pînă la nivelul viziunii artistului, dar cu exigențele ei teoretice și critice specifice. Ea asigură viziunii artistice un conținut și o metodologie strîns legate de elaborarea unor categorii specifice tipului de experiență artistică la care se raportează. Așa se explică faptul că, frecvent, conștiința estetică face dintr-un principiu o metodă sau modele interpretative sau metodologice. Este însă evident că ne aflăm, astfel, în fața unui proces de elaborare și de preschimbare, anume în sensul că ea introduce în experiență justificări din interior și, deopotrivă, din exterior, din sistemul ei de relații cu totalitatea formelor culturii. Conștiința estetică poate fi concepută, deci, ca demers special și specializat îndreptat spre experiență. Din acest punct de vedere ea ni se impune ca un complicat sistem de mijlociri și intermedieri spre experiența artei, anume în sensul legitimării acesteia în perspectiva unui concept, idei sau norme. Dar mișcarea conștiinței estetice poate fi privită din interior. Vrem să spunem că mobilitatea internă a experienței și sensibilității estetice este prelucrată într-un anume fel și cu un anume scop, anume pînă la transformarea generală a experienței artistice în raport cu tot ceea ce a fost pînă atunci. Momentul renascentist și cel modern, începînd cu experiența impresionistă încoace, ilustrează concludent această prelucrare din interior, aceste rupturi, sau mai degrabă discontinuități, prin care se legitimează, fie un nou sens conferit ideii de realitate în artă, fie o nouă concepție despre forma artistică etc.

Dar această importantă funcție a conștiinței estetice—prelucrarea mișcării și legitimarea experienței artistice — poate fi mai bine circumscrisă și pusă în valoare dacă o abordăm din perspectiva orizonturilor ei specializate.

Așa cum observam, conștiința estetică este o expresie a conștiinței sociale, o expresie particulară și specializată a acesteia. Spunem : „particulară" întrucît s-a dezvoltat în matca artei ca tip fundamental al vieții omenești. Spunem : „specializată" pentru că evoluția însăși a artei a generat necesități și forme specifice de cunoaștere în sistemul cunoașterii umane : estetica — înțeleasă ca meditație filosofică asupra artei *ca mod de a face*, istoria și teoria literaturii și artelor plastice, critica literară și de artă, sociologia și psihologia literaturii și artei etc. Acestea sînt orizonturile constitutive, istoricește determinate și specializate ale conștiinței estetice, tot atîtea planuri de ridicare a experienței estetice (sens larg) la concept și a artei la conștiința de sine.

Conștiința estetică poate fi explorată în consecință din mai multe unghiuri, anume în relațiile ei cu seriile producției spirituale învecinate, așadar în relațiile ei cu totalitatea formelor culturii ; din perspectiva diferitelor medii omogene (deci din perspectivele mișcării interioare a artei) sau din unghiul modurilor de integrare sau de legătură a diferitelor ei cîmpuri specializate cu experiența artistică. Pentru că, în acest ultim caz, este evident că între modul de legătură a doctrinelor estetice și acela al criticii literare și de artă există o mare diferență. Dacă, de exemplu, o doctrină asupra artei nu este episodul unui fenomen al gustului, critica,

în schimb, s-a dovedit a fi, deseori. expresia evoluției gustului. După cum, tot așa, dacă critica literară și de artă rămîne în permanență legată de planurile experienței artistice în funcțiune, o doctrină estetică sau alta poate să nu aibă nici o legătură cu ea. Estetica lui Schiller — observă Morpurgo Tagliabue [1] — s-a născut din reflecția asupra conceptelor lui Kant, mai degrabă decît din admirația pentru Goethe. Poetica lui Aristotel nu a apărut ca efect al operei lui Sofocle, ci din conflictul cu Platon. Desigur, aceste moduri particulare „de comportament" ale diferitelor orizonturi specializate ale conștiinței estetice față de experiența artistică propriu-zisă ar putea fi adîncite și extinse. Deajuns să observăm însă — ca trăsătură generală — că investigată în relațiile ei cu seriile producției intelectuale învecinate, conștiința estetică ne apare ca un sistem *sui generis* de absorbție și de prelucrare a influențelor. De-a lungul acestui extrem de complex și delicat proces, conștiința estetică evidențiază, pe de o parte, capacitatea de adaptare la sugestiile mediului său spiritual, precum și capacitatea de a le interpreta și evalua. În relațiile sale cu filosofia, cu știința sau cu morala ea aduce și prelucrează informații care intră, într-un fel sau altul, în cîmpul experienței artistice prefigurîndu-i o anume direcție. Principala teză filosofică a epocii luminilor se referea la problema egalității — de la natură — a omului. Această stare de lucruri s-a concretizat — la nivelul orizonturilor specializate ale conștiinței estetice — în teza potrivit căreia arta este un tezaur care trebuie să aparțină întregii societăți. Din acest exemplu rezultă clar că deschiderea experienței artistice către aspectele vieții nu constituie întotdeauna un fenomen care să poată fi pus, exclusiv, în relație cu modificarea gusturilor. Conștiința estetică absoarbe ceva din cîmpul experienței spirituale umane învecinate, dar ea și descarcă, în viața însăși a artei, sugestii și norme susceptibile să moduleze sau să modifice practica procesului semnificant. Conștiința estetică relevă, pe de altă parte, capacitatea de a genera „coduri normative" noi, ceea ce înseamnă, explicit, asumarea unei anumite poziții în ordine axiologică. Ea poate oferi o problematică susceptibilă să producă un anumit gust, dar de regulă, conștiința estetică, evoluția ei în speță, nu este produsul gustului. Dar să luăm un exemplu contemporan, un exemplu deosebit de revelator în ceea ce privește modul de a *reacționa* al conștiinței estetice față de anumite situații istorice. Avem în vedere reacțiile — sistematizate la nivelul conștiinței estetice — față de raportul contemporan al omului cu civilizația și istoria. Se poate spune că aceste două modalități — *reacție* și *sistematizare* — fuzionează organic ori de cîte ori în substanța concepțiilor estetice intră problema raportului omului cu civilizația și istoria. Eseista americană Margit Rowel califică în acești termeni reacția *artei gestuale* față de mediul omului contemporan : „Arta gestuală — spune ea — revendică, în felul său, drepturile ființei umane înaintea civilizației și înaintea istoriei : în fața unui materialism și a unei dezumanizări crescînde, pictura gestuală este o tentativă de a revaloriza ființa în act prin raport cu produsele actului, de a salva existența individuală de alienarea socială"[2]. Pictura gestuală este considerată, așadar, ca reacție,

[1] Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, București, Edit. Meridiane, 1976, p. 14.

[2] Margit Rowel, *La peinture, le gest, l'action*, Paris, Kliencksieck, 1973, pag. 10.

ca una din reacțiile la fenomenul de alienare, la acțiunea „mașinii depersonalizante a societății capitaliste". De semnalat însă că *poietica* artei gestuale alege o cale paradoxală, anume că în reacția sa pictorul spune nu culturii, civilizației și istoriei. Într-o atare situație „pictura gestuală devine o căutare disperată a formelor și semnificațiilor nu estetice, ci existențiale" [3]. Din acest punct începe a media planul filosofic : ce înseamnă în acest caz a căuta „semnificații existențiale"? Înseamnă că pictorul nu se mai referă la normele civilizației și ale istoriei, ci „face apel la natura sa și la natura umană preculturală și anteistorică" [4]. Pictura gestuală, consideră Margit Rowel, dezvăluie tentativa de întoarcere la surse. Ca răspuns la alienarea socială ea caută un răspuns în unitatea ființei umane. Dar această nevoie de întoarcere la surse, înseamnă, de fapt, refuzul experienței artistice de a se mai angaja în istorie.

Dar dacă în acest caz avem a face cu o mișcare dinspre experiență înspre cîmpurile filosofiei, mișcarea inversă pare a fi și mai frecventă. Mijlocit de concepțiile estetice ale vremii, conceptul de *intuiție*, de exemplu, așa cum l-a determinat Bergson, a devenit un principiu de interpretare a fenomenului poetic, constituindu-se mai apoi ca un criteriu critic și metodologic care a avut o influență asupra culturii și gustului și chiar asupra inspirației literare și muzicale — mai ales — ale timpului. Un Dilthey — influențat vizibil de filosoful francez — va introduce conceptul de *experiență* considerat în sens bergsonian, anume că prin aceasta se caută (mai ales artiștii) datul originar al realului. Este însă vorba de un dat care să nu fie afectat și schematizat de intelect. Este foarte posibil ca temeiurile filosofice ale artei gestuale contemporane să fi fost preluate din Bergson și din mișcarea căreia i-a dat naștere.

Se poate observa, așadar, că în mișcările conștiinței estetice sînt asimilate *ideile-forță*, filosofice, etice, religioase, științifice etc., care converg spre experiență sau vin din experiență, filtrate însă de concepte specifice, de un sistem conceptual specific. Conștiința estetică preia ecouri și exigențe spirituale, prefigurează direcții de evoluție a experienței artistice, modifică cîmpul viziunii artistului ca și sistemul de invenție. De reținut însă că în toate aceste momente ale ei, conștiința estetică declanșează și susține un *proces de prelucrare teoretică în acord cu natura artei*. Ea captează sugestia mișcărilor spirituale ale timpului și le prelucrează astfel încît ele să fie resimțite în cîmpul experienței artistice, la nivelul concepției despre lume și al viziunii artistului. Conștiința estetică de configurație și de motivație romantică de exemplu, a dezvoltat procese de cucerire picturală în acord cu noua sensibilitate estetică ce se năștea. Ea aducea în cîmpul experienței o nouă concepție, de fapt o nouă estetică a culorii, spațiului, liniei, luminii etc. Un episod celebru din viața lui Delacroix se leagă de o atare mișcare de mutație. Pe fondul noii sensibilități estetice ce se năștea, călătoria în Maroc l-a ajutat să descopere datele unei noi estetici a culorii, fapt care a contribuit la eliberarea de tot ceea ce mai putea fi academic în romantismul lui [5]. *Experiența* sa a rămas însă

[3] *Ibidem*, p. 32.
[4] *Ibidem*, p. 108.
[5] Vezi în acest sens observațiile lui Marcel Brion, *Pictura romantică*, București, Meridiane, 1972, p. 157 și urm.

decisivă, în înțelesul că ea l-a condus spre domeniul picturalului pur, cucerirea de la care se va revendica întreaga artă europeană de la impresionism pînă în zilele noastre.

Abordînd în acești termeni acțiunea conștiinței estetice, nu considerăm cîtuși de puțin că „ideologia spontană" a artistului trebuie sau ar trebui să fie eliminată din discuție. În ceea ce privește experiența sa, artistul are întotdeauna o idee care, sistematizată sau nu, intră cumva în viziunea și în concepția sa despre lume. Oricum, spontană sau nu, este vorba de o *idee particulară* și *ireductibilă* pe care artistul și-o face în legătură cu experiența și cu arta sa și care se înscrie așadar, pe *dimensiunea interioară a atitudinii sale*. Acest fapt cu totul firesc și necesar este încă generator, uneori, de fertile contradicții cu elementele de origine exterioară ale cîmpului său de exercițiu. Convingeri și credințe izvorîte din experiența sa imediată și spontană pot intra în contradicție cu ideologia artistică și cu estetica vremii sale. *Estetica* sa *implicită* poate veni în contradicție cu estetica *explicită* a mediului său intelectual. Motiv pentru a considera că, investigată la nivelul artistului, conștiința estetică dezvăluie alte înțelesuri și mecanisme și că implicarea ei în act este modulată de *sensibilitatea estetică* a unui individ, de *starea afectivității* sale, de *tradițiile lui etnice, naționale* și *familiale* etc.

O chestiune ce ni se pare a fi deosebit de importantă este aceea a *continuității* și *discontinuității* conștiinței estetice. Cum să abordăm acest fenomen dintr-un atare punct de vedere? Considerăm că ideea de continuitate, în acest caz, este dată de *cumularea* valorilor estetice în decursul timpului, că, sub acest aspect, conștiința estetică este conștiința de sine a acestor valori. Ea se perpetuează în timp, alimentează și fundamentează *cultura artistică* a diferitelor epoci istorice. Dar ideea de continuitate, cu aplicare la conștiința estetică, poate căpăta și un alt sens, anume că ea *captează* și *acumulează* soluțiile istorice implantate în domeniul teoretic specific — iar aceasta pe toată întinderea și la nivelul tuturor orizonturilor ei specializate — anume în ceea ce privește, fie raportul valorilor estetice cu sistemele culturii și ale civilizației, fie funcția lor în aceste sisteme, fie statutul lor ca valori spirituale specifice etc. Abordată din perspectiva ideii de continuitate, conștiința estetică ne apare ca un cadru *sui generis* de sinteză, în înțelesul de mai sus, dar și în acela că ea *ordonează conceptual* experiența artistică pentru a o integra în sintezele teoretice (estetice, filosofice) de mai amplă cuprindere.

La rîndul ei, ideea de discontinuitate ar putea fi determinată din perspectiva proceselor de negație și de mutație în *modul de a înțelege și aborda* raporturile mai sus menționate. Să luăm un exemplu: școala morfologică, cea fenomenologică sau antropologică din filosofia culturii au introdus anume modificări în fundamentele teoretice (orizonturile specializate) ale conștiinței estetice, amendînd criterii vechi sau introducînd noi criterii de raportare la datele experienței artistice. Discontinuitatea, la nivelul conștiinței estetice dezvăluie, de fapt, o mișcare dinamică ce acționează asupra propriilor ei date și elemente. Din acest unghi, sau și din

acest unghi, poate fi explorată *relația de fundare* în diferite orizonturi și în raport cu diverși factori : viziunea artistului, stilurile, problemele de creație, gustul etc. Conștiința estetică acționează, deci, ca totalitate de factori, dar acțiunea unora dintre ei poate fi surprinsă și pe direcția *relației de fundare*, una din funcțiile institutive cele mai importante ale conștiinței estetice. Dar cu deosebire în analiza acestei relații trebuie să avem permanent în vedere raporturile de mediere și de intermediere și, mai ales, specificitatea acestor căi.

Din studiul relației de fundare decurg consecințe deosebit de importante.

Mai întîi că *ideii de determinare* trebuie să i se adauge ideea de *autodeterminare*. Arta nu este numai determinată, dar ea se și autodetermină. În al doilea rînd, ideea determinării sociale a artei poate fi adîncită și nuanțată nu numai în sensul că factorul în ultimă instanță hotărîtor (economicul) acționează asupra artei prin medieri foarte complicate și că nu poate fi vorba de o determinare automată în sensul mișcării de la cauză la efect, dar însăși *ideea de determinare socială* se îmbogățește prin luarea în considerare a *factorilor ideali*. În literatura de specialitate de pînă acum, dar mai ales în cea apărută în deceniul al VI-lea, ideea de determinare socială era considerată și exemplificată pornindu-se, exclusiv, de la baza societății, de la structurile ei materiale, considerîndu-se, ca urmare, că arta este *o formă* a conștiinței sociale, potrivit tezei întrutotul valabile că existența determină conștiința. Teza noastră, expusă la început, este însă alta. Arta este un *mod de a face*, un *mod de creare umană* care are drept temei o atitudine specifică a omului față de lume, față de sine și față de univers. Prin evoluția istorică a acestei atitudini și a acestui *mod specific de a face*, arta și-a creat propriile sale orizonturi autonome de determinare, orizonturi care sînt cele mai apropiate și care intră *imediat* în rezonanță cu *natura* ei. Mai mult încă, acest mod uman de a face și de a crea generează o formă de conștiință specifică — conștiința estetică, formă a conștiinței sociale. Cînd afirmăm că arta este determinată social înțelegem că aici acționează structurile obiective ale societății și, deopotrivă, factorii ideali cuprinși în sfera conștiinței estetice și în sfera culturii în general. În ceea ce privește conștiința estetică, factorii în ultimă instanță hotărîtori nu sînt cei economici, ci factorii ideali care antrenează cu ei, în acțiunea de *autodeterminare* a artei, și impulsul factorului economic, adică, mai precis, *modalitățile* în care omul produce (și nu relațiile sociale). Tehnica picturală suprarealistă, de exemplu, operează și în spațiul occidental de cultură și în cel răsăritean, socialist. Această modalitate artistică nu are nimic a face cu relațiile sociale și cu baza economică de aici și de acolo. Ea folosește *intrumentarul* cu care omul contemporan a ajuns să acționeze asupra naturii. Nu mai aducem în discuție muzica sau teatrul contemporan. Ceea ce este valoare aici, este valoare și dincolo și invers.

Dar asupra ideii de *autodeterminare*, în contextul teoretic schițat, vom reveni mai pe larg cu un alt prilej.

CU PRIVIRE LA METODOLOGIA STUDIERII CONȘTIINȚEI ESTETICE

DE

HORST REDEKER

(R. D. Germană)

1. Faptul că astăzi, într-o seamă de lucrări filosofice dar mai ales în acelea care se ocupă de formele (sau tipurile) conștiinței sociale, se vorbește de „conștiința estetică" în sensul unui lucru de la sine înțeles, acest fapt comportă două probleme care se cer puse în lumină. Una privește surmontarea reducției esteticului la artă, faptul notoriu pentru un marxist că esteticul, domeniul obiectului său depășește sfera artei. Cea de-a doua privește determinarea generică a esteticului, în speță tocmai caracterizarea acestuia ca formă a conștiinței sociale *.

Dar acest concept „lărgit" al esteticului ca nereductibil la artă necesită și o determinare specifică de natură să cuprindă deopotrivă arta ca și esteticul din afara ei și să exprime *concordanța* celor două domenii ale esteticului. Pînă acum nu a fost adus nici un argument convingător în favoarea modificării definirii artei ca formă a conștiinței sociale sub aspectul formulării lărgite a esteticului. Nu există nici un motiv pentru a subordona esteticul din afara artei și arta ca atare unor clase diferite de fenomene și nimic nu se opune opiniei acelor filosofi care socotesc conștiința estetică drept una din formele conștiinței sociale. Conștiința estetică este o formă a conștiinței sociale și ea se manifestă în *două* domenii; în afara artei și în artă.

2. Derivă de aici o consecință metodologică. E necesar să cunoaștem temeiul în virtutea căruia există forme *diferite* ale conștiinței. Și asupra acestui aspect s-a aplecat în mod stăruitor, în ultimii ani, filosofia marxistă. Pentru W. Müller, de exemplu, „raportul de acțiune trece, pe baza raportului de geneză, în centrul conștiinței sociale", astfel încît „*funcția* unui fapt de conștiință determină în ultimă instanță domeniul, metoda, gradul de adecvare al reflectării, procesul de dezvoltare și forma obiectivării acestui moment de conștiință" [1].

3. Faptul acesta este deosebit de important și pentru circumscrierea specificului fiecărei forme de conștiință în parte. Se cere pornit de la procesul de viață practic-social în care iau naștere necesitățile unor forme particulare de conștiință. Este necesară dezvăluirea interacțiunii istorice formate dintre necesitățile și cerințele practicii sociale, pe de o parte, și dezvoltarea acestor forme de conștiință din cele mai simple, din cele mai elementare începuturi, pe de altă parte (raportul de geneză). Cînd este

* S-a recurs adesea și la alte concepte precum „însușire estetică", „atitudine estetică" și chiar „raport estetic". Întrucît există și moduri spirituale de însușire, „însușirea estetică" poate fi pusă fără dificultate în acord cu „conștiința estetică". Determinarea generică „raport estetic" este cea aleasă în cartea *Estetica azi (Ästhetik heute)*. Ea are gradul cel mai mare de generalitate deoarece tot ce există se interrelaționează. Astfel, esteticul este considerat aici pe rînd ca relație subiect—obiect, ca relație între subiecte sau ca relație între părțile obiectului („valoare formală").

[1] W. Müller, *Philosophische Probleme der Theorie des sozialistischen Bewusstsein*, în „Deutsche Zeitschr. für Philos.", nr. 8, 1968, p. 917.

vorba de apariția unei noi forme de conștiință, se ridică nemijlocit întrebarea : din ce cauză a luat ființă, ce necesitate are la bază și cum face față acelei necesități?

Un alt aspect metodologic e acesta : aplicarea materialismului istoric în forma lui cea mai directă și mai elementară. În acest caz, o formă de conștiință nu poate fi influențată de fenomene preexistente ei-însăși (de exemplu sub formă de tradiții), ci se admit doar premise reale în afara conștiinței : „Premisele de la care pornim nu sînt arbitrare, nu sînt dogme ; ele sînt premise reale, de care se poate face abstracție numai în imaginație. Este vorba de indivizii reali, de activitatea și de condițiile lor materiale de viață, atît de cele pe care le-au găsit existente cît și cele pe care le-au creat prin propria lor acțiune. Aceste premise sînt deci constatate, prin urmare, pe cale pur empirică" [2].

4. Sînt lucruri valabile și pentru cercetarea conștiinței estetice. Premisele apariției ei sînt fapte empirice dintre cele mai simple. Printre acestea se numără în primul rînd ceea ce Marx și Engels au numit „Cea dintîi premisă a oricărei existențe omenești" : „... producția vieții materiale însăși" [3]. Producția trebuie însă înțeleasă „pe de o parte ca relație naturală, pe de altă parte ca relație socială, în sensul că presupune colaborarea mai multor indivizi" [4]. Aceasta este cea de-a doua premisă empirică pentru apariția conștiinței estetice : producția ca relație socială avînd caracter protosocial începînd cu prima și în același timp cea mai lungă treaptă a istoriei de pînă acum.

Nu există nimic în afara celor două premise elementare care să intereseze în explicarea formării esteticului. Exprimat invers și în mod pozitiv : cele două premise materiale, respectiv *producția* ca creare de mijloace pentru menținerea vieții și *comunitatea* înțeleasă ca o anumită calitate a caracterului social al producției, reprezintă factorii reali ai apariției conștiinței estetice.

5. Formarea conștiinței estetice poate fi reconstituită după următoarele verigi :

a) Nevoia primă și nemijlocită a indivizilor este nevoia menținerii vieții.

b) Această necesitate omul și-o satisface nu ca individ izolat ci în cadrul comunității. Ea își găsește astfel *continuarea* directă în necesitatea de a fi membru al comunității.

c) Satisfacerea nevoii de comunitate are loc prin înfăptuirea reală a vieții comunitare a indivizilor, deci, în primul rînd, în producția materială. Este o chestiune mai curînd de terminologie dacă alte moduri de activare a caracterului comunitar sînt de subsumat conceptului de muncă sau de considerat ca independente. Poate fi vorba în orice caz numai de activități ce reprezintă condiții indispensabile pentru reproducerea vieții materiale, care aparțin deci în mod mediat producției sau funcționează ca forțe productive, cu condiția să nu se limiteze acest concept în mod greșit la mijloacele de producție.

---

[2] K. Marx și Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Edit. politică, 1958, p. 20.

[3] *Ibidem*, p. 28.

[4] *Ibidem*, p. 30.

d) De aici răsare nemijlocit conştiinţa estetică şi anume în două forme. Una dintre ele este legată de produsul muncii, cealaltă de activitatea de producţie ca proces (ca şi de modurile de activare a vieţii de comunitate ţinînd de producţie în chip mijlocit).

În primul rînd: aşa cum munca îşi găseşte materializarea şi încheierea în produs, la fel satisfacerea activă a nevoii de comunitate se finalizează în produs. Ca dublă relaţie, naturală şi socială, munca apare ca relaţie dublă faţă de produs. În determinarea sa primară şi naturală produsul va fi folosit în virtutea finalităţii sale. Acesteia îi corespunde şi o anumită atitudine spirituală faţă de produs, care e considerat un obiect util şi folositor. Dar valoarea pozitivă a produsului constă, pentru mine ca producător, în faptul că în el „mi-am *confirmat* şi *împlinit* existenţa comunitară", iar ea se manifestă emoţional prin aceea că „la privirea obiectului" se încearcă „o plăcere individuală" [5]. *Acestui sentiment omul i-a dat mai tîrziu un nume, considerînd obiectul „frumos"*. Produsul este apreciat concret-senzorial ca *materializare şi confirmare a producătorului în calitatea sa de fiinţă comunitară.* Aceasta este „celula germinativă" a conştiinţei estetice — împreună cu conţinutul şi funcţiile sale care se bazează pe rolul existenţei comunitare ca „primă mare forţă de producţie". Pe această treaptă funcţia productivă şi plăcerea formează încă un tot.

În al doilea rînd: Cealaltă cale de autonomizare a conţinutului social al muncii de a fi modalitate de activare a caracteristicii comunitare şi prin aceasta de satisfacere emoţională a unei nevoi sociale, rămîne legată de *procesul de producţie.* În el domină, după cum am mai spus, consumul de forţă fizică, concentrarea intelectuală asupra fluxurilor tehnologice, precum şi determinarea finală materială astfel că activarea plăcută a caracteristicilor comunitare ale indivizilor este prezentă, devine în sine subiect al experienţei dar nu reprezintă conţinut exclusiv. Aceasta poate fi reprodusă însă în formă pură imitîndu-se munca special în *acest* scop, apărînd apoi sub formă de dansuri ca formă primordială principală a esteticului artistic şi care, ca dansuri de muncă, de vînătoare şi de război, au pe această treaptă de dezvoltare o mare importanţă socială. Acest fapt a fost descris în mod similar de către diverşi autori, pe baza unui bogat material etnologic (G. V. Plehanov, E. Grosse, C. Caudwell ş.a.).

De bună seamă că la origini tot munca a constituit fundamentul şi centrul esteticului artistic, dar funcţional este vorba de activarea caracteristicii comunitare a indivizilor, astfel încît toate modurile de activitate orientate spre acest ţel să poată deveni obiect al reflectării artistice şi totodată să fie strîns legate funcţional de ea. Acest fapt e confirmat de rezultatele unor recente cercetări sovietice (A. V. Margulis şi V.V. Selivanov ş.a.).

6. Experienţa originară a producătorilor de a se simţi confirmaţi chiar şi inconştient în produsele lor, s-a repetat de miliarde de ori în decursul mileniilor. Dacă la popoare primitive se constată un gust pregnant pentru împodobire, pentru forme şi culori ornamentale, faptul nu este decît rezultatul repetării de miliarde de ori a „producţiei estetice", imprimată adînc în conştiinţa oamenilor ca semne ale activării şi confirmării indi-

[5] K. Marx, Extrase din cartea lui James Mill *Eléments d'économie politique*, în K. Marx şi Fr. Engels, *Werke*. Erg. Bd. 1, Teil, Berlin, 1968, s. 462.

vizilor în calitate de ființe comunitare. Aceste fenomene provoacă astfel plăcere estetică și în mod independent de procesul concret de producție și chiar de produs. În mod similar se petrec lucrurile cu „figurile estetice", formele, culorile, tonurile și sunetele. Prin repetarea lor de nenumărate ori s-au detașat de produsele concrete abstractizîndu-se prin aceasta și impregnîndu-se în conștiință prin conținutul lor estetic. Este vorba de experiențe acumulate în intervale de timp măsurabile cel puțin cu zecile de milenii, ceea ce explică în mare parte perpetuarea acțiunii lor [6].

Imitarea muncii, care la începuturi se afla în centrul *artei*, luase sfîrșit încă în societatea sclavagistă. Funcția ei de activare imaginară a caracteristicii comunitare a indivizilor este de-acum realizată de artă prin reprezentarea acțiunii sociale, cealaltă formă a practicii. Arta cîștigă astfel o nouă dimensiune funcțională ca formă a conștiinței sociale. Momentul confirmării emoționale a individului ca ființă comunitară devine instrumental într-o manieră mai pronunțată decît înainte, devine factor social de educație și înrîurire.

Dar și dezvoltarea ulterioară a artei, chiar sub aspectul conținutului ei specific, al particularității ei estetice, este legată din punct de vedere al funcției sociale de premise materiale. În societatea pe clase aceasta devine vizibil îndeosebi prin aceea că arta evaluează practica socială și subiectele ei, relațiile și fenomenele sociale, după măsura în care reprezintă caracterul comunitar al indivizilor, măsura în care se bazează pe relații comunitare reale sau sînt orientate spre crearea de asemenea relații. Arta poate face aceasta numai în determinarea concret-istorică și de clasă. Structura ideală a artei ca formă de conștiință, dialectica activă din interiorul ei între individualitate și comunicare, reproduce de la sine acest conținut de valori estetice [7]. Dar este vorba întotdeauna de indivizi determinați concret istoric și social care se folosesc de acest instrument și se exprimă prin el (sau dimpotrivă, nu sînt în stare de aceasta, așa cum demonstrează relația deteriorată dintre burghezie și artă).

Căci conținutul estetic de valori este un conținut *social*, și chiar dacă depășește formațiunile istorice concrete, aceasta se întîmplă numai în cadrul dialecticii potrivit căreia generalul există prin particular și individual. Prin aceasta se explică ostilitatea față de artă a capitalismului ca și poziția istorică și calitatea nouă a esteticului în comunism, care, ca umanism real, neagă negarea acelei relații dintre estetic și societate pe care a zămislit-o capitalismul.

[Trad. din lb. germană de VLAD BOLDEA]

---

[6] Aici s-ar putea lua în considerare și problema pusă de D. Wittch prin referire la Engels, „dacă nu există posibilitatea moștenirii de către indivizi a unor capacități, respectiv structuri psihice sau măcar a unei predispoziții pentru ele. El (Engels — n. ns. *H. R.*) se gîndea la capacități, respectiv structuri revendicate în mod repetat de către mii de generații prin procesul vieții lor materiale (D. Wittich/ K. Gössler/ K. Wagner, *Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie*, Berlin, 1978, p. 217). În cazul limbajului, de exemplu, este un fapt stabilit că există caracteristici anatomice și neuropsihologice fixate genetic așa cum pe de altă parte el este un rezultat al activității sociale. În acest context teoria depășită a transmiterii ereditare a caracterelor dobîndite nici nu trebuie luată în considerare.

[7] Cf. H. Redeker, *Zum Problem der Abbildung und Wahrheit in der Spezifik der Kunst*, A. a. O. S. 108 ff.

MUTAȚII AXIOLOGICE ÎN ARTA CONTEMPORANĂ

D

TOMA ROMAN

Estetica modernă (în anumite variante ale ei și cu variațiile specifice) a încercat eliminarea unui „obstacol" în înțelegerea artei (a literaturii mai ales), obstacol deseori fetișizat în estetica tradițională: „imaginea" artistică. S-a căutat, în sensul eliminării „misticismului" cu care acest termen a fost aureolat, acreditarea, dintr-o anume perspectivă, a ideii că dincolo de orice „cosmicitate" de natură sensibilă a imaginii, aceasta nu este, în ultimă instanță, decît un suport al *conceptului explicativ*, fără de care imaginea este „un nonsens gratuit", adică „nimic dintr-un punct de vedere riguros, atît gnoseologic cît și estetic" [1]. Justificată de neputința esteticilor clasice de a pătrunde în esența literaturii (ulterior fenomenul fiind generalizat prin extrapolare), datorită ambiguității conținute în modul propriu de expresie al acesteia, atitudinea polemică a noilor concepții estetice mi se pare a fi pînă la urmă numai parțial necesară, și anume, numai *în prelungirea* demersurilor esteticii tradiționale, ca un corolar al acesteia, ca spor de cunoaștere etc. Generată de imposibilitatea (în sens de insuficiență) explicării cu mijloace clasice a literaturii moderne, care a însemnat spargerea tuturor formelor literare cunoscute, această „polemică" se dovedește nefundamentată atunci cînd se pune problema perspectivei istorice a fenomenului literar, adică a continuității în discontinuitate, atît de evident în evoluția oricărei arte. Dacă judecățile esteticii tradiționale se construiau pe baza înscrierii succesive a operelor validate istoric („reprezentative"), cercetarea estetică devenind în ultimă instanță un fel de manual cu coduri ce explicau *post hoc* valori recunoscute deja, estetica modernă propune „un fel de extratemporalitate teoretică imaginară, unde toate operele de artă coexistă simultan și unde se pierde șirul istoric firesc, în care acestea s-au succedat și au fost comparate unele cu altele", în această situație judecățile estetice încercînd a fi „niște formule teoretice, în timp ce ele nu sînt de fapt, decît comparații istorice" [2].

Plecînd de la distincția, la nivelul scriiturii, între lucru și semnificație, ce coexistă paralel, convergent sau contradictoriu, mulți esteticieni contemporani sînt tentați să limiteze expresia literară la semnele implicite sau explicite care constituie scriitura. Expresia literară apare ca un joc al combinațiilor diferite, de la valoarea simbolică a unui cuvînt, de la structura frazei, pînă la modul de a lectura, la actul (diferențiat spațial și temporal) al recepției estetice. Aceasta obligă în mod necesar, pentru a depăși pulverizarea oricărei judecăți estetice (și deci și a judecăților propuse de estetica modernă), căutarea dincolo de seriile de semnificanți ce creează nenumărate serii de semnificați, a unei suprasemnificări, care „trebuie să semnalizeze ceva diferit de conținutul și de forma ei individuală" (a operei literare, n.n.), implicînd utilizarea acesteia de către creator, ce se circumscrie situației istorice „conform unor posibile al căror stăpîn

---

[1] G. della Volpe, *Critica gustului*, București, Edit. Univers, 1975, p. 13.

[2] Jovan Hristić, *Formele literaturii moderne*, București, Edit. Univers, 1973, p. 21.

nu este el" [3]. Acest „echilibru" care se stabilește „dincolo de limbaj" este propriu literaturii moderne (cum susține Roland Barthes), ce se naște în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, deîndată ce „scriitorul a încetat să mai fie martor al universului, devenind o conștiință nefericită" [4]. Ar apărea, deci, începînd din acest punct, o necesară refacere a perspectivei, pentru că în condițiile „operei deschise", cel care face „lectura" acesteia, o re-creează la fiecare reluare a ei, cu ajutorul interpretului mediator (cultura individuală, proiectul social, mutațiile conjuncturale și aleatorii etc.), în colaborare cu autorul. Caracteristica principală a operelor artistice moderne ar fi (în viziunea teoreticianului „deschiderii" — Umberto Eco), că ele nu se prezintă „ca opere finite care cer să fie retrăite și înțelese într-o direcție structurată dată, ci, ca opere « deschise » pe care interpretul le definitivează chiar în momentul în care le valorifică estetic" [5], ceea ce complementează teoria lui Barthes și subliniază căutarea, la „gradul zero al scriiturii", a suprasemnificării, în care alți teoreticieni ai fenomenului artistic modern (de orientare preponderent sociologic-structuralistă), au căutat să vadă acel fundament *rațional* ce face posibilă explicarea integrată a operei în timpul ei social, depășind „extratemporalitatea" de care vorbeam mai înainte.

Teoriile lui Eco și Barthes, inițiate de faimoasa distincție a lui Sartre între lucru și semnificație în scriitură, absolutizează caracterul deschis al operei. Nu încape nici o îndoială că analizele pe care le-au realizat își au valoarea lor, dar ele se pot concretiza numai în condițiile adaptării formei operelor pentru cultivarea anume a acelei deschideri (și fiind vorba de excluderea prin definiție a posibilității oricărei forme de artă monosemantice). Dar dacă analiza ar avea această finalitate, fiind condiționată de „forma" operelor, rezultatul ar fi minimal, proiectul estetic fiind în cele din urmă o reluare pe alt plan, mult perfecționat științific, a unei probleme sterile (nu prin rezolvarea, ci prin absolutizarea ei), încă din estetica tradițională : raportul formă-fond.

Dacă rezultatul ar fi susținerea (în perspectiva sociologico-structuralistă amintită) a „raționalității" operei, ce este degajată în urma procesului de suprasemnificare (și pentru a putea depăși totodată, cu ajutorul acestui concept, limitele unui cerc îngust de inițiați în semiologie, semantică etc., care singuri ar înțelege operele pe baza lecturii specifice), ne-ar pîndi primejdia unei demonstrații riguroase asupra unei evidențe (mai ales că, după cum vom vedea, „raționalitatea" presupusă a operei nu exclude adresa ei sensibilă). Ce accepțiune ar căpăta în acest context (de probabilitate și imprecizie, pe care estetica modernă o descoperă literaturii contemporane) conceptul de „raționalitate"? Probabil că trebuie să reprezinte cimentul care să unească elementele construcției, atît de diferite și multiple cum rezultă din analiza scriiturii, cu terenul (social) pe care se înalță ea. În „marea" de semnificați și semnificații ar trebui să fie farul care conduce pînă la urmă pe cititor către desprinderea elementului major (semnificativ, suprasemnificativ) în operă, tot așa cum estetica tradițională căuta demonstrația naturii sensibile a fenomenului pe baza consen-

[3] R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Col. Méditations, Paris, 1953, p. 9—10.
[4] *Ibid.*
[5] U. Eco, *Opera deschisă*, București, E.L.U., 1969, p. 10.

sului. „Raționalitatea" apare, prin urmare, mai mult ca un termen de rezonanță sociologic-estetică, care printr-o aproximativă analogie acoperă temeiul suprasemnificativ al operei, sau dacă am utiliza terminologia fenomenologiei lui Roman Ingarden, pe de o parte (și parțial) fundamentul formării, și în interiorul fundamentului ontic al operei, componenta principală — „conceptele ideale și calitățile lor ideale (esența)" — ce se dezvăluie prin „cuvinte-semn" reale [6], pe de altă parte.

Introdus ca o încercare de unificare a perspectivei sociologice moderne (marxiste sau nemarxiste) cu cea structurală, conceptul de „raționalitate" (socotit ca element consubstanțial creației și operei însăși) nu acoperă totuși un teren absolut nou, cum se încearcă a se da de înțeles, nefiind pînă la urmă categoria care să justifice — à posteriori — acreditarea ideii că toate sau aproape toate concepțiile estetice de tip tradițional au pornit în mod iremediabil greșit susținînd caracterul „sensibil" al imaginii artistice. Ba chiar, în anumite afirmații ale celor ce susțin acest concept, transpare sugestia recunoașterii (ce se face deja în anume concepții tradiționale) a caracterului dual, în speță sensibil — rațional, psihologic-structural al operei de artă, al artei cu toate procesele pe care le implică în general. Semnificativă este, din acest punct de vedere, abilitarea „raționalității" ca funcție de cunoaștere și comunicare în artă, ceea ce permite intermedierea între imagine și concept. Imaginea este explicată numai în sinteză cu raționalul — idee adevărată și estetic de necontestat — dar concluzia pe care teoreticienii acestui curent o subliniază, și anume că trăirea imaginii este numai „desfătare conceptuală", nu mai este atît de sigură. În *Critica gustului*, Galvano della Volpe introduce un criteriu interesant, care contrar opiniei sale (după părerea mea), mai degrabă confirmă decît infirmă ideea dualității, amintită mai sus. Criteriul „*importanței imediate*" [7] relevă într-adevăr că imaginile poetice sînt „imagini-concept", dar continuînd pînă la capăt, trebuie subliniat că această situație este valabilă numai în acest plan, al imediatității (și eventual al posteriorității). Este de aceea cu atît mai adecvat exemplul pe care-l dă R. Ingarden, evocînd impresia sa la vederea celebrei statui „Venus din Milo" : a) o percepție obișnuită, ce înregistrează elementele date nemijlocit și în care subiectul, în funcție de condițiile subiectiv-obiective ale contemplării atribuie operei calități ce îi sînt imanente și b) o trăire estetică ce presupune un joc de imaginație (și adaug, de acomodare a imaginației),care depășește imanența, completînd, trăind armonios un obiect ce trimite la realitate. Obiectul propus, opera, se relevă în al doilea plan drept suportul unor evaluări psihice ulterioare ce vor constitui în această direcție obiectul estetic [8]. Dacă am folosi o terminologie strict fenomenologică (de tip husserlian), ar rezulta că s-a produs „o neutralizare", subiectul neglijînd în trăirea estetică existența sau non-existența obiectului perceput inițial. Chiar mai mult, apare un moment de „revelație" care iluminează un „ansamblu calitativ estetic", ce trimite iarăși la realitate (însă subiectivă sau intențională).

---

[6] R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, 1960, p. 6.
[7] G. della Volpe *op. cit.*, p. 16.
[8] R. Ingarden, *op. cit.*, p. 16—17.

Criteriul „importanței imediate" devine prin urmare operant numai în perspectiva acelei prime percepții (amintite), pe care o putem socoti sintetic drept o prelucrare a imaginii poetice propuse de operă, cu ajutorul suportului-concept, generat de condițiile obiective (sociale, culturale, grupale etc.) și subiective (sensibilitate, aptitudini etc.), ce permite fixarea unui „perimetru" rațional al „trăirii" imaginii printr-o „stare" poetică. Dacă acest criteriu delimitează universalul dianoetic (discursiv), el nu exclude, ci completează și explică universalul apofantic (multiplu, fantastic) pe care îl relevă estetica autonomistă, ca presupus al operei. Primul se întemeiază pe categorialitatea și materialitatea (empiricitatea sau esteticitatea) lucrurilor [9], al doilea pe variația și trăirea lor sensibilă. De la „criteriul importanței imediate" la identificarea formei cu „conceptul" și a conținutului cu multiplul (ca element central al imaginii), mi se pare însă a fi o direcție firav justificată prin argumentul „raționalității" ce stabilește nu numai „cadrul" lecturii operei, ci și „cadrul" realizării ei (a realizării formale). Este direcția redeschiderii, dintr-o perspectivă nouă, a vechii polemici din estetica tradițională (mai ales cea romantică) pe marginea raportului formă-conținut. Dealtfel, literatura (arta) modernă a ridicat această problemă încă înainte de a fi reformulată în esteticile „noi". Pentru arta modernă, „...forma este condiționată și determinată în măsură maximă de situația în care un text se prezintă publicului ; ea nu este o schemă care se repetă dintr-un motiv sau altul, ci derivă din situația în care se află scriitorul și publicul său" [10]. Raportată la artă (la literatură mai ales), în perspectiva ei *istorică* ideea suprapunerii concept-formă, conținut-imagine transpare mai degrabă într-o complementaritate, forma presupunînd conceptul, categoria abstractă ce guvernează conținutul, structurat la rîndu-i de fantezie în „imagini". Ideea „autonomistă" a generalizării unui particular nu mai apare, din acest unghi, în întregime falsă, in-formarea fiind (cazul literaturii clasice, desigur) un proces realizat ulterior (sau simultan). Eventuală replică (veche dealtfel) asupra „coerenței" instituite *în* fantezie, valabilă în cazul discursului istoric sau științific și în „anume" cazuri chiar pe teritoriul artei, nu vine ca un argument peremptoriu pentru demonstrarea falsității ideii că fantezia (evident, poetică) poate să instituie ea însăși o „coerență". Chiar atunci cînd este vorba de „simultaneitate" în jocul dual rațiune-fantezie, rațiunea apare ca un element ponderator, sintetizator dar „extern", bineînțeles numai cînd regula recunoașterii „spontaneității" creației — ceea ce nu exclude „gestația", oricît de „lungă" ar fi ea — rămîne valabilă. Rezultă deci că „forma" și valorile formale pot fi, și chiar sînt (referindu-ne la arta modernă), rezultatul acțiunii unificatoare a rațiunii, care dă suportul conceptual, *adresat dealtfel sieși* ; totuși fără o participare a fanteziei — ce instituie coerența — forma și valorile formale nu ar avea acoperire, devenind concepte vide. Prin urmare, a fi creator (poet) cere cu necesitate să gîndești în raport cu adevărul și realitatea lucrurilor, cu ideologiile, cu evenimentele și cu experiența (mai ales „istorică"), dar nu cere cu nece-

[9] G. della Volpe, *op. cit.*, p. 17.
[10] J. Hristić, *op. cit.*, p. 27.

sitate să te supui în mod absolut lor (realizînd „discursuri" despre ele), ci să reconstitui cu fantezie (subliniem iarăși, poetică) tabloul acestora. Dialectica reală a operei poetice ca atare are o *premisă* în faptul că *nevoia comunicării* impune apelul la raționalitate, ca în cazul discursului istoric sau științific, în general, ceea ce nu înseamnă că duce în mod implicit la explicarea discursului poetic în mod analogic acestora. Nevoia de raționalitate în literatură (ca nevoie de comunicare) este valabilă și în sensul naturii sociologice a operei de artă fără a exclude și socializarea „imaginii" (în sensul lukácsian) și „retraducerea" prin conceptele folosite și adaptarea ei în funcție de universul individual al „spectatorului", forma artistică monosemantică neexistînd, așa cum s-a mai subliniat, prin definiție. Caracterul „deschis" se vădește deci a fi o proprietate a tuturor operelor artistice (și, în special, literare), arta modernă, este adevărat, cultivîndu-l cu precădere. În același timp, dacă este o afirmație incontestabilă că semnificațiile și articulațiile realului, „mai mult sau mai puțin istoric" [11] (cum atenuează della Volpe), sînt constitutive în creație și în opera însăși, dînd posibilitatea fundamentării sociologice (materialiste) a valorilor poetice, această afirmație nu exclude, ci completează teza că fantezia (imaginația poetică) este elementul esențial care permite circumscrierea în sine a valorilor artistice ale operei. Ba mai mult, pentru estetica materialistă, acea afirmație marxiană că „arta greacă presupune mitologia greacă", respectiv „*natura și chiar formele sociale deja prelucrate de fantezia poporului*" [12], completată cu concluzia că dificultatea reală constă în a înțelege că arta greacă produce, în continuare, „*desfătare artistică*", e plină de sugestii în ambele sensuri menționate. Dacă realitatea istorică și socială nu poate condiționa și nu condiționează mecanic arta și implicit „plăcerea" resimțită la „contactul" cu ea, nu e mai puțin adevărat că dacă am justifica „plăcerea estetică" numai prin valorile sociale și istorice integrate, am pierde foarte multe posibilități în explicarea complexă a modului cum se fundamentează fenomenul artistic. Teza marxistă a recunoașterii în operă a acelor articulații ale realului concret, ca „sediment vital", numit humusul istoric, sugerează mai mult decît s-ar realiza într-o interpretare reducționistă (sociologic-estetică), analiza putînd, de asemenea, ridica (și realmente ridicînd) probleme psihosociologice, psihologice și chiar (de ce nu?) psihanalitice. Apelul la *mai multe interpretări* nu tulbură acuratețea explicației privind *humusul* istoric, sedimentul vital, ci o completează și o amplifică. De aceea, deși „lectura sociologică" a unei opere artistice se realizează prin verificarea determinării istorico-sociale a ei, și ca o consecință imediată, prin filologia integral-funcțională (ce este presupusă), care împreună ar trebui să ducă (consecutiv) la verificarea „acelui focar din care (cu ajutorul specificității semantice) iradiază valorile poeziei... întrucît el întreține simbolismul în special artistic..., semnificația individualist-universală a poeziei" [13] — ea nu poate da o viziune integratoare a fenomenului artistic,

[11] G. della Volpe, *op. cit.*, p. 19.

[12] K. Marx, *Introducere la Critica economiei politice*, în K. Marx și Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, București, E. P. L. P., 1953, p. 28.

[13] G. della Volpe, *op. cit.*, p. 20.

ci numai una parțială. Dealtfel, unii specialiști în sociologia literaturii au sesizat această limitare, încercînd să o depășească din aceeași perspectivă în *favoarea* fenomenului literar. Pentru că, așa cum subliniază judicios R. Escarpit, fenomenul literar rezultă dintr-un anume echilibru-adecvare sau înfruntare — între constrîngerile situației istorice și *libertatea creatorului ca semnificator* [14]. Este adevărat că această poziție atenuează întrucîtva viziunea extremă ce reduce arta la simpla „trăire prin concept" (?), ea fiind sinteza „unității logice" cu „unitatea lirică", în care „unitatea logică" comprimă situația social-istorică ce devine (prin concentrare) axul operei. Dar dacă nu putem fi întru totul de acord cu varianta contrară propusă de estetica autonomistă în accepțiunea ei croceană, că „poezia creează imaginea vieții în act" [15], nu înseamnă că putem accepta integral poziția sociologic-estetică avansată mai sus. În momentul în care „unitatea logică" (raționalitatea) devine mai mult decît elementul care *susține* comunicarea și se transformă în axul central al operei ce iradiază în ethos-ul specific pe care orice operă îl exprimă, opera reducîndu-se în ultimă instanță la el (la ethos), ea apare ca vidată de însăși acea trăire (simțire) „fără concept" (termenul este poate uneori rău înțeles) pe care o propunea atît de insistent estetica tradițională. „Dacă luăm o pagină de roman și o comparăm cu o pagină de istorie, notează B. Croce, observăm atît în una cît și în cealaltă aceleași cuvinte sau cuvinte asemănătoare, îmbinări și ritmuri asemănătoare, evocări de imagini asemănătoare, în așa fel încît nu pare să existe între ele deosebiri relevante. În prima însă, imaginile au valoare și se susțin prin ele însele în unitatea intuitivă, care a dat formă unei anumite tonalități de sentiment, în timp ce, în cea de a doua, aceste imagini sînt puse în mișcare de un fir invizibil, care ține sau poate să țină exclusiv de gîndire, fir care le conferă — el, și nu intuiția ori fantezia — coerență și unitate" [16].

Este evident că nici această poziție nu poate fi integral acceptată, ea pierzînd posibilitatea acoperirii *de ansamblu* a teritoriului ontic al „poeziei" și implicit o perspectivă specifică a valorilor poetice, reducționismul ce o caracterizează împingînd-o pînă la urmă la legarea acestora (din dorința de *a le deosebi)* numai de „sentiment", de trăire.

S-ar impune poate o atenuare a celor două demersuri exclusiviste, o sinteză ale cărei două puncte de plecare (specificul ontologic și modalitatea gnoseologică particulară a fenomenului artistic) să conveargă către concluzii, dacă nu aceleași, măcar similare, în planul valorilor estetice. Întrebarea dacă teoriile critice filologico-semantice, integral funcționale (în care *textul* este absolutizat ca produs *istoric)* sau perspectivele de analiză autonomistă (de tip crocean), ori chiar concepțiile sintetizatoare pozitivist-sociologice (lukácsiene), pot acoperi *singure* în mod integral și *real* teritoriul complexului fenomen artistic, mi se pare, din acest punct de vedere, gratuită. O estetică totalizatoare (de tip marxist), nu poate face abstracție de una sau mai multe „maniere" de analiză, dimpotrivă, o

[14] R. Escarpit, *Literar și social*, București, Edit. Univers, 1974, p. 9.
[15] B. Croce, *La critica e la storia delle arti figurative*, Bari, 1946, p. 28.
[16] B. Croce, *Poezia*, București, Edit. Univers, 1974, p. 37.

viziune profund dialectică nu le poate considera decît cel mult articulații ale unui tablou explicativ de ansamblu, a cărui finalitate trebuie să fie valoarea estetică.

Originaritatea și finalitatea socială a artei pot fi (și sînt) importante într-o analiză de tip sociologic-structural, dar deplasarea accentului nu este valabilă decît pentru *etapele* artei în ansamblu, o operă neputîndu-se limita numai la atît.

În acest sens trebuie preluată afirmația lui Engels conform căreia „cu cît sfera (culturală) anumită pe care o investigăm (de pildă, o anumită perioadă artistică) este mai depărtată de sfera economică (sich vom Oekonomischen entfernt) și se apropie mai mult de cea a purei ideologii abstracte, cu atît mai mult ea va prezenta în dezvoltarea ei accidentalități (și chiar particularități), iar curba ei se va desfășura în zig-zag", ceea ce înseamnă că „*dacă veți trasa axa mediană a acestei curbe veți constata că această axă se va desfășura cu atît mai (aproximativ) paralelă cu axa curbei de dezvoltare economică cu cît va fi mai lungă perioada (istorică) cercetată și mai amplu timpul (ideologic) tratat*" [17]. Dealtfel, Engels subliniază tot timpul că această paralelă este aproximativă, intuind că o apropiere excesivă ar însemna și o interpretare excesivă în detrimentul fenomenului analizat. Legea „perioadelor lungi", cum o numește G. della Volpe, este valabilă în explicarea curentelor artistice, dar în cazul unei analize „particulare" ea poate stabili numai cadrul de referință general. Și tot pe acest plan, se poate susține și ideea *pathos*-ului specific uman (ca „trăire" determinată de complexul cultural al epocii), fără a-l exclude ca abstracție, ca genericitate din nici o operă de artă. Pathos-ul uman generic, abstract îmbracă forma specificului (la orice analiză sociologică aceasta este o evidență), fără însă a fi total absorbit (dizolvat) de acesta. Convingerea că un anume exces uman (de natură socială și istorică specifică) este (ca revers al organizării discursului științific și istoric) suport al imaginii poetice poate fi justificată mai ales cînd raportăm opera la contextul larg al timpului (ideologic — vezi Engels), la „trăsăturile", la „stilul" perioadei (epocii) istorice determinate. Lectura unei imagini poetice în necunoștință de epocă sau făcînd abstracție de ea (estetica fenomenologică merge chiar mai departe, propunînd „neutralizarea" *în prezent* a tuturor activităților de raportare la viața practică), poate duce la două concluzii în aparență opuse, dar care îmi apar complementare, cu atît mai mult cu cît perspectivele estetice care le impun se succed în timp (nu cronologic) și reiau problemele (e adevărat în limbaje diferite) : a) regăsirea, prin concentrarea asupra operei, a acelui pathos uman, generic și abstract de care am vorbit și implicit, în ciuda contradicțiilor aparente, „sesizarea" (sau „vizarea") obiectului estetic în specificitatea lui și b) trăirea („fără concept") a poeziei conținute (ca rezultat al manierei specifice de organizare formală a elementelor consubstanțiale operei de către creator), în intuirea sensibilă a imaginii.

---

[17] K. Marx și Fr. Engels, *Opere alese*, vol. 2, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 554.

LOGICA VIEȚII ȘI LOGICA ARTEI

DE

GH. CEAUȘU

Însemnările de față au pornit de la constatarea evidenței indubitabile că arta și viața se interferează într-atît, încît pot fi din exagerare identificate, substituite reciproc și confundate. A privi însă pe una cu ochii celeilalte fără discernămînt, este o greșeală, întrucît, fiecare dintre ele, cu toată complexitatea ce le caracterizează și le face rezistente la definiții riguroase, își are logica și legitatea ei proprie de geneză, ființare și devenire. Acestea le delimitează. Dar sfera vieții, în care includem și natura subiectivizată prin cunoaștere și acțiune umană nu evoluează paralel și independent de sfera artei. Înrîurirea lor reciprocă este transparentă.

Prin „logica vieții" înțelegem mai cu seamă, coordonarea acțiunilor umane care se finalizează în forme nenumărabile și diverse, iar prin „logica artei", principiul de constituire al operei care face din ea o totalitate coerentă și inextricabilă. Consistența operei stă în logosul ei, iar acesta angajează pe receptor la o decodare adecvată. Opera de artă este o organizare de elemente de ordin spiritual, o entitate de sinestătătoare și unică, fixată întotdeauna pe un suport material la care nu este reductibilă și care funcționează organic, ca parte componentă a ei, participînd la expresie. Felul solidar de a fi al componentelor operei de artă, ceea ce-i conferă integralitate și caracter de cosmicitate, întemeiază puterea ei de a ființa.

Tentația comparării artei, mai precis a operei de artă, cu viața, nu este nouă în gîndirea estetică. La noi, lăsînd la o parte alte intervenții, ea a fost trăită și expusă de către I. L. Caragiale, în studiul intitulat *Cîteva păreri* *. Caragiale observă o similitudine și crede în ea și anume, între opera de artă și viață (înțeleasă ca organism viu). Așa cum natura în laboratorul ei produce organismele vii după „legea fatală" a realizării intenției de funcționare, adică „potrivirea organelor cu viața", tot așa și artiștii produc, grație talentului, opere în care se împlinește „potriveala exprimării cu intenția". În ambele situații condiția este de a se constitui „o structură materială, cu dimensiuni, proporții și relații de economie intimă absolut necesare". Scopul este viața, organele sînt mijlocul, iar în artă intenționea este esența vieții, „expresia este numai organismul ei material". Evenimentele materiale ale vieții sînt pentru artist, scrie Caragiale „simpli agenți brutali de iritare", care datorită talentului pot declanșa „intenționea" prin care se ordonează „elementele brute" apucate din „haos inform".

Exigența principală pe care o formulează Caragiale pentru creația artistică este păstrarea „echilibrului nestabil dintre mișcarea lumii și mișcarea sufletului" pentru a putea comunica altui suflet un *ce* printr-un *cum*. „Așa, pentru înțelesul omului nu-i nimic mai important decît înțelesul omului, fiindcă prin comunicarea înțelesului la alt înțeles, *realitatea se potențează*".

---

* I. L. Caragiale, *Opere*, vol. 4, București, Edit. pentru literatură, 1965, pp. 37, 38, 47.

Obsesia estetică a lui Caragiale de a se păstra în creația artistică raportul constant dintre om și lume, de a se respecta cu strictețe ritmul lumii și de a ordona logic materialul vieții în produs artistic, a fost în același timp un principiu de creație propriu, fapt care explică economia, rotunjimea, echilibrul, ritmul și închegarea, caracteristice operelor sale.

Evenimentele lumii ca „arcuș" pentru toate „viorile", care sînt sufletele oamenilor, declanșează sonorități muzicale, dar numai cei cu talent le pot și comunica intelectual. Această metaforă a scriitorului-estetician, edificatoare pentru înțelegerea frustă a originii operei de artă, se cere însă adîncită, iar sfera „lumii" extinsă și la valorile culturale în genere.

Dacă legea generală a alcătuirii sistemelor prezidează și la plăsmuirea operelor de artă, în acest caz ea se particularizează generînd reguli specifice.

În funcție de ramură și gen, se păstrează reflectate în opera de artă elemente constitutive ale vieții practice cotidiene (evenimente, simboluri, coduri, modele de comportament uman) și altele chiar ca întreg perceptibil, cum este corpul omului devenit suport al personajului sau ficțiunii, în teatru, balet, operă lirică, vocea în cazul lecturii sau recitării textelor scrise dar și ca nemijlocire în cazul arhitecturii.

E drept, acestea își pierd, odată transferate în opera de artă, însușirile lor inițiale, semantismul originar nemijlocit și capătă altele prin care se integrează într-o altă logică și anume aceea care a stat la baza construcției și plăsmuriii estetice a produselor respective, conformîndu-se legii care-l domină și pe artist în timpul creației. Aici motivația este poetică.

Constituirea unei formațiuni artistice originale este o tensiune între materie și formă care se finalizează estetic la nivelul acceptării, în nenumărate „lecturi posibile". Opera este astfel o izbîndă a formei asupra materiei, prin aceasta din urmă înțelegînd : a) corporalitatea sensibilă a unui material, care devine suport material al operei, b) materialul de viață ca experiență umană practică sau spirituală și c) trăirile, imaginația și ideile artistului declanșate de materialul de viață. Fiecare dintre acestea cu natura ei proprie, îi impune artistului limite și direcții pe care trebuie să le respecte dar îi sugerează și modalități prin care gîndirea artistică le subordonează unui logos structurant.

S-a constatat că în timpul producerii propriu-zise a operei, autorul ei nu poate s-o conducă oricum, ci este dominat de materia și logica propriului produs.

Recognoscibilitatea semnificanților, însușire provenită din asemănarea lor cu obiectele, structurile și chiar osatura stărilor de fapt ale vieții, poate desigur facilita accederea receptorului la straturile mai adînci ale operei pînă la sens, dar nu este o condiție eficientă a experienței estetice în genere, sub amenințarea de principiu a respingerii ca neartistice a operelor nereprezentative în raport cu realul vieții cotidiene. Realitatea trăiește deci de două ori : odată în sine și a doua oară în operă.

Dar deși este evident că arta nu este realitatea în sine și că este o realitate spirituală, aceasta din urmă extrage, în concentratele sale sensul vieții și îl restituie prin reprezentări imaginistice individuale și plastice, perceptibile nemijlocit. Viața însă nefiind uniformă și omogenă, de multe ori produce în ea însăși momente și situații de mare densitate estetică, ale

căror virtuți expresive sînt preluate ca atare în operă și resemantizate în zarea viziunii artistului, care este miezul operei și are funcția de a coagula toate elementele ei, într-un univers omogen.

Fie că sînt evenimente, stări de spirit, gînduri și sentimente (semnificative prin ele însele), captate de către artist și transferate în operă sau că sînt imaginate ca posibile și caracterizante, ele se integrează la fel într-o formațiune mentală cu caracter de cosmicitate, care îmbogățește imaginea despre om și relația lui cu lumea și totodată sugerează sau propune, fără a recurge la discursiv, o treaptă, o zonă, o direcție de amplificare a însăși esenței umane în devenire.

Analogiile cu structurile, formele, acțiunile, evenimentele, destinele, gîndurile și sentimentele oamenilor din viața practică, pe care le observăm cînd percepem o operă de artă, sînt autentice desigur și rezultă din faptul că arta e generată de trepidațiile vieții și le evocă în forme și grade felurite, dar nu produce niciodată un echivalent al lor, nu le substituie. Construcție mentală realizată după reguli, tehnici și conform unui determinism propriu, interior, ea este ireductibilă la realitatea fizică și practică a vieții, pe care o evocă numai spre a o îmbogăți și a-i descifra sensuri noi, precum este ireductibilă la alte limbaje sau sisteme de comunicare umană. Arta este complementară vieții și nu un adaus al acesteia. Ceea ce pare „ca în viață" atunci cînd percepem o operă de artă, sau ceea ce irită bunul simț cînd acesta constată că nu e „ca în viață", este de fapt o altă viață, adiacentă celei reale și un mod de a o vedea pe aceasta din urmă.

Arta în ansamblu este o lume, integrată în, și participantă la instituirea *lumii omului*, dar și fiecare operă în parte este o lume, un infinit în curgere oprit într-un produs mărginit de propria corporalitate perceptibilă, iar în interior de semnificațiile nivelelor („straturilor") și de sensul care le orientează convergent. Totodată însă, sub aspectul interpretărilor, opera este inepuizabilă pentru că este infinită. Este vorba însă de o infinitate potențială, ce rezidă într-o experiență umană radicală, sensibilizată într-o formă finită prin care trăim laolaltă acea experiență și sensul ei proiectat de viziunea artistului. Intenția tacită a artistului de cuprindere a globalității și a devenirii vieții este realizată de fiecare dată parțial, situație denumită de Ingarden „incompetenta determinare" a obiectelor reprezentate. Din aceasta el deduce constatarea că inevitabil, operele (literare) au un caracter schematic. Tocmai din acest schematism, care nu este, credem, un indiciu al neputinței ci o inerență a tipului de creație artistic, decurge și caracterul logic al oricărei forme artistice, alura ei de raționament. Numai că, momentele și etapele construcției care țin de intimitatea creației și au pentru noi numai valoare de document biografic, nu coincid cu cele care apar relevante în operă, iar acestea pot fi parcurse de către receptor pornind din orice punct al ei și în toate direcțiile, chiar regresiv. Reprezentarea operei ca totalitate în mintea receptorului, se recompune ca imagine, nu a obiectului estetic propriu-zis, și nici a referentului ci a denotatului său. Și, întrucît semnificația atribuită de către receptor (sau de un sistem cultural) se produce aposteriori, neechivalența ei totală cu cea imanentă operei apare ca un lucru firesc și logic. Imaginea din conștiința receptorului, stăruie, simultan ca o intuire a obiectului artistic nemijlocit, ca trăire dar și ca idee abstractă reductibilă la discurs logic.

Distingînd între obiectul-pretext, semnul care materializează, obiectul figurativ ca suport material și mijloc de referință creatorului și spectatorului și imagine, Pierre Francastel scria: „Ambiguitatea, pentru că niciodată semnul nu coincide cu lucrul văzut de artist, pentru că niciodată semnul nu coincide cu ceea ce vede și înțelege spectatorul, pentru că semnul este prin definiție fix și unic și pentru că, tot prin definiție, interpretarea este multiplă și mobilă"[1]. După Francastel, „schemele de asociere" constituie elementele cele mai importante ale imaginii (care dintre cele patru componente enumerate este elaborarea, creația propriu-zisă) iar respectarea lor în actul percepției estetice este singura condiție a înțelegerii estetice a artei.

În funcție de ramură și de legile ei, dar și de maniera artistică se stabilește, prin configurări individuale, o distanță între acestea și ceea ce ele reprezintă sau simbolizează. De aici apare și necesitatea decodificării lor și variațiile de sens în actul receptării. Unele dintre configurări, cum sînt personajele în proză, poem, baladă, teatru, cinematograf sau portretele din pictură și sculptură, se indică și pe ele însele în chip reflexiv, dar reprezintă și psihologii umane și categorii sau clase sociale, funcții.

Din această ultimă tipologie face parte celebrul personaj Ilie Moromete, iar în alt mod, ca simbol, deși cu o subliniată notă de retorism patetic, muncitorul din sculptura lui Boris Caragea, intitulată „Înainte spre socialism". Alte configurări însă, mai elaborate și abstractizate, dispunînd de un geometrism mai mult logic decît intuitiv, au un mai mare grad de autoreflexivitate și cer un mai mare efort de decriptare. Așa este, de exemplu, poezia lui Ion Barbu, muzica modernă și în genere așa-numita artă abstractă.

„Schemele de asociere" despre care vorbește Francastel și care populează infinitul cîmp al artei, infinit în diversitate, profunzime și extensiune, sînt de fiecare dată construcții mentale care se fenomenalizează și se manifestă în obiecte nemijlocit individuale, inconfundabile.

În literatura de specialitate de la noi, pe linia hegeliană, s-a insistat mult, cu scopul de a se distinge imaginea artistică și nașterea ei de conceptul și demersul teoretic, asupra unității dintre general și individual ca o caracteristică determinantă a celei dintîi care a fost chiar denumită cu expresia „fenomenul esențial". Acest punct de vedere s-a dovedit fertil în cercetarea estetică a artei și întrucît a privilegiat individualul în raport cu generalul. În artă, s-a arătat, generalizarea ca proces se produce prin individualizare sau, altfel spus, în artă se generalizează dintr-un caz și printr-un caz. Dar modul acesta de gîndire este frecvent și în viața cotidiană, numai că aici nefiind specific și sistematic elaborat, de cele mai multe ori nu conservă esența, generalul, împrejurare datorită căreia este considerat o greșeală denumită „generalizare pripită". Firescul în artă este altul decît cel al vieții. Logica bunului simț care dă măsura conduitei noastre în viața cotidiană, dominată de cunoașterea empirică, este ineficace atît în crearea cît și în receptarea operei, unde măsura se stabilește după alte reguli de economie. Lumea imaginarului și a posibilului în care fințează opera îi impune legile ei proprii. De aceea, raportarea silogistică

[1] Pierre Francastel, *Realitatea figurativă*, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 148.

și praxiologică la opera de artă în actul receptării, deși prezentă și necesară, în scopul mijlocirii inteligibilității operei și al conectării conștiinței receptoare la lume, nu este suficientă. Acceptarea convenției artistice specifice ramurii, genului și chiar operei înseși, a gramaticii proprii după care se articulează elementele ei componente într-o formațiune individuală suficientă sieși, este o condiție indispensabilă a accesului la sensul operei.

Privilegierea individualului face ca arta să se asemene cu viața, unde, în dezordinea lor aparentă, lucrurile se petrec la fel. Individualul artei însă are profunzime de iceberg și multiple fațete semantice, pe cînd cel din viață cotidiană este mai sărac. Pe de altă parte, în artă el se înfățișează ca o lume, ca un cosmos independent, adică este organizat în succesiuni, simultaneități și ierarhii indecompozabile și este compus dintr-un număr imens de individuale infinitezimale care luate separat par întîmplătoare. Unele dintre acestea conțin o mare densitate semantică, ceea ce le conferă o relativă autonomie în operă și permite prezentarea lor singulară contemplatorului de artă. Așa sînt de pildă „detaliile" unor lucrări de artă plastică și de arhitectură, monoloagele din piesele de teatru, secvențele din filme, părțile din simfonii, ariile din operele lirice, fragmentele de poeme.

Efectul estetic pe care-l generează aceste fragmente ale operelor de artă, se datorează faptului că sînt adevărate „nuclee semantice" ale unui întreg al cărui semantism se reflectă în ele. De aici se ivește și posibilitatea pentru receptor, să refacă în plan mental întregul, cel puțin aproximativ, dar precis ca atmosferă, tip de trăire și mod de reprezentare a lui.

Această caracteristică a operei individuale este proprie și operei întregi a unui artist, în care caz a fost considerată stil individual. Pe acest temei s-au creat opere independente, prin reunirea unor fragmente dintre cele mai caracteristice pentru un autor, avînd alura unor sinteze imagistice (v. filmul „Pianina mecanică" după opera lui Cehov).

Demersul critic realizat întotdeauna prin limbaj verbalizat, ce nu-și propune niciodată substituirea operei individuale și nu este, căci nu poate fi, o altă versiune a ei, indiferent de metoda folosită (structurală, semiotică, psihanalitică, biografică, sociologică, hermeneutică) va „raționaliza" obiectul, dezvăluindu-i mecanismul intim de funcționare și va descifra tîlcuri, înțelesuri și sensuri, prin raportare la conținuturile vieții și în genere, la condiția umană.

Tot în această ordine, se înscrie și problema granițelor pînă la care să se meargă cu eliminarea unor părți ale operei (transpunerea pe scenă a unor piese clasice lungi) fără a o denatura și de asemenea, cu adăugirile care se practică uneori.

Oricum, obiectul estetic în individualitatea lui cu adîncimi latente inepuizabile (într-un perimetru circumscris de viziunea creatorului său) rămîne locul geometric al tuturor explicațiilor și interpretărilor. Structurile, situațiile și conflictele vieții reale a oamenilor, care sînt sursa, materialul și substanța artei mari, reprezentate artistic ca „fenomene individuale esențiale", constituie liantul imaginii elaborate, cu întregul vieții pe care acesta îl semnifică și-l amplifică.

Legile uzuale ale obișnuinței, cauzalitatea, necesitatea, întîmplarea, spațiul și timpul, capătă în artă un sens nou și nu sînt transpuse ca atare, ceea ce înseamnă că și receptarea trebuie să se facă în funcție de modul

special de a fi al artei. Altfel avem de-a face cu o raportare anestetică la artă, ca în cazul femeii care se urcă pe scenă să-l strîngă de gît pe actorul care întruchipează în rol personajul Iago, al aplauzelor zgomotoase cînd John Wayne răpune fulgerător pe răufăcători, sau al vameșului care s-a derutat de stranietatea formelor sculpturale ale lui Brîncuși, luîndu-le drept obiecte suspecte ș.a.m.d. Un asemenea transfer anestetic produce un personaj din romanul „Geniul și zeița" al lui Aldous Huxley, cînd deplînge „caracterul prea logic" al „literaturii", pe care „realitatea nu-l are niciodată" și constată că „Frații Karamazov" este un roman atît de puțin logic, încît e aproape realitate". Astfel se poate ca ceea ce pare exagerare, deformare, aberație sau absurd din punctul de vedere al cunoașterii empirice, în artă să aibă motivație și chiar necesitate. Aici legea nu constă atît în aplicarea strictă a unor reguli, ci se poate ca manifestîndu-se la început ca o abatere să devină ea însăși lege, cum este cazul capodoperelor. Căci orice creație este o încălcare de coduri.

Important este, pe de altă parte, să nu pierdem din vedere faptul că toate exigențele formulate se subordonează cerințelor și legilor proprii ale genurilor determinate, care, așa cum se constată, au finalități psihice, estetice și comportamentale diferite, particulare.

TENDINȚE SINERGICE ÎN CULTURA MODERNĂ

DE

NINA NICOLAEVA

Peisajul derutant de pestriț și extrem de mobil al culturii moderne reclamă spirit disociativ, deprinderi de „comparatist", formate și cultivate mai cu seamă pe „pămîntul nimănui" al interdisciplinarității. El ne impune să urmărim nu numai „mutația semnelor", dar să discernem și semne ale mutațiilor radicale care s-au produs și se produc în continuare în structura și funcționalitatea valorilor culturale. O sarcină dificilă care este îngreunată și de faptul că sîntem martori ai acestui spectacol, ne aflăm în „actul" însuși al acestor prefaceri care constituie deopotrivă condiția și obiectul experienței noastre mai mult sau mai puțin imediate, cu caracterul ei debordant și cu încărcătura ei emotivă. Un minimum de „distanță" care să pună la adăpost reflexia teoretică de acel entuziasm „de o clipă" se cere și în cazul întrebuințării mai puțin publicistice a expresiilor de tipul: „mutații radicale", „răsturnări revoluționare" etc. Spirite mai ponderate și, mai cu seamă, „împovărate" de experiența istoriei artelor nu se lasă ușor „șocate" de instituirea unor modele noi de percepție, limbaje și atitudini în cultura modernă. Pierre Francastel, de pildă, consideră că „adevărata problemă a epocii noastre... constă în a ști dacă, descoperind noi scheme figurative și noi scheme de gîndire, schimbăm numai formulele și formele sau dacă, dimpotrivă, ajungem, în același timp,

la noi moduri ale înțelegerii universului" [1]. Nu orice schimbare în evoluția artelor — afirmă Ervin Panofsky — se produce „sub înrîurirea unei realizări revoluționare care poate transforma anumite aspecte ale activității culturale : la fel de profunde și bruște pot fi și schimbările care sînt produse „prin efectul cumulativ și , prin urmare, treptat al unor modificări numeroase și comparativ minore, deși influente" [2].

La antipodul acestei atitudini cumpănite se situează „reflecția riscată" a lui René Berger, autorul lucrării *Mutația semnelor*. Făcînd abstracție de existența unor paliere în evoluția artei, esteticianul elvețian sesizează cu precădere semnele unei rupturi datorate apariției „tehnoculturii", producătoare de starea amalgamată a culturii de astăzi. Întreaga interogație, cuprinsă în cartea sa, se referă la o situație nouă a culturii, aceea a „cîmpului operatoriu", a „experienței în curs" — fapt care o face mai integrată celorlalte activități sociale și reclamă o nouă strategie activă de cunoaștere.

Problematizarea diferită la diferiți autori, privind starea culturii moderne, nu exclude prezența unei preocupări comune de a depista elemente de unitate, de a găsi configurația ei proprie, un anume tip de mișcare convergentă ce ar asigura funcționalitatea sincronică întregului ei sistem. Explicația globală a fenomenului cultural contemporan nu poate evita următoarea întrebare : care sînt „agenții acestei mișcări și cum se realizează un acord între diferite activități spirituale ale timpului nostru" ?

„Fie că ne e pe plac sau nu, epoca noastră este epoca Științei" [3] — răspunde fără echivoc la întrebarea noastră Aldous Huxley în studiul său *Literatura și știința*. În căutarea semnelor de fuziune, reală sau posibilă, între cunoaștere conceptuală și experiența artistică, „între vorbirea științific purificată și cuvintele mai pure ale literaturii" autorul stabilește principalele zone de interes comun, precum și condiția ca raportul artă—știință să fie fecund.

Incontestabil, sîntem în plină desfășurare a revoluției tehnico-științifice cu toate implicațiile ei pe plan social și uman. Și nu este vorba pur și simplu de un avînt extraordinar pe care l-a căpătat dezvoltarea științelor și tehnologiilor în epoca noastră. Un fenomen cu totul remarcabil constă în aceea că știința a devenit un factor vizibil determinant al culturii. Ea nu se mai prezintă doar ca un sistem autonom de cunoștințe specializate, sau ca o metodă de cunoaștere, ci ca un fenomen socio-cultural de o imensă amploare care domină întreaga viață a societății moderne. Puterea ei de dominație este propagată și amplificată prin intermediul tehnologiei moderne : „Știința marchează așa de profund viața socială contemporană nu în primul rînd și nu direct datorită reprezentărilor ei despre realitate, ci pentru că ea a generat un soi de proiecție exterioară sub forma unui corp de aparataje și practici în care sîntem prinși fără voie și care determină în mod imediat reprezentările și sistemele de valori" [4].

Interacțiunile de ordinul perturbațiilor și restructurărilor care se instituie datorită influenței exercitate de știința și tehnologia moderne

[1] P. Francastel, *Realitatea figurativă*, București, Edit. Meridiane, 1972, p. 157.
[2] E. Panofski, *Renaștere și renașteri în arta occidentală*, București, Edit. Meridiane, 1974, p. 24.
[3] A. Huxley, *Și restul e tăcere*, București, Edit. Univers, 1977, p. 207.
[4] J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier—Montaigne, 1977, p. 15.

asupra întregului ansamblu de subsisteme culturale sînt multiple și analiza lor reclamă un cadru antropologic mai larg. Ne vom opri doar asupra unor elemente noi ce au intervenit în relația, statornicită demult, între artă și știință.

Neintenționînd să reconstituim întregul itinerariu al discuțiilor în jurul acestei probleme, țin să semnalez doar că sîntem în posesia unei „lecții istorice", Renașterea fiind acea epocă, în care „colaborarea" artei cu știința, mai cu seamă în cazul lui Leonardo da Vinci, prefigurează perspectiva adîncirii ei și, în particular, modalitatea inserării mai organice a teoriilor științifice în practica artistică. Experiența marelui pictor italian rămîne revelatorie în următorul sens : „arta și știința nu se deosebesc între ele decît prin variațiunile unui fond comun" [5], care rezidă în acțiunea conștientă *de a construi*.

În prelungirea meditației lui Valéry, căci despre ea era vorba, P. Francastel insistă asupra unei evoluții logice proprii formelor plastice, limbajului figurativ. „Nu este corect — afirmă el — să spunem că știința posedă legi pe care arta le transpune în propriul său domeniu. Nu știința, ci lumea exterioară posedă legile sale, iar arta, ca și știința, le interpretează în chip necesar, potrivit specificului ei dintr-o perioadă dată" [6]. Trebuie să rezistăm tentației de a crede că apariția pe piață a culorilor noilor produse, sau analizele fiziologice ale savanților au orientat noile forme artistice. Viziunea plastică nouă nu se datorează unui simplu transfer al noțiunilor teoretice, împrumutate din știință, în domeniul artei. La fel și în cazul tehnicii, „nu tehnica însăși se opune sau se asociază artei, ci, prin intermediul unor tehnici la fel de determinate ca și arta, valorile de ordin intelectual sau pozitiv cum ar fi eficacitatea sau economia" [7].

În lumina acestor considerații relația artă-știință nu mai poate fi privită ca o „iritantă dihotomie" sau o la fel de iritantă „căsătorie de conveniență" (R. Berger). Analogiile frapante ce pot fi relevate între arta plastică contemporană și evoluția matematicii, de pildă, se datorează înrudirii lor într-un fel structurale : ambele se ocupă de domeniul formelor ; simbolismul plastic ca și simbolismul matematic este operatoriu, înglobînd elementele experienței și logicii, proprii spiritului uman. În acest sens spațiul lui Braque pare a fi creat de un geometru, și exegeții lui constată chiar anumite corespondențe între intuițiile sale plastice și ideile epistemologiei genetice privind spațiul vizual. După experiența cubismului, puterea de asimilare a gîndirii matematice de către artă a crescut considerabil, și cele trei tendințe ale plasticii moderne pe care le sesizează T. Mocanu [8] se află, evident, în strînsă legătură cu gradul avansat de elaborare a unor procedee combinatorii în cadrul geometriilor analitice și algebrelor abstracte.

Caracterul pronunțat „construit" al muzicii o transformă într-un cîmp larg și propice pentru aplicarea unor metode și teorii științifice. Este suficient să invocăm teoria probabilității și statistica, teoria jocurilor,

---

[5] P. Valéry *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci*, București, Edit. Meridiane, 1969, p. 13.

[6] P. Francastel, *Art et technique aux XIX et XX siècles*, 1956, p. 259.

[7] *Idem*, p. 223.

[8] T. Mocanu, *Morfologia artei moderne*, București, Edit. Meridiane, 1973, p. 72, 92, 94.

pe baza cărora au fost elaborate procedeele tehnice complexe pentru a releva proprietăți acustice noi ale materialului sonor și de a crea structuri muzicale inedite. Se explorează continuu posibilitățile logice ale limbajului muzical după modelul matematic, calculul statistic sau după structuri lingvistice. Și aici este important de semnalat faptul că, în ciuda unui puternic fond intuitiv al muzicii mozartiene, ea poate sluji, azi, drept confirmare a concluziilor teoriei jocurilor.

Există însă și o serie de mișcări artistice, apărute în anii 60—70, care se reclamă direct de la realizările tehnologiei și științei moderne. Denumirea lor — muzica electronică, arta cinetică sau arta cibernetică — ne indică fie un mijloc tehnic, un complex de utilaje folosite, fie anumite procedee de provenienţă ştiinţifică, care stau la baza programării operelor respective. Recursul la calculatoare și ordinatoare a dus la crearea unor opere „artificial construite", cu o structură perfect previzibilă („calculată") și acordată la structura teoriei științifice implicate.

Realitatea acestui gen de artă continuă să suscite cele mai aprinse dispute între, ca să spunem așa, „tradiționaliști" și „moderniști", care se suspectează reciproc în privința înțelegerii corecte a ceea ce s-ar cuveni să numim „opera de artă". Evident, problema este mult prea complexă pentru a fi rezumată în cîteva propoziții. Dificultatea de principiu constă în precizarea statutului estetic, propriu unor astfel de produse ale tehnoculturii. Dubla lor apartenență — de artă și de tehnică — este indiscutabilă, și tocmai datorită ei operele programate realizează o simbioză specifică epocii noastre între faptele de cultură și faptele de civilizație. Utilizarea computerelor în domeniul artei nu anulează activitatea estetică propriu-zisă (și nici nu subminează conceptul tradițional de creație), ci o deplasează la un nivel mai ridicat de abstracție, apropiind-o și mai mult de creație științifică.

Invocarea acestui tip de mișcare artistică contemporană ne sugerează o nouă particularitate a artei moderne. Ea, întocmai cunoașterii științifice, ne apare tot mai mult ca un *cîmp de experimentare*. Legătura între această nouă ipostază a artei și tendința către abstractizare este evidentă : opera figurativă, „subiectul figurat" nu poate fi realizat cu ajutorul unor modele analogice ale creației. Înzestrat cu „imaginație experimentală", artistul — spune A. Môles — „pleacă în lume în căutarea formelor, a pattern-urilor care îl seduc..., actul său creator fiind în primul rînd un act de selecție" [9].

Întemeiată și favorizată de științele matematice, îndeosebi experimentarea este constitutivă avangardismului muzical. Cîmpul ei este practic nelimitat (în cazul curentelor atonal și serial), întinzîndu-se de la formele rigid determinate și aliniate la sistemul normelor gîndirii științifice (serialismul) pînă la negarea oricărei structuri stabile. Se caută nu numai formule componistice noi, dar și noile calități ale sonorității. Pe lîngă realizările remarcabile ale muzicii moderne, există și eșecuri mari, datorate unui exces de programare logică abstractă care face să dispară acel suport „figurativ", necesar pentru desfășurarea „audiției active", pentru modelarea fluxului sonor „după dinamica spirituală concretă" [10].

---

[9] A. Môles, *Arta și ordinatorul*, 1974, București, p. 28.
[10] P. Bentoiu, *Imagine și sens*, București, Edit. muzicală, 1973, p. 159.

Am recurs la exemplul muzicii și al artelor plastice pentru a ilustra spiritul experimental, deoarece căutările în cadrul acestora par a se constitui într-o stare și anume, într-o stare de criză dominată de „mișcări contestatare". Sîntem tentați să facem o paralelă cu știința : Heisenberg amintește că fizica a trecut printr-o astfel de stare în preajma elaborării teoriei relativității și teoriei cuantice. În această perioadă, toate conceptele fizice „puteau fi folosite numai imprecis și estompat". Această stare — precizează el — nu a adus rezultate notabile, „dar avea o funcție decisivă în pregătirea viitoarei puneri în formă" [11]. O situație similară ne oferă abstracționismul, care nu constituie nici noul în artă (l-au cunoscut vechii egipteni) și nici nu poate pretinde a fi viitorul artei : el este mai curînd un moment tranzitoriu în evoluția artei. Probabil din acest motiv operele lui, cum spune J. Grenier, lasă impresia că sînt începute dar nu și terminate.

„Pierderile" care rezultă din acțiunea mai ales destructurantă a spiritului experimental sînt compensate într-un fel prin efectele pozitive ale unei alte tendințe marcante în sînul artei contemporane — tendința spre luare de conștiință de ea însăși tot mai critică. Deși „inteligența poematică" se asociază cu numele lui Baudelaire, Mallarmé, Paul Valéry sau V. Kandinsky și, deci, nu este întrutotul o achiziție de dată recentă a spiritului, experimentarea favorizează în mai mare măsură prezența autoreflexiei în actul de creație. Ea conduce la un control foarte sever al operațiilor cu ajutorul cărora artistul organizează, dezorganizează, elimină și alege parametrii operei sale. În plus, artistul modern este preocupat nu numai de circumscrierea mai exactă a specificității genului artistic practicat, dar și de toate implicațiile care decurg din accelerata integrare a operei sale în circuitul cultural.

Evident nu trebuie neglijat nici faptul că efectele directe și indirecte ale științei se produc la nivelul reprezentărilor mentale, prin care o societate își face o imagine despre realitate și despre sine. În acest caz este vorba de viziunea științifică de ansamblu, la formarea căreia participă toate disciplinele științifice. Acest lucru îl avea în vedere Huxley, care spunea că „nu există nici o necesitate obiectivă ca știința să pătrundă în poezie altfel decît prin implicații filosofice, ca unul dintre constituenții indispensabili ai unei concepții viabile despre lume, sau pe calea unei ilustrări semnificative ori a unei metafore expresive" [12]. Referindu-se la arta prozatorului îndeosebi, el vede utilitatea științei în elaborarea unui răspuns mai convingător la întrebările de tipul : „Cine sîntem noi ? Care ne este destinul?" Noile date ale științelor se constituie în scheme de referințe, în cadrul cărora oamenii de litere percep, gîndesc și se exprimă.

Dar există oare un flux de informare de la artă la știință ? Replica lui P. Bentoiu este următoarea : „N-am auzit niciodată ca Gauss să-și fi căutat ideile în simfoniile lui Beethoven". Numele matematicianului german Gauss nu este invocat la întîmplare : se face aluzie la cunoscuta afirmație a lui Einstein după care Dostoievski a fost acela de la care a învățat infinit mai mult decît de la matematicianul amintit. Evident că

---

[11] W. Heisenberg, *Pași peste granită*, București, Edit. politică, 1977, p. 278.
[12] A. Huxley, *op. cit.*, p. 200.

această afirmație nu trebuie luată *ad litteram*. Cînd este vorba de „comerțul de informare și înțelegere" între știință și artă, se presupune că „marfa" nu se reduce la capitolul de „idei" : înrîurirea lor reciprocă se efectuează la nivelul mai adînc al modelării personalității umane, descătușării forțelor creatoare.

Recentele investigații privind mecanismele creativității științifice au adus noi dovezi în favoarea ipotezei asupra înrudirii ei structurale cu cea artistică. În psihologia experimentală contemporană se fac încercări de a construi un model universal al procesului de creație. O presupoziție interesantă ni se pare și aceea după care orice act de creație are la origine un caracter estetic. El se manifestă mai pregnant la nivelul proceselor intuitive ale gîndirii și în momentul „revelației" — descoperirii noii idei științifice. În acest sens sînt elocvente și frecvente mărturisirile făcute de oamenii de știință (Einstein, Poincaré, N. Wienner etc.), în care se fac referirile la „intuiția productivă", „emoție estetică", „imaginație creatoare") etc. Această din urmă facultate este solicitată mai ales în etapa actuală a științei care se caracterizează prin dispariția unei evidențe concrete, ca urmare a procesului de formalizare matematică. Ipoteza științifică este considerată ca o soluție emoțional-intuitivă a problemei traduse în limbajul noțional al științei. Urmele acestei etape, încă neformalizate și, în principiu, neformalizabile întrutotul, se păstrează chiar și la nivelul teoriei științifice elaborate și anume — în caracterul metaforic al unor termeni preluați din limbajul curent. În fine, paradoxul adesea utilizat în știință, este un procedeu de mare tensiune intelectuală pe care-l întîlnim și în artă.

În analiza relației artă-știință am încercat să evit o simetrizare abuzivă și simplificatoare. Analogiile pot fi adînci și superficiale, după cum interdependențele pot fi inerente și contingente. Convergența artei și științei are la bază o finalitate comună : crearea modelelor de înțelegere a relației esențiale pe care omul o întreține cu universul.

CREAȚIA UMANĂ ÎNTRE EXISTENȚĂ ȘI CONȘTIINȚĂ

DE

TRAIAN DINOREL STĂNCIULESCU

Mediind procesul de transformare a naturii, mediind relația necesitate-acțiune, capacitatea de creație a omului a evoluat sub semnul a două dimensiuni : materială și spirituală.

De la bun început se cuvine să operăm o distincție între sfera creațiilor materiale și a celor spirituale, în funcție de *forma și conținutul* lor, în funcție de *finalitatea* care li se atribuie.

a) După formă am putea limita activităţile de creaţie materială la acelea care cuprind totalitatea relaţiilor de producţie, avînd un conţinut concretizat în cuantumul de obiecte, de bunuri materiale destinate consumului sau reproducţiei sociale. Sfera activităţilor de creaţie spirituală vizează în exclusivitate relaţiile stabilite la nivelul conştiinţei omeneşti, cuprinzînd sistemul de cunoştinţe teoretice despre lume şi viaţă, sistemul de valori politice, etice şi morale, estetice, religioase etc.

b) După finalitatea lor, considerăm a fi activităţi de creaţie materială pe acelea care au drept scop stabilirea echilibrului „exterior" al individului cu mediul social şi natural (stabilirea „homeostaziei materiale", cum i-am putea spune), iar activităţi de creaţie spirituală pe acelea care contribuie la realizarea echilibrului „interior" al individului cu mediul înconjurător („homeostazie spirituală"). O asemenea dihotomie poate fi acceptată doar din punct de vedere metodologic, întrucît în cazul speciei umane ruptura exterior-interior, materie-spirit este imposibilă, ele fuzionînd intim, condiţionîndu-se reciproc. „Activitatea productivă — scrie Al. Tănase — , ca şi cea social-politică, nu reprezintă doar o *condiţie externă* sau un *cadru exterior* al actului creator de cultură, ci o *determinare internă* a acestuia" [1]. În virtutea acestor premise ne propunem să analizăm principial dialectica raporturilor existenţă-conştiinţă, devenirea lor în şi prin intermediul creaţiei sociale.

Rezultat genetic şi funcţional al unuia şi aceluiaşi proces de reflectare, cele două dimensiuni ale creaţiei umane sînt doar relativ distincte. Astfel, în practică valorile materiale dobîndesc permanent forţă spirituală şi invers, cele spirituale dobîndesc forţă materială. În consecinţă vom accepta, la interferenţa celor două sfere de manifestare prin creaţie a omului, o *categorie de activităţi virtual mixte*, capabile oricînd să treacă dintr-un domeniu în altul. Creaţia ştiinţifică ocupă, în acest context, un loc privilegiat.

Din cele afirmate pînă în prezent se desprinde următoarea concluzie : societatea omenească îşi sprijină nemijlocit devenirea pe efectele actelor de creaţie materială, care îi consolidează existenţa, *baza tehnico-materială, economică*, în timp ce creaţia spirituală contribuie definitoriu la cristalizarea formelor stabile ale conştiinţei, ale *suprastructurii social-politice* [2]. Aceea care îşi pune în mod egal amprenta asupra gradului de dezvoltare a existenţei şi conştiinţei sociale este *ştiinţa*. În consecinţă, ea a devenit element component al forţelor de producţie, un factor motrice al devenirii sociale, rămînînd în acelaşi timp unul din principalii lianţi ai suprastructurii.

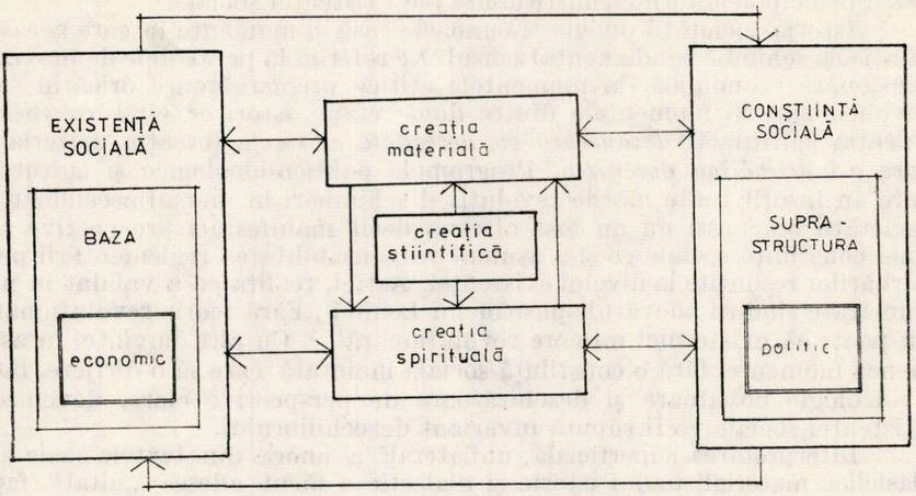
Grafic, sistemul relaţiilor de determinare reciprocă dintre creaţia materială şi spirituală, dintre existenţă şi conştiinţă, poate fi reprezentat

---

[1] Al. Tănase, *Cultură şi civilizaţie*, Bucureşti, Edit. politică, 1977, p. 72.

[2] Pentru a evita impresia unei exprimări tautologice precizăm că noţiunile de „bază" şi „suprastructură" sînt utilizate spre a desemna domenii subordonate, dar determinante, de esenţă ale existenţei şi conştiinţei sociale. Întrucît economicul, respectiv politicul reprezintă, la rîndul lor, dimensiunile-cheie ale bazei şi suprastructurii, putem afirma că studiul nostru urmăreşte a stabili în fapt interdependenţa procesului de creaţie cu structura economică şi politică a societăţii omeneşti.

în felul următor :



Indiferent de sfera căruia aparține produsul actului de creație, el este un rezultat al interferenței active dintre conștiința individuală (subiectivă) a creatorului, cu conștiința socială (obiectivă) a comunității din care el face parte. Paradoxul echilibrului dintre subiectivitatea și obiectivitatea procesului de creație constă, așadar, în aceea că nu există creație „în sine", creație „pură", ci doar creație socială, raportată la un model global de societate și adecvată unor împrejurări istorice date. Stabilizat în procesul creației și acțiunii, omul — unitate a eului individual cu eul social — se definește ca personalitate, formă superioară de structurare a existenței și conștiinței sale. Devenit „zoon politikon", omul nu se mai mărginește la a se integra în societate pur și simplu ci se integrează contemplîndu-se prin intermediul propriei sale creații. Aceasta este rațiunea pentru care se poate cu îndreptățire considera că, dacă societatea — existența socială — reprezintă creația obiectivă și generalizată a oamenilor, a legăturilor și relațiilor dintre ei, oamenii — conștiințele umane — reprezintă la rîndul lor o creație a societății care le modelează și le formează conform tiparelor sale proprii. Teza fundamentală a marxismului potrivit căreia *existența socială determină conștiința socială* exprimă tocmai relația de interdependență în care ambii termeni apar activi dar cel dintîi este primordial (sau aproape întotdeauna primordial) în raport cu cel de-al doilea.

*

Referindu-ne la evoluția istorică a determinărilor reciproce dintre existență și conștiință, dintre bază și suprastructură, nemijlocit mediate de creația socială, putem afirma că ea urmărește fidel fluctuația raporturilor dintre forțele de producție și relațiile de producție. Astfel, legea concordanței exprimă nevoia de stabilire (restabilire) a echilibrului dintre gradul de dezvoltare a forțelor de producție cu gradul de consolidare a relațiilor de producție. În această situație, dezechilibrele apar invariant ca urmare a devansării relațiilor de către forțele de producție, sau, altfel spus,

a devansării principalelor forme determinante ale conștiinței sociale de către principalele forme constituante ale existenței sociale.

Istoria societății omenești cunoaște însă și momente în care această relație își schimbă fundamental sensul. Ne referim la perioadele de maximă tensionare economică, la momentele critice premergătoare oricărui salt revoluționar, la momentele dintre două etape istorice cînd *conștiința* (creația spirituală) *devansează cu necesitate existența* (creația materială) *spre a-i determina devenirea*. Programele politico-ideologice și culturale care au însoțit toate marile revoluții și schimbări în mersul ascendent al societății omenești nu au fost altceva decît manifestări prospective ale unei conștiințe sociale ce și-a asumat responsabilitatea reglementării perturbărilor resimțite la nivelul existenței. Astfel, realitatea a validat în nenumărate rînduri adevărul spuselor lui Lenin : „Fără teorie revoluționară nu poate să existe nici mișcare revoluționară" [3]. Cu alte cuvinte, în asemenea momente, fără o conștiință socială înaintată care să o dirijeze, fără o ideologie novatoare și deschizătoare de perspective clare, devenirea existenței sociale va fi supusă invariant dezechilibrului.

Interpretarea superficială, unilaterală a unora din textele-cheie ale clasicilor materialismului istoric și dialectic a făcut adesea „uitat" faptul că aceștia nu au fetișizat nici o clipă rolul factorului obiectiv (al existenței sociale) în detrimentul celui subiectiv (al conștiinței sociale). Stereotipia interpretativă — ne referim în acest context la utilizarea lozincardă a afirmației că „baza determină suprastructura" — poate afecta principiile înseși ale marxism-leninismului și, în consecință, adaptarea lor creatoare la realitățile societății socialiste. „Nestăpînite conștient, scrie Ion Florea, diversele obișnuințe și stereotipii, cu funcție pozitivă, adaptativă și integrativă dealtfel pentru individ, se transformă în prejudecăți și factori de frînare a realizării umane autentice și, în cele din urmă a progresului social general, ducînd la afirmarea și proliferarea elementelor vechiului în detrimentul noului, al progresului" [4]. Ignorarea faptului că *baza nu determină suprastructura decît în ultimă instanță*, a faptului că în unele momente istorice conștiința determină existența iar nu invers, facilitează apariția anomiilor de conduită individuală și socială, nemijlocit reflectate în echilibrul economic al societății. Spre exemplu, ipostazierea producției — devenită „scop în sine" — conduce la perturbări de conștiință puternice, culminînd cu acelea ale alienării sociale specifice capitalismului contemporan. Rupt de finalitatea socială a creației sale, individul uită *pentru cine* lucrează, fiind în permanență nevoit să-și amintească *pentru ce* lucrează.

Sintetizînd așadar esența raporturilor ce se constată istoricește între existență și conștiință, putem afirma că această esență este definită de o succesiune permanentă de evoluții și involuții (stagnări), în care rolul de factor motrice al devenirii sociale îl au, alternativ, și baza și suprastructura. În perioadele de „acumulări", de ascendență a factorilor economici, obiectivi, are loc o „resorbție" a puterii de determinare a factorilor subiectivi, suprastructurali, care sînt integrați pînă la anihilare aproape

---

[3] V. I. Lenin, *Ce-i de făcut? Problemele acute ale mișcării noastre*, în *Opere complete*, vol. 6, București, Edit. politică, p. 23.

[4] I. Florea, Prefață la vol. *Marx, Engels, Lenin despre existența socială și conștiința socială*, București, Edit. politică, 1980, p. X.

într-un sistem economic aflat în plină consolidare [5]. Ajuns la momentul maximului critic care-i declanșează involuția, sistemul economic nu va putea fi reechilibrat decît prin reconsiderarea viziunii potrivit căreia *scopul oricărei acțiuni trebuie să fie, în ultimă instanță, omul.* În asemenea momente de răscruce omul este nevoit să caute în propria sa conștiință, în propria sa gîndire creatoare soluții-suport pentru o viitoare devenire optimă. Realitatea demonstrează că marile realizări ale omenirii au fost exprimate în astfel de momente, în intervale relativ scurte de timp, avînd drept scop imprimarea unui ritm ascendent și de lungă durată economiei aflate în stagnare sau regres [6].

Faptul că în prezent, mai puternică decît oricînd, există tendința de „accentuarea dependenței dezvoltării social-economice a societății de dezvoltarea omului, de afirmarea plenară a personalității lui" [7] îndreptățește considerația că, *cu cît societatea omenească se află pe o treaptă de dezvoltare mai înaltă ponderea relațiilor suprastructurale (neeconomice) crește.* În categoria acestor relații, cele politice exercită o influență hotărîtoare asupra celorlalte elemente ale suprastructurii, precum și a bazei înseși.

Privită din perspectiva creației, istoria societății omenești apare ca o necurmată înlănțuire a momentelor de salt cu acelea de acumulări calitative și cantitative. Prin căutările sale din domeniul creației materiale și spirituale, epoca contemporană poate fi considerată „revoluționară". Aflat în faza maturității lui socialismul se confruntă actualmente cu problemele generale ale omenirii. Cunoașterea acestora este absolut indispensabilă, întrucît „insuficienta considerare a specificului epocii ar putea să conducă la concluzii eronate despre revoluția și construcția socialistă" [8]. Iată de ce, idealului societății comuniste îi revine misiunea istorică de a asigura, prin intermediul creației, deplina congruență a economicului cu politicul, a bazei cu suprastructura, a existenței cu conștiința, de a asigura progresului social o linie ascendentă fără de fluctuații.

---

[5] Cu alte cuvinte s-ar putea spune că impresia unui maxim de dezvoltare economică diminuează căutările profunde ale conștiinței care nu mai este stimulată de nevoi existențiale presante.

[6] Pentru contemporaneitate, cel mai edificator exemplu de efort creator pe care gîndirea omenească trebuie să-l împlinească îl constituie rezolvarea problemei energiei, a materiilor prime și a alimentației. Numai soluționarea acestora prin intermediul unor descoperiri fundamentale poate să relanseze economia într-o nouă ascendență de lungă durată, adecvat acordată cu o suprastructură politică novatoare.

[7] Gh. P. Apostol, *Raportul dintre baza economică și suprastructură*, în vol. *Corelația dintre infrastructura, structura și suprastructura societății socialiste din România în condițiile revoluției tehnico-științifice*, Edit. politică, 1978, p. 344.

[8] V. Roman, *Societatea entropică sau antientropică*, în vol. *Corelația dintre infrastructura* .... p. 288.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

PERMANENȚE MONTAIGNENE

DE

LUDWIG GRÜNBERG

O carte cu adevărat mare, spunea André Gide, nu face altceva decît să dea constanță, varietate și adîncime unui singur gînd obsedant. Ea își are un punct arhimedic în jurul căruia se desfășoară toate întrebările, căutările, proiectele. *Eseurile* lui Montaigne (vol. I și II — 1580; vol. III — 1588) nu fac excepție. Dincolo de lipsa oricărui plan, de fluxul și refluxul imprevizibil al asocierii și disocierii ideilor, de virtuțile stilistice și plasticitatea tălmăcirii moderne a înțelepciunii stoice sau epicureice, de candoarea confesiunilor și gravitatea meditațiilor asupra imposibilității trăirii dezmărginite, ea rămîne cartea de căpătîi a unui om al Renașterii tîrzii care-și propune să se scruteze și să se înfățișeze pe sine. „Sînt eu-însumi aluatul cărții mele", mărturisește Montaigne în introducere. Ideea revine, stăruitor: „Eu cercetez cum e sinea mea mai mult decît orice altă supunere; este metafizica și fizica mea" (III, 13). Dar Montaigne nu se oprește aici. El încearcă să regăsească, prin propria-i experiență de viață, ca un „joc secund" un drum posibil spre înțelepciune care va interesa și pe alții, convins că, zugrăvindu-se pe sine cu sinceritate, fără a-și disimula slăbiciunile și contradicțiile, mirările și dezmirările, înfățișează însăși natura omenească. „Întreaga povață a filosofiei — după Montaigne — privește tot atît o viață de rînd a insului cît și o viață cu mai bogată țesătură", deoarece „fiecare om duce în sine tiparul întregii condiții umane" (III,2)*.

Poate că niciodată interogările cu privire la condiția umană nu au preocupat atît de mult ca în epoca noastră. Nu trebuie însă să uităm că primul care a pus în termeni moderni această problematică este Michel de

* Menționez că, față de versiunea traducerii propusă de ediția apărută în *Editura științifică* (vol. I—1966; vol. II — 1971), mi-am permis trei infidelități. Am considerat că, traducînd „chaque homme porte la forme entière de *l'humaine condition*" prin „fiecare om duce în sine tiparul întregii *stări omenești*" (III, 2) ar dispare — păgubitor — tocmai sintagma, *condiția umană*, care a intrat în circuitul culturii moderne grație scrierilor lui Montaigne. Am tradus „nostre mère *nature*" (I, 26 și I 27) prin „maica noastră *natura*" (în loc de „maica noastră *firea*"), pentru că Montaigne exprimă, fără echivoc, o idee fundamentală a umanismului Renașterii, evocînd — spre a contracara fragilitatea condiției umane — protecția naturii (care ia locul ocupat, anterior, de divinitate). Și, în sfîrșit, am menținut semnificativa referire a lui Montaigne la noțiunea de *valoare*, traducînd „celui-là seul éstime les choses selon leur juste *valeur*" (I, 26) prin „acela singur prețuiește lucrurile după justa lor valoare" în loc de: ... „după dreapta lor *măsură*").

Rev. filos., **XXIX**, *5*, p. 486—497, București, 1982

Montaigne. Apare încărcat cu ample semnificații faptul că o antologie de texte filosofice reunite în 1965 de Ch. Brunold și J. Jacob poartă denumirea generică *De la Montaigne la Louis de Broglie*, sugerînd că toate drumurile umanismului modern și contemporan, chiar atunci cînd se desfășoară sub incidența manifestă a valorilor științei, continuă — în alte registre problematice și cu noi accente — mesajul transmis de o carte a condiției umane scrisă, în secolul al XVI-lea, de Montaigne.

Eseurile lui Montaigne marchează clar și sugestiv momentul eliberării totale a umanismului renascentist de constrîngerile „principiului de autoritate". Ele nu mai substituie zeilor cerești zei pămîntești și nici „autorității" textelor biblice sau scolastisticii tomiste „autoritatea" lui Platon (invocată de Ficino), a lui Aristotel (la care recursese Pomponazzi) sau a lui Cicero. Ele consideră că toate operele omenești sînt supuse erorilor, la fel de omenești și, drept urmare, citatelor din autorii antici li se refuză net rolul de instanțe supreme de legitimitate, situate deasupra adevărurilor la care putem accede prin propria experiență și propriile raționamente. Adresîndu-se contemporanilor săi (dar, oare, numai lor?), Montaigne zdruncină chiar temeliile modului de argumentare scolastic: „Noi știm spune: Cicero zice așa, iată părerea lui Platon, sînt chiar vorbele lui Aristotel. Dar noi înșine ce spunem? Care-i judecata noastră? Ce facem noi?" (I. 25). Este, în aceste rînduri, un mod de a pune problemele, prin care argumentul „de autoritate" cedează loc atitudinii iconoclaste, discernămîntului critic al omului modern, încrezător în capacitatea de a-și exercita puterile intelectuale spre a valida (sau invalida) vechile adevăruri și a descoperi adevăruri noi. Prin acest îndemn, solitarul înțelept, care s-a retras departe de tumultul epocii pentru a medita asupra condiției umane, devine mai cutezător decît orice alt cărturar al Renașterii. El își asumă, deliberat, „pîngăritoarea îndrăzneală de a socoti înșeși dialogurile lui Platon tărăgănate, înăbușitoare din prea mult belșug" și declară că nici „acele rînduieli ale logicii artistotelicești nu sînt binevenite" pentru cine dorește să ajungă „mai înțelept, iar nu mai învățat" (II. 10). Cunoscător și iubitor al autorilor din antichitatea greco-latină, Montaigne se îndreaptă spre textele lor cu respect pentru diversitatea punctelor de vedere, interesat îndeosebi de sugestiile filosofice prin care adevărurile — dar și erorile — din trecut pot indica drumuri sau capcane în vederea exercitării creatoare a propriei gîndiri și înțelegerii condiției umane. De aceea, cînd îl citează pe Aristotel el nu devine un epigon al metafizicii sale, cînd se sprijină pe îndoiala sceptică a lui Pyrrhon nu pledează necondiționat pentru scepticism, cînd se înscrie în prelungirea ideilor lui Seneca sau Lucrețiu nu este un sistematizator al stoicismului sau un simplu continuator al epicureismului antic. Montaigne rămîne, întotdeauna, el însuși. Și *Eseurile* sale aduc — de la un capăt la altul — un timbru original. Acest timbru original este, dealtfel, consonant cu profesiunea sa de credință, conform căreia căutătorul de înțelepciune trebuie „să fie deprins a trece prin sită toate cîte sînt și să nu-și vîre nimica în cap numai pe cuvînt și de împrumut; principiile lui Aristotel să nu fie principii mai mult decît cele ale stoicilor și epicureicilor. Să i se învedereze felurimea acelor judecăți. El va alege, de poate, de nu, va rămîne cu îndoiala pe seama sa... Albinele culeg din floare în floare și pe urmă fac mierea, care este din al lor. Tot

astfel, părțile însușite de la altul el le va preschimba, îmbina, topi, ca să fie o înfăptuire cu totul a lui, dospită de el, adică a sa judecată" (I, 26). Așa a înțeles Montaigne creativitatea. Așa a procedat scriind *Eseurile*.

Încercările exegeților de a încadra rigid concepția despre lume a lui Montaigne în prelungirea unui sau altuia din curentele filosofice ale antichității întîmpină, de aceea, dificultăți insurmontabile. Celor care — asemenea lui Gustave Lanson — îi stabilesc un traseu intelectual, plecînd de la stoicism (sesizabil în prima parte a *Eseurilor*), trecînd prin scepticismul ce ar transpare din celebra *Apologie a lui Raimond Sebond* și ajungînd la epicureism (definitoriu pentru ultimele sale scrieri), Montaigne le-ar răspunde : „cartea mea este un totdeauna" (II.9).

Cînd, în primul vomul al *Eseurilor*, spune că „oamenii se frămîntă de părerile ce-și fac despre lucruri, nu de lucrurile înseși", Montaigne îi rămîne fidel lui Seneca ; cînd susține însă că „pare să fie în puterea noastră să le înlăturăm sau să le întoarcem spre bine", el comite o infidelitate față de stoicism, convertind o filosofie a resemnării într-o filosofie senină și luminoasă a încrederii în posibilitatea de a conferi un sens vieții.

Dacă trecem dincolo de precauțiile și disimulările prin care el este nevoit (pentru a înșela vigilența inchiziției) să mimeze apărarea *Teologiei naturale* a lui R. Sebond — deși îi probează tocmai inconsistența și incoerența — în capitolul 12 din cartea II-a a *Eseurilor* se spulberă imaginea unui Montaigne care ar adera — într-o anumită etapă a evoluției sale intelectuale — la scepticismul lui Pyrrhon. Cugetătorul francez nu recomandă filosofului să abandoneze, din principiu, căutarea soluției la problemele ce-l frămîntă. Îndoiala, care era pentru Pyrrhon o concluzie („nu știu"), devine pentru Montaigne o întrebare preliminară („ce știu eu"?), exprimînd respingerea oricărui dogmatism — teologic sau filosofic — , neîncrederea față de opinia ce invocă principiul autorității pentru a se prezenta drept certitudine, alergia față de fatalism și de intoleranță malignă. În măsura în care am accepta totuși să vorbim despre un anume scepticism al lui Montaigne, acesta nu mai are nimic cu starea de acatalepsie a pironismului din antichitate și este —cum remarca Alice Voinescu — un scepticism de factură *modernă*, sensibil la pluralismul și metamorfozarea ierarhizării valorilor culturii.

Cît privește epicureismul lui Montaigne, pe de o parte el nu este doar un atribut al ultimelor eseuri, ci constituie — mai ales prin versiunea lui Lucrețiu — sursa principală a meditațiilor sale asupra vieții și morții, pe de altă parte el este privit cu același discernămînt critic ca și stoicismul atunci cînd se erijează drept dogmă. Montaigne consideră că „dacă ce spun epicureicii este adevărat, că nu avem știință, deoarece părerile simțurilor sînt greșite, și dacă de asemenea adevărat este ceea ce spun stoicii, că părerea simțurilor pînă într-atîta greșește încît nu ne poate mijloci nici o știință, vom ajunge a socoti pe seama acestor două tagme dogmatice că nu poate fi știință aevea" (II, 12). Mai mult decît atît. Ceea ce reține Montaigne din epicureism este în primul rînd „ascultarea" propriei experiențe *(escoutons-y!)*, ideea că toate „căutările și vederile filosofice nu slujesc decît să nutrească iscodirea noastră" (III, 13).

Dar, prin această „iscodire", în opera lui Montaigne își dau întîlnire toate filoanele de înțelepciune din antichitate (chiar cele care se situau

illo tempore în raporturi de adversitate) cu sentimentul modern al valorii experienței personale. Dealtfel, Montaigne apare — și pe alte planuri — un *om al întîlnirilor*. El este și prins în angrenajul epocii (îndeplinind chiar funcții oficiale : magistrat, primar) și situat printr-o deliberată detașare, deasupra ei. Destinul îl așează la răspîntii de drumuri : între tendințele autarhice feudale și încercările de întărire a centralismului monarhic, între interesele provinciei și cele ale curții, între catolicismul oficial și influențiî vecini protestanți, între înflorirea umanismului literar-artistic și începuturile științei moderne, între tumultul războaielor religioase și liniștea patriarhală din biblioteca în care s-a retras pentru a medita asupra condiției umane și a scrie *Eseurile*. Nu este nimic surprinzător să constați că și cartea sa este *o carte a întîlnirilor*. Ea nu absolutizează nici un drum al cunoașterii, nici o direcție a căutării de înțelepciune, nici o modalitate spirituală de raportare la lume. Ea refuză rețetele și soluțiile prefabricate, obligînd cuvintele să surprindă nuanțele infinitezimale ale condiției umane și să ne transmită mesajul unei viziuni filosofice.

Montaigne exprimă, fără echivoc, o idee fundamentală a umanismului Renașterii, evocînd, în locul dumnezeului medieval omnipotent, *natura*, a cărei imagine poate fi cercetată citind în ea ca într-o carte. Dacă o avem mereu drept călăuză, „maica noastră natura" *(nostre mère nature)* în întreaga ei majestate ne ajută „să descoperim că noi nu sîntem decît un punct imperceptibil în marea natură", „să prețuim lucrurile după justa lor valoare" (I, 26) și, astfel, să înțelegem cum se cuvine locul pe care-l ocupă omul în ansamblul universului *. Lui Montaigne îi revine meritul de a fi eliberat filosofia de mitul ierarhizării sacrosancte a universului conform căruia omul ar fi situat undeva, la mijloc, între animalele „de jos" și îngerii „de sus", pe o imaginară scară care ar urca de la natura neînsufletită spre Dumnezeu. El respinge net părerile „prea peste înalt" și „moravurile subpămîntești". Nu acceptă că omul ar fi situat mai presus de natură și mai prejos de alte întrupări imaginare. „Nu sîntem nici peste, nici mai prejos de toate cîte sînt ; tot ce este sub bolta cerească — spune autorul *Eseurilor* — urmează o aceeași soartă și lege. Se află unele deosebiri între împărțiri și trepte, dar toate stau sub desfășurarea aceleiași naturi. Trebuie îngrădit omul și așezat între hotarele acestei îngrădiri" (II, 12). Astfel, ni se oferă un prim breviar al umanismului modern, care ia ca punct de plecare al moralei nu principii speculative prestabilite dogmatic, ci omul concret, în dublul său raport cu „maica sa natura" și cu propria experiență de viață.

Prin reflecțiile sale asupra moralei, Montaigne pare a fi deschis o pagină nouă în filosofia modernă. El pornește de la constatarea, pe cît de simplă pe atît de profundă, că nu există o morală absolută. Valorile morale nu pot fi plasate nici *dincoace* de om, nici într-o misterioasă lume supranaturală a unor „esențe" ideale, *dincolo* de om. „Binele și răul nu atîrnă

* Harold Höffding consideră, îndreptățit, că Montaigne „respinge în mod absolut scepticismul său ajungînd la ideea de natură" *(Histoire de la philosophie moderne*, Libr. Félix Alcan, Paris, 1934, p. 34), iar Erich Auerbach califică *Eseurile* drept „prima carte a conștiinței de sine laice" *(Mimesis*, București, E.P.L.U., 1967, p. 336).

decît de noi" (I, 50), scrie Montaigne, anticipînd cu trei secole, printr-o intuiție genială, ideea care va fi argumentată riguros odată cu constituirea axiologiei ca domeniu relativ autonom al reflexivității filosofice : *omul este o ființă valorizatoare*. În funcție de obiceiurile încuviințate în mediul său cultural, de datinile și legile caracteristice vremii și colectivității din care face parte, fiecare om atribuie lucrurilor, evenimentelor sau comportamentelor însușirea de a fi bune sau rele. De aici decurge, concomitent, precaritatea și consistența moralei. *Precaritate*, deoarece datinile și legile morale au doar fragilul suport uman, dăinuind în virtutea încrederii ce li se acordă („este chezășia nespusă a întemeierii lor ; nu au alta") și fiind inapte să întrunească sufragiul unanim („nu-i treabă în care lumea să se osebească mai mult decît în datini și legi"). *Consistență*, deoarece oricît de unduitoare, contradictorie și diversă ar fi, firea omului ne dezvăluie originara înrădăcinare *naturală* a condiției umane, astfel încît — acolo unde obiceiurile despart — natura unește și oferă criterii pentru a aprecia moral favorabil tot ce este în conformitate cu ea.

Montaigne—moralistul poate fi înțeles doar dacă se iau în considerație ambele aspecte înainte menționate, așa cum apar implicate și corelate în contextul nuanțatelor analize ale unor situații concrete. El nu are pretenții doctrinare. Nu se consideră un judecător infailibil și nu vrea să substituie vechilor dogme morale — teologice sau metafizice — altele noi. Nu este un „relativist al moralei" (așa cum îl tratează Starcke) pentru că întrevede în natură o posibilă fundare a *consistenței* criteriilor de apreciere morală și nici un „naturalist al moralei" (așa cum îl consideră Nietzsche) deoarece acceptă *precaritatea* principiilor și normelor etice, care nu au decît fragilul, incertul temei uman, variabil după datini și obiceiuri. Montaigne pare a se situa, undeva, înainte de constituirea acelor doctrine rivale care vor popula filosofia pentru a angaja conștiința modernă fie spre „calea fără acces" a reducerii glasului culturii la mutismul naturii, fie spre oarba desfășurare a relativului, într-o „călătorie fără cale".

Cînd Montaigne, citîndu-l pe Cicero (*„omnia quae secundum natura sunt, aestimatione digna sunt"*), susține că tot ce e conform naturii este demn de a fi prețuit și că — deci — rațiunea poate orienta moralitatea „oricărui om nedenaturat", el apelează la un mod de problematizare caracteristic antichității greco-romane spre a dezbate o problematică *modernă* și a pleda pentru valorile umanismului renascentist. Dacă virtuțile morale exprimă „conformități" iar viciile „diformități" ale raportului „om — natură", atunci — va spune Montaigne — este rațional ca virtutea să nu fie dobîndită prin ascetism și autoflagelare, prin abandonarea bucuriilor elementare ale vieții. Ceea ce sugerează Montaigne este echilibrul, stăpînirea pornirilor ne-firești sau de-naturate, ordonarea și ierarhizarea cu „simț al măsurii" a valorilor care pot da un sens efemerei vieți omenești. Dintr-o asemenea perspectivă privită, „filosofia nu stă împotriva desfătărilor firești, numai cu măsură împreunate... ; stăruința sa împotrivă este față de cele nefirești și corcite ; ea spune că poftele trupești nu au a fi mărite de ale minții și ne dă de știre cu iscusință" (III, 5).

De aceea, *Eseurile* pledează pentru modelarea condiției umane sub semnul triadei „adevăr—bine—frumos". Pentru farmecul orelor de lec-

tură, al solilocviului și dialogului. Pentru o viață trăită cu ferestrele larg deschise spre lume, dar aptă să scruteze și să fructifice disponibilitățile fiecărui om de a fi mai bun, de a-și călăuzi cu neîmpătimită înțelepciune urcușul fără zăbavă „către o stare fericită care este pe potriva firii noastre" (II, 12). Pentru înalta prețuire a prieteniei (în memorabilele pagini dedicate lui Étienne de la Boëtie) și a dragostei (numită „sete a îmbucurării de ființa dorită"). Pentru o viață în care căutătorul de înțelepciune se străduiește „să se bucure în mod loial de felul său de a fi" *(a jouir loyalement de son être)*, urmînd parcă îndemnul lui Terențiu, astfel încît nimic din ce este omenesc nu-i e străin.

Dar, oare, tot ce există în universul polimorf al manifestărilor umane este vrednic de cinste și trebuie să fie? Sau, altfel spus — în termeni pe care Montaigne îi consideră sinonimi — , totul este „moral", „rațional" și „conform naturii"? Nu. Răspunsul lui Montaigne — care refuză *canoane*, dar propune *criterii* morale — este calm, senin, străbătut de o înțeleaptă înțelegere a diversității manifestărilor umane, a melanjului cu fine gradații oferite de „spectacolul" binelui și răului, de posibilele erori și ispite, dar categoric negativ.

Cititorii *Eseurilor* au surpriza să întîlnească un Montaigne care contrapunctează pledoaria sa pentru toleranță cu o atitudine intolerantă față de două ipostaze ale fanatismului. În primul rînd, el își îndreaptă filipica împotriva patimilor oarbe ale fanatismului religios, pe care le consideră generatoare de vicii (deoarece, punîndu-le sub obroc, „le hrănește și le ațîță"), de violență și de fantasme, profund imorale. „Aevea — scrie Montaigne — văd că ne închinăm bucuros numai la icoanele care ne măgulesc patimile noastre. Nu se află dușmănie mai desăvîrșită decît cea creștină. Uimitor se arată zborul nostru cînd sprijină pornirea noastră către ură, cruzime..." (II, 12). Comparîndu-i pe canibali cu acei compatrioți ai săi care s-au lăsat antrenați — cu ură și cruzime — în războaiele religioase, Montaigne este printre puținii cărturari ai secolului care denunță imoralitatea torturii, a proceselor intentate „delictului de gîndire", a „vînătorii de vrăjitoare", a războaielor fratricide purtate „în numele Domnului". Același glas care reproșează fanatismului religios faptul că îl prinde pe om într-un vînt al patimilor, făcîndu-l să piardă încrederea în rațiune și contactul cu natura datorită himericei aspirații spre o morală *supra*-umană, se ridică însă — la fel de vehement — și împotriva fanatismului politic care-l coboară spre tot atît de amăgitoare patimi ale rangurilor, funcțiilor și bunurilor exterioare efemere, situate la un nivel *infra*-moral. Constatînd, după amare experiențe, că „deobicei, în locurile de frunte, stau oameni mai puțin pricepuți, iar ursita măririlor nu prea încape cu învrednicirea minții (I, 26), Montaigne atrage atenția asupra riscului moral al unei vieți deturnate de la rostul firesc înspre agitații sterile și pasiuni factice, fără busolă morală, fără rînduială și liniște în călăuzirea ei către împlinire omenească. Și sugerează că — deoarece prin orice fanatism „ieșim din noi pentru că nu știm cum să ne aflăm în noi" — există o cale la îndemîna oricui dorește să evite riscurile morale și să caute „înțelepciunea înțelepciunilor" exprimabilă în formula: „nu te

îndrepta spre fantasme exterioare, ci spre tine însuți". „Cel mai scurt drum pentru a căpăta fala — scrie Montaigne — ar fi să facem pentru cuget ceea ce facem pentru fală" (III, 13). Să lucrăm asupra noastră înșine pentru a ne debarasa de supunerea servilă față de patimi și prejudecăți ruinătoare, făurindu-ne armonios rînduiala vieții, întru propria desăvîrșire și spre binele semenilor. „Să chibzuim moravurile noastre este treaba noastră", scrie Montaigne, adăugînd celebrul aforism : „Măreața și falnica mai presus făurire a noastră este de a trăi cum se cade. Toate celelalte treburi, a domni, a agonisi, a clădi sînt cel mult mărunte adausuri și căpătuiri" (III, 13).

Unii comentatori s-au grăbit să interpreteze textele înainte menționate ca o presupusă pledoarie pentru o retragere individualistă în dimensiunile vieții interioare, pentru o apatică nepăsare față de problemele și idealurile colective. Eronată și nedreaptă interpretare ! Montaigne scria că „înțeleptul nu trebuie să dea drum patimilor" dacă acestea îl fac „să se abată de la drumul cel drept", dar considera că este îngăduit pasiunilor și idealurilor „să-i grăbească sau să-i încetinească umbletul", ferindu-l de „neclintire și nepăsare". Cînd mărturisea că rîvnește la „nobila libertate" de a fi cîteva ore pe zi „singur și netrebuincios", Montaigne dorea solitudinea pentru a medita asupra condiției umane și ironiza — poate pentru prima oară în filosofia modernă — ceea ce D. D. Roșca avea să numească mai tîrziu „mitul utilului", adică acea mentalitate utilitaristă ce se va dovedi, cu timpul, ruinătoare pentru cultura spirituală și progresul uman. „Nu este oare greșeală a socoti unele fapte mai puțin vrednice pentru că sînt netrebuincioase ?" (III, 13), se întreba — încă în secolul al XVI-lea — Montaigne. Întrebarea sa retorică cuprinde, în fond, o afirmație : să chibzuim asupra moravurilor și să învățăm „ a trăi cum se cade" este mult mai folositor decît să ne îndreptăm atenția spre acumularea de lucruri și ranguri care satisfac orgolii vane. Cultivarea spiritului și rînduirea „legii morale din noi" este incomparabil mai folositoare semenilor și ar trebui să stîrnească infinit mai mult dorința noastră de cunoaștere decît banalele probleme ale unei existențe rutiniere, extravertite, lipsite de autenticitate umană. El recomandă o morală a *„deschiderii" spre lume* și a *stăpînirii de sine*, în măsură să ofere fiecărui om posibilitatea de a depăși conflictele interioare și a-și structura armonios personalitatea, pentru ca astfel să izbutească „a se deda celuilalt fără a se scoate sieși". Montaigne consideră — și aici apare, într-adevăr, o limită, istoricește condiționată, a cugetării sale — că relele sociale ar putea fi ameliorate plecînd de la autoperfecționarea morală a individului, dar tot el susține — și, prin aceasta, depășește limitele unui umanism egocentric — că „cine nu trăiește de loc pentru altul nu trăiește nici pentru sine" (III, 10).

Rămîn, din acest punct de vedere, încărcate cu o profundă semnificație, cuvintele lui Montaigne din finalul *Eseurilor* : „cele mai frumoase vieți, după părerea mea sînt cele care se pun în rostul tuturor îndeobște" (III, 13). Ele sugerează și finalitatea programului pedagogic schițat de Montaigne : a da curs liber integrării omului în natură, deplasînd accentul de la instrucție spre educație, de la transmiterea de *cunoștințe* spre cultivarea *conștiinței morale*, în vederea însușirii unui stil de viață apt să fruc-

tifice plenar disponibilitățile individuale și să le pună „în rostul tuturor". S-ar părea că, întrucît omul apare — în viziunea *Eseurilor* — drept o ființă cu înrădăcinări și propensiuni naturale, educația n-ar fi nici necesară, nici posibilă. Educația, însă, este considerată de Montaigne *necesară*, deoarece „obișnuința" (sau, cum am spune noi astăzi, „universul valorilor culturii") constituie o „a doua natură", decisivă pentru structurarea conduitei morale, care „se învață". După cum, educația este și *posibilă*, întrucît „condiția umană" se distinge prin perfectibilitate, omul dispunînd de capacitatea de a-și desăvîrși propensiunile naturale (fără a le nesocoti sau brutaliza) și de a învăța înțelepciunea împlinirii rostului unei vieți creative, trăită „cum se cuvine", dacă, din propria experiență și din cunoașterea lumii, dobîndește „știința bunătății" (I, 25).

Ceea ce preconizează Montaigne atunci cînd vorbește metaforic despre o „știință a bunătății" este o educație menită „să hrănească mintea", „să orînduiască purtarea și simțirea insului", să-l învețe „să moară bine și să trăiască bine" (I, 26). Pentru o astfel de educație, preponderent morală sau — în orice caz — cu incidențe asupra conduitei etice, pledează eseul dedicat „instituției copiilor", atunci cînd polemizează cu cei care n-au altă țintă decît să încarce memoria cu învățătură stearpă, în loc de a se strădui să formeze cumpănita judecată, rodnica imaginație creatoare și — mai presus de toate — virtuțile morale. Pentru o educație care să-l ajute pe copil să fructifice atît experiența indirectă (prin studiu, lectură) cît și propria experiență, spre a se făuri bine *ca om* și a-și proporționa o viață demnă, înțeleaptă, în conformitate cu polimorfele disponibilități ale condiției sale *umane*. De aceea calea de educare sugerată de Montaigne vizează multiple planuri: formarea unui spirit critic lucid (apt să înfrunte obstacolele în căutarea adevărului), călirea corpului (prin exerciții fizice), cultivarea „cunoașterii de sine" și a „stăpînirii de sine" (pentru ca rațiunea să nu-l depărteze de natură și să-l păzească de erori, prejudecăți, și patimi deșarte), stimularea creativității (prin reflecții sustrase „principiului de autoritate" și îndreptate asupra unor cazuri concrete), dobîndirea unui armonios echilibru sufletesc (rezistent la furtunile lumii) și a simțului moral (care să-l facă pe „omul potențial" folositor semenilor). Aceste planuri — scrie Montaigne — converg spre „meșteșugul care ne face pe noi de noi stătători. Ele toate întrucîtva la acestea slujesc, precum „toate slujesc a pricepe viața" și ne călăuzesc „de-a dreptul să fim oameni" (I, 26). Roger Mucchielli mi se pare a fi pe deplin îndreptățit să considere că este cuprinsă, aici, una din cele mai fructuoase consecințe ale *umanismului lui Montaigne*.

Mesajul etico-pedagogic al lui Montaigne este vechi — de patru secole — dar nu învechit. Prin el — și nu numai prin el — Montaigne devine contemporanul nostru, însoțindu-ne în întrebările și căutările menite să rostuiască viața și să transforme binele într-o „făptuire trăită și firească". Poate tocmai pentru că nu dau răspunsuri ci pun probleme, nu oferă soluții etice ci sugerează doar căi fertile pentru căutarea lor, nu întocmesc bilanțuri ci deschid orizonturi, *Eseurile* și-au dobîndit o contemporaneitate eternă. Mesajul lor de înțelepciune este concentrat într-o *ars vivendi*.

ÎN JURUL SEMNIFICAȚIEI UNEI RECONSTRUCȚII ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ: „ONTOLOGIA CRITICĂ" A LUI NICOLAI HARTMANN[1]

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. Constituirea unei mișcări „realiste" în filosofia nemarxistă a marcat, încă de la începutul secolului nostru, un dezacord de principiu cu tradițiile speculative ale filosofiei clasice și totodată o reacție, în spiritul noii științe și al cercetării, față de formele extreme ale idealismului. Orientarea spre fapte, pozitivarea preocupărilor teoretice, favorizată și de formația științifică a multora dintre „realiști", nu i-a împiedicat astfel în respingerea reducționismului de tip pozitivist și în reproiectarea teoriei pe multiple planuri, îndeosebi în reconstrucția modernă a logicii, metodologiei, teoriei științei, ontologiei, axiologiei, filosofiei culturii și antropologiei filosofice.

Ceea ce atrage atenția la „realiști" este adoptarea „punctului de vedere al realității" (e adevărat, cu unele inconsecvențe !) și intenția de a înnoi modul de gîndire și procedeele de redare a „experienței gîndirii". Căci, dincolo de semnificația istorică a operelor unor „realiști" de seamă, ca : F. Brentano, G. E. Moore, A. N. Whitehead, A. Meinong, E. Meyerson, R. W. Sellars ș.a., se degajă un spirit, care s-a numit, pe bună dreptate, „realist", și un nou stil de gîndire.

2. „Ontologia critică", noua orientare de gîndire propusă de N. Hartmann în contextul menționat, constituie totodată o amplă sinteză teoretico-filosofică și o construcție sistematică de proporții rar întîlnite în creația ideatică din secolul al XX-lea, pornind de la principiul : „Nimeni nu începe cu propria sa gîndire. Fiecare află în vremea sa o anumită stare

---

[1] Cu prilejul împlinirii a 100 de ani de la nașterea lui Nicolai HARTMANN (20 februarie 1882). Menționăm că, în septembrie a. c., cunoscuta „Stichting Internationale School voor Wijsbergeerte" din Leusden (Olanda) organizează un simpozion cu tema: *Teoria valorilor etice la N. Hartmann*. Reviste de filosofie de mare circulație au consacrat deja studii și articole acestui eveniment, iar *bibliografia asupra lui N. Hartmann* și cercetarea operei autorului „ontologiei critice" s-a îmbogățit cu noi lucrări de exegeză și de analiză critică. Dintre acestea, în afară de cele semnalate în: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan* București, (Edit. științifică, 1973, p. 8—11 și pe parcursul analizei), menționăm: R. Gamp, *Die interkategoriale Relation und dialektische Methode in der Philosophie N. Hartmanns* (1973); E. H. Cadwallader, *Value Trichotomizing in Philosophy and Psychology: On N. Hartmann and K. Horney* (în: „Philosophy and Phenomenological Research", Nr. 2, 1978); Frida Hartmann u. Renate Heimsoeth (hrsg.): *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel* (1978); S. Huang, *Problemgeschichte der Philosophie im Sinne Nicolai Hartmanns* (Phil. Diss., Bonn 1979). Din „Corespondența lui N. Hartmann cu H. Heimsoeth *(Op. cit.*, p. 321) atrag atenția mărturiile despre receptivitatea lui Hartmann față de mișcările sociale de la începutul veacului: „la Petersburg, el a luat parte la năzuințele de libertate ale studenților". Născut la Riga, în 1882, Hartmann și-a făcut studiile gimnaziale și apoi de medicină, filologie clasică și filosofie, la Petersburg, înainte de a trece la Marburg, unde și-a luat doctoratul în 1907. După anii de profesorat la Marburg, ca urmaș al neokantianului Natorp, între 1922—25, Hartmann a funcționat, între 1925—31, la Universitatea din Köln, apoi, 1931—1945, la cea din Berlin. După încercarea nereușită de a se stabili în R. D. G., Hartmann a trecut la Göttingen, unde a rămas pînă la moartea sa (9 octombrie 1950).

de fapt a cunoașterii și punerii problemelor... El preia conținutul marilor probleme din stadiul istoric în care acestea se află" [2]. Gîndirea sistematică trebuie însă să meargă pe altă cale decît cea „a sistemelor filosofice", spre o „metafizică nespeculativă", ca „fundament al unei noi ontologii" [3].

Așa cum se poate constata, gîndirea lui Hartmann este dominată de interesul ontologic. El refuză construcția de sisteme de tip clasic și elaborează o sistematică filosofică în concordanță cu noua experiență a științei și cu ceea ce el numea „conținutul problemelor", îndemnînd la o meditație asupra existenței. „Nici o filosofie — scria el — nu începe cu ea însăși, ci presupune totdeauna travaliul științelor pozitive, chiar și atunci cînd acesta se află la început" [4]. Sistematica „nu traduce aci o voință de sistem", ci este „expresia conștientă a grijii ontologice care-l domină pe gînditor" [5].

Hartmann critică gnoseologismul modern și pozitivismul, după cum critică și idealismul „speculativ", susținînd *primatul ontologiei* asupra gnoseologiei și un „realism" elaborat ca „ontologie a cunoașterii" : „cunoașterea nu înseamnă creare, producere, naștere, a unui obiect, așa cum a căutat să ne facă să credem idealismul mai vechi sau mai nou, ci o prindere *(Erfassen)* a *ceva care există înainte de cunoaștere și independent de ea*" (subl. n.) [6]. Și mai clar : „În orice cunoaștere stau laolaltă un obiect de cunoscut și un subiect care cunoaște. Relația dintre acestea este cunoașterea însăși" : „cuprinderea (Erfassen) nu înseamnă strîngerea obiectului în subiect, ci numai restrîngerea determinărilor obiectului într-o plăsmuire în subiect, produs al cunoașterii sau « imaginea » obiectului" : „în obiect nu ia naștere nimic nou, în subiect ia naștere însă conștiința obiectului cu conținutul ei : « imaginea » obiectului" [7].

Menționăm că, esențială pentru Hartmann nu este relația gnoseologică subiect-obiect, ci relația „ontologică" : *obiectiv-transobiectiv*. Din punct de vedere „ontologic", existența este independentă de obiectivarea ei prin cunoaștere : „există ceva în afara conștiinței, în afara sferei logice și a granițelor rațiunii" : indicînd „domeniul relației cognitive a unui subiect

---

[2] N. Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în: *Philosophen—Lexikon*, I, hrsg. von W. Ziegenfuss, Berlin, 1949, p. 454. Filosofia nu mai poate fi o „metafizică a sistemelor", ci una a problemelor, „istoria problemelor și a rezolvărilor lor" *(Ibidem*, p. 455). Ceea ce trebuie să rețină atenția de aci s-ar rezuma astfel: principalul în fiecare epocă îl constituie „gînditorul care pune probleme (der Problemdenker)"; fără a renunța la năzuința sistematică, filosofia trebuie să evite închiderea într-un sistem (Vezi: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, Edit. științifică, 1973, p. 12—16).

[3] N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung* (1931), în: *Kleinere Schriften*, Bd. I, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1955, p. 49, 51.

[4] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland* (1946); în: *Kleinere Schriften*, I, p. 58. Dar „un fundament unitar al filosofiei poate fi aflat numai în orientarea acesteia spre bazele existenței" *(Ibidem*, p. 62).

[5] S. Breton, *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. Hartmann*, Emm. Vitte, Lyon, 1962, p. 12.

[6] N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 3, Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1941, p. 1.

[7] *Ibidem*, p. 43, 44. Apropierea acestui realism de materialism în gnoseologie (Vezi Al. Boboc, *Op. cit.*, p. 17—47), constituie un fapt ce evidențiază gratuitatea aprecierilor de genul: concepția lui Hartmann „este o variantă a idealismului obiectiv": în ea „se unește idealismul obiectiv cu o serie de teze ale teoriei idealist-subiectiviste a cunoașterii" (T. N. Gornștein, *Filosofia N. Gartmanna*, Izd-vo „Nauka", Leningrad, 1969, p. 267).

drept « curte a obiectelor »", putem spune că... „tot ceea ce se află dincolo de această « curte » este transobiectiv" [8].

3. Realizarea unei „ontologii (metafizici) a cunoașterii" deschide calea „ontologiei critice" ca atare, o reconstrucție „realistă" în teoria existenței. Căci atît „teoria cunoașterii", cît și celelalte discipline filosofice conduc cu necesitate la „știința filosofică fundamentală", la ceea ce Aristotel numea „Ființa ca ființă" (Sein als Seiendes), către care trebuie să se îndrepte „noua ontologie" [9].

Analizînd „sferele existenței" (reală și ideală), „momentele existenței" („existența efectivă" — *Dasein* și esența — *Sosein*), Hartmann critică teza rupturii dintre existență și esență, cu legarea acesteia din urmă de „sfera idealității" și propune principiul : „orice existent, ideal sau real, este nu numai esență, ci și existență efectivă" ; „orice esență a ceva « este », de asemenea, esența dată a ceva. Numai că — *ceva*-ul nu este aci unul și același" [10].

Hartmann nu acceptă reducționismul, ci, dimpotrivă autonomia „sferelor" : „nu este nicidecum în esența idealului în genere de a domina asupra realului, după cum nu este nici în esența realului de a fi pătruns de structurile idealului" [11].

Mersul general al operei hartmaniene justifică teza pe care autorul a susținut-o în diferite contexte : că „orientarea filosofiei contemporane către ontologie și realism", din orice unghi de vedere ar fi privită, are ca premiză „datul real" ; „există numai o realitate, anume aceea a lumii reale, în care năzuim, trăim, în care acționăm și sperăm, suferim, experimentăm, suportăm și cunoaștem" și, de aceea, numai doctrina „existentului ca atare" „este adevărata philosophia prima" [12].

Fără a ne opri la alte dezvoltări ale acestei ample ontologii, de fapt încercări de a privi totul sub specia ontologicului, menționăm valoarea deosebită a discuțiilor pe următoarele teme : „modurile existenței" („posi-

---

[8] N. Hartmann, *Grundzüge*, p. 182, 197. Esențialul îl constituie aci faptul că, obiectul nu depinde de subiect, poziția „obiectului" în relația cognitivă lăsînd valabilă existența unui „transsubiectiv" de cunoscut. Așa cum preciza W. Stegmüller *(Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, G. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 284), „deoarece lumea reală este pur și simplu transcendentă conștiinței, ea se poate reflecta, după Hartmann, numai în forma imaginii". De fapt, încă demult s-a spus, pe bună dreptate, că, modul în care „este dată realitatea" constituie „centrul ontologiei critice" (M. Florian. *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, Casa Școalelor, București, 1947, p. 98).

[9] N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, p. 56. „Ontologia nu este teoria obiectului, nu este știința despre obiecte în genere, ci știința « Ființei ca ființă »" (N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 2. Aufl., W. de Gruyter, Berlin, 1941, p. 39).

[10] *Ibidem*, p. 123, 133. Pentru semnificația analizelor ontologice hartmanniene vezi: Al. Boboc, *op. cit.*, p. 48—141. Menționăm aci că, în „ontologie" sînt analizate nu doar „existențele" (inclusiv „existența spirituală"), ci și valorile, Hartmann fiind unul dintre reprezentanții de seamă ai eticii valorilor și ai axiologiei moderne ca atare, participînd la distincția de perspectivă dintre obiectivitatea și funcționalitatea valorilor.

[11] N. Hartmann, *Grundlegung*, p. 312; „Sau altfel: se întîlnește și existență ideală căreia nu-i corespunde nici un real, după cum se întîlnește și existență reală care scapă structurilor ideale. Pentru prima avem exemple în cîmpul matematicilor, pentru cea de a doua — în cel a valorilor și logicului; ; nici întreaga existență ideală nu iese din structura reală, nici aceasta din urmă nu se reduce la existența ideală" *(Ibidem*, p. 313).

[12] N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebendheit*, Panverlags-gessellschaft, Berlin, 1931, p. 7, 8, 32.

bilitate" și „realitate"); „principiile existenței" (structura stratificată a „existenței reale", teoria „categoriilor generale" și a „categoriilor speciale", întrucît „realul" are patru straturi: anorganic, organic, psihic și spiritual); „analiza categorială a finalității" însoțită de critica finalismului și de pledoaria pentru un determinism nemecanicist; „existența spirituală", cu distincția între „spiritul obiectiv", subiect al istoriei și „spiritul obiectivat" (sfera creațiilor culturale) și „prelungirea" acestuia în atemporal; particularitățile „obiectivației", în care „creatura supraviețuiește creatorului" ; se constituie (după „legea generală a obiectivației") o relație între „planul din față" *(Vordergrund)* și „fundal" *(Hintergrund)* și, în cele din urmă, un raport cu „trei termeni" (întrucît, „la purtătorul real" și la „bunul spiritual" se adaugă „spiritul viu", personal sau chiar obiectiv).

Un loc aparte în acest context ontologic ocupă ontologia idealității, îndeosebi analiza ontologică a valorilor (a valorilor etice și estetice, în particular), care au condus la întemeierea ontologică a axiologiei și la întemeierea axiologică a eticii și esteticii[13].

O asemenea panoramă a existenței (reale, spirituale, culturale ș.a.) îndreptățește aprecierea: „ontologia sa conține întregul *corpus metaphysicum* al istoriei spirituale occidentale, însă acest corp este fără suflet"[14].

4. Dincolo de toate acestea, opera lui Hartmann prilejuiește oricînd o întîlnire rodnică cu problematica de bază a filosofiei, îndeosebi a eticii valorilor și a esteticii. Așa cum s-a arătat, nici o „întîlnire cu etica valorilor"[15] nu-l poate ocoli pe Hartmann, după cum nu-l poate ocoli nici o dezvoltare constructivă mai de seamă din zilele noastre. Receptiv față de nou, animat de o năzuință sistematică ce nu s-a închis într-un sistem, el a avut cultul valorilor și al omeniei, dorindu-și un cadru de viețuire propriu afirmării capacității creatoare, a lui și a omului ca atare.

În cadrul mișcării „realiste" și în filosofia interbelică în genere, „ontologia critică" a păstrat un echilibru între ontologie și celelalte domenii teoretico-filosofice. Hartmann nu a transformat pledoaria pentru ontologie în ontologism, el respectînd principiul criticist al autonomiei și ireductibilității domeniilor, dar și al interacțiunii acestora.

---

[13] Vezi: Al. Boboc, *op. cit.*, p. 113—208. Cercetarea specială a esteticii hartmaniene, cu aducere la zi a discuțiilor în tema reconstrucției esteticii în: Al. Boboc. *N. Hartmann și estetica modernă*, ca: *Studiu introductiv la*: N. Hartmann, *Estetica*, București, Edit. Univers, 1974, p. V—LIV.

[14] Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., II. Teil: *Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg—Wien, 1960, p. 561. Căci ontologiei hartmaniene, care constituie efectiv o mare sinteză filosofică, cu incontestabile contribuții la progresul principalelor domenii teoretice, îi lipsește „o viziune evoluționist-dinamistă cu privire la lumea «sferelor» și una genetic-istoristă, cu privire, mai ales, la existența spirituală și la idealitate" (Al. Boboc, *N. Hartmann*, p. 121—122).

[15] Vezi: H. Drexler, *Begegnungen mit der Wertethik*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978, p. 167 urm.

PAGINI INEDITE

LA ÎNCEPUTURILE ÎNVĂŢĂMÎNTULUI FILOSOFIC ÎN LIMBA ROMÂNĂ

— Fragment din manuscrisul „Istoria filosofică" al lui Eufrosin Poteca —

Nota redacţiei

Înscrierea textului ce urmează sub genericul „Pagini inedite" se justifică doar în parte şi mai mult prin statutul special al materialului ce-l dăm la lumină. Fragmentul face parte organică dintr-o lucrare manuscrisă rămasă de la Eufrosin Poteca şi păstrată în colecţia de manuscrise a Bibliotecii Academiei R.S.R. (Manuscrisul românesc 1173, ff. 1—33), lucrare intitulată „Istoria filosofică" şi reprezentînd, la rîndul ei, doar o mică parte dintr-o lucrare mai întinsă de filosofie a lui Eufrosin Poteca: *cursul de filosofie* ţinut de cărturarul luminist român în anii 1825—1828 la Şcoala de la Sf. Sava, întemeiată de Gheorghe Lazăr. Întreaga lucrare a fost tipărită de Eufrosin Poteca în 1829 la Buda, „în crăiasca tipografie a Universităţii Ungariei", sub următorul titlu: „FILOSOFIA CUVÎNTULUI ŞI A NĂRAVURILOR, adecă LOGICA ŞI ITICA ELEMENTARE, cărora să pune înainte ISTORIA FILOSOFICEASCĂ, scrise întîi latineşte de lăudatul Profesor Io. Gottlieb Ainekie, fiind în catedra de filos. din Alla [Halle]. Apoi traduse în limba ellinească de Dumnealui Marele Ban GRIGORIE BRÂNCOVEANUL, iar acum [1929] în limba românească de EUFROSIN DIMITRIE POTECA, ierom.[onah] şi Profesor de Filosofie de la Bucureşti spre povăţuire la lecţiile sale de filosofie". Nu mai puţin interes merită informaţia oferită de Eufrosin Poteca în paginile dedicate persoanelor oficiale care, prin poziţia lor, au sprijinit tipărirea *în limba română* a primei lucrări mai întinse de filosofie: „Aceasta este cartea cea filosoficească, preacinstiţi bărbaţi, pre carea domnul mieu Marele Ban G. Erâncoveanul din latineşte a făcut-o elineşte; şi pre carea mai de mult cetindu-o eu, cînd eram în Şcoala grecească dascăl al Sfintelor noastre Dogme, m-au îndrăgit cu filosofia. Această carte m-au îndemnat atuncea de am tălmăcit şi am tipărit în limba noastră pre acea cărticică filosoficească numită *Gătire spre cunoştinţa de Dumnezeu*. Dar şi cînd am venit de la Paris, şi cu învoirea şi cinstea de obşte am fost aşezat profesor de filosofie în limba Patriei; tot această carte, nu pentru numele cel strălucit ce avea în frunte, ci pentru că este cu adevărat folositoare, a fost aleasă cu învoirea de obşte spre povăţuire la lecţiile mele de filosofie. Pentru aceasta dar de atuncea m-am osîrduit a o traduce în limba ţării noastre; însă m-am slujit în şcoală cu dînsa manuscrisă, pînă cînd într-acest an [1929] cu bună voirea D. v. am plecat la Pesta ca să o dau în tipariu spre înlesnirea de obşte a iubitorilor de filosofie".

Fragmentul din „Istoria filosofică" pe care-l reproducem mai jos, după manuscris, şi care nu diferă de acelaşi text tipărit decît prin cîteva mici retuşuri stilistice de ultimă instanţă, are o situaţie specială: deşi e inclus fără adnotare în corpul traducerii manualului lui I. G. Heineccius (1681—1741), nu poate fi atribuit acelui autor de vreme ce se ocupă de gînditori şi curente care aparţin, parţial, posterităţii sale, cum este filosofia lui Kant, cu care se şi încheie cursul „Istoria filosofică". Chiar în cadrul acestui „curs" tipărit de istoria filosofiei universale (elaborată de Heineccius în 1728, („cît s-au putut alcătuită mai pe scurt"), fragmentul în discuţie reprezintă un fel de adaos şi *completare*, de aducere la zi a materiei istorice de predare şi de aceea poartă titlul (în manuscris): „Împlinire la Istoria filosofică", iar în volumul tipărit: „Împlinire la Elementurile de istoria filosofilor, adică la lucrarea lui Heineccius: *Elemente de filosofie, logică şi etică*.

Cui aparţine de fapt, la origine, acest fragment?

Neputînd fi al lui Heineccius, fragmentul pe care-l reproducem aparţine altui autor şi rămîne ca o cercetare specială să-i definească statutul şi paternitatea pe linia Heineccius (textul latinesc, 1728) — Grigorie Brâncoveanu (textul grecesc, 1808) — Eufrosin Poteca (textul românesc, 1826).

Menţionăm că textul de mai jos îl reproducem în transliterarea după manuscrisul cirilic a cercetătorului Al. Stănciulescu-Bîrda, rectificată în cîteva locuri prin conformare cu acelaşi text tipărit. Cititorul de astăzi al paginilor scrise în 1825—1828 îşi va putea forma o idee mai exactă despre nivelul *cursului de istoria filosofiei la începuturile învăţămîntului filosofic românesc* şi, mai ales, despre dificultăţile de expresie ale materiei filosofice „în limba Patriei".

Rev. filos., XXIX, 5, p. 498—502, Bucureşti, 1982

ÎMPLINIRE LA ISTORIA FILOSOFICĂ

C(a)p(itolul) 1

Panteismul. Toţi filosofi(i), atît vec(h)i, (cît) şi noi ştiu că din nimic, nimic să face, şi după urmare sînt siliţi să primească vecinicia lumii. Cu toate acestea fiindcă nu toţi au deslușit această zisă axiomă, mulţi au veni(t) la panteism.

La 1632 s-a născut în Amsterdam evreul Benedict Spinoza. Acesta încă din copilărie ş-au arătat înclinaţia sa spre cunoştinţa adevărului. Învăţătura lui Talmud nu-l îndestula şi simţirea religioasă, fără superstiţie, făcîndu-l rece spre slujirile celor de-o credinţă cu dînsul, au fost izgonit de dînşii. Pentru aceasta dar, ascuns între Hristiani, s-au învăţat limba ellinească şi latinească, Matematica şi Filosofia, şi mai vîrtos pre cea Cartesinească, lămurirea căria (îl) stăpînea, dar nu îndestula adînca lui cugetare.

Deşi dar ş-au pus lege să nu priimească de adevărat, fără numai acel lucru a cărui învederare ar pricepe prin cuvinte destoinice; aşadar, el cugetă să facă o Sistimă care să nu cuprinză decît adevăruri necesarie cu geometricesc metod. Prin ace(a)st(ă) strădanie el s-au suit la pun(c)tul cel mai înalt al teori(e)i.

Iată panteismul. Numai o fiinţă cu nemărginite însuşiri este, după dînsul, Dumnezeirea; fiinţă nemărginită, cu nemărginite însuşiri ale lămuririi ş-ale înţălegeri(i); iar tot ce e mărginit nu e decît felurimi ale nemărginitei lăţimi şi ale nemărginitei înţălegeri.

Fiinţa nu e o estime particulare, ci e ca o temelie la toate cele particulare. Nu s-au făcut ci e de sine. Numai cele particulare se nasc, felurimi nemărginitelor însuşiri; şi din nemărginita lăţime se fac feliurile mişcării şi ale liniştirii. Iar din nemărginita înţălegere feliurile minţii şi ale voirii; şi temelia tuturor trupurilor particulare este nemărginita lăţime. Iar a tuturor mărginitelor înţălegeri apsoluta şi nemărginita înţălegere; acestea amîndo(u)ă se ţin una d(e) alta după necesitate şi s-aduc una l(a) alta fără să se nască deosăbit una d(e) alta. Toate dar cele mărginite, şi trupuri şi suflete sînt în Dumnezeu. Dumnezeu este statornică şi neschimbata lor fiinţă; dar Dumnezeu nu e ceva din cele mărginite. măcar că toate cele mărginite (i)es din dumnezeiasca fiinţă, după necesitate, iar nu după idei şi scopose. Lucruri întîmplătoare nu sînt ci numai necesarie, legate împreună slobod cu Dumnezeu, care este fiinţă cea unică, nemărgenindu-se de vreo alta; libertate spre cuget nu este ci numai după pricini firești. Libertatea este cunoştinţa de Dumnezeu în carea să află şi fericirea omului.

Această sistimă dar se numeşte panteism şi de la Spinoza să zice şi spinozism.

Cap(itolul) 2

Ioan Loc (John Locke — n.n.), englez de neam, născut în Bringhetona la 1632, se lăsase de filosofia sholastică, plăcîndu-i a să îndeletnici la scriitorii clasici. Din scrierile cartesianilor s-au învitat iarăş(i) spre dragostea ştiinţelor, mai vîrtos a filosofiei şi a medecinei; şi deşi surpă multe socotele ale lui Cartesie, însă i-au plăcut învăţătura lui de învederare şi lămurire.

Pricina disput(e)i filosofi(lor). Loc [Locke] pricepu că vecinicile dispute ale filosofilor curg din nehotărîrea numelor şi a ideilor şi că prin cercetarea minţii omeneşti şi a cuprinderi(i) cunoştinţelor, să pot rîdica cu totul. Cartea lui numită: Cercarea minţii omeneşti este plăcută mult, aşijderea şi metodul lui iar aceea de educaţia copiilor i-au pricinuit însă mare slavă.

Cercetarea cunoştinţelor după începături, adecă lucrurile, terminii şi întrebuinţarea lor, aceasta au fost scoposul lui Loc. El bătu însă ipotesul ideilor înăscute. Simţirile dupre dînsul şi luarea aminte sînt începăturile tutulor ideilor noastre, din care unele sînt semplice (adecă ale tărimei, locului, lăţimei, figurei, mişcării, liniştirii, înţălegerii, voirei, estimei vremii, ţinerii, puterii, plăcerii şi întristării), altele compuse (adecă: ale fiinţăi, întîmplării, relaţiei). Ideile semplice sînt lucrurile în faptă pre care sufletul le primeşte ca o hîrtie nescrisă. Cele compuse se nasc din cele semplice, prin lucrarea minţii, adecă compunere, împotrivă punere, adăugire, scădere. Aşa face mintea şi idei libere şi arhetipe, precum cele matimatice şi itice.

Ce îndreptare au făcut Loc vorbirei. Multe observaţii au făcut Loc de înşelăciunile limbii la însoţirea sau neînsoţirea ideilor după estime şi relaţie prin învederare, dovedire, simţire şi judecată; de unde izvorăşte feliurimea cunoştinţei, adecă cea învederată, loghicească, simţitoare şi de crezut. Loc scoate toate cunoştinţele din experienţă.

Cap(itolul) 3

Ce au făcut Condiliac. Stefan Bonet Condillac, franţez de neam, născut la 1715, ca să aducă la săvîrşire pre empirismul lui

Loc, el scoboară toate treptele puterilor sufletului şi le aduce pre toate la simţire prin începătura modificaţiei.

Prin curăţirea limbii sporeşte ştiinţa. El aduce toată ştiinţa la cea mai simplice spunere şi crede că atuncea poate să se înveţe ca matematica. El amesteca începăturile empiriei şi ale teoriei, crezînd că toată cunoştinţa se trage din aceeaşi începătură. Aceasta este paradigma filosofiei franţezilor pînă acum.

Cap(itolul) 4

Cine au fost Leibniţ. Unul din cei mari filosofi au fost Gotfrid Wilhelm Leibniţ. El au îmbrăţişat toate ştiinţele iar mai vîrtos matimatica şi filosofia. Neamţ de neam, născut în Leipţig la 1646. Multele lui citiri, corespundenţiile, călătoriile şi cercetările din tinereţele lui încă şi relaţiile lui dimpreună cu cei mai învăţaţi din vremea sa filosofi, politici şi prinţi, toate acestea au contribuit spre multa lui învăţătură.

Dreaptă părere. El crezu că sînt adevăruri necesarii, dovedirea cărora nu poate să se nască din experienţă ci este întemeiată în suflet.

Critiriile adevărului. Iar critirii adevărului, dupre dînsul, pentru adevărurile necesarii, este începătura contradi(c)ţi(e)i, iar pentru cele întîmplătoare este cuvîntul destoinic care ne povăţuieşte spre cuvîntul cel mai dupre urmă, afară din şirul lucrurilor întîmplătoare.

Cuvîntul cel după urmă. Iar cuvîntul cel mai după urmă al adevărului de începăturile cele înnăscute şi necesarii este Dumnezeu, izvorul adevărului necesariu şi vecinic.

Sistima lui Leibniţ. Centru sistimei lui este monadologhia, prin care au crezut că ar fi aflat cuvintele cele mai după urmă ale cunoştinţelor lucrurilor. Experienţia ne (i)nvaţă că sînt fiinţe composte, a(ş)adar şi semplice. Din cele mai semplice se fac cele composte. Şi simţirea neputînd să le cunoască, mi să par composte şi lăţite. Toate fiinţăle pragmatice îş(i) au însuşirile lor prin carele se deosebesc unele de altele; pentru că nu se poate a fi două lucruri de tot asemenea după întrînsecele lor însuşiri. Şi însuşiri întrînsece altele nu sînt, decît priceperile. Pentru aceasta dar şi puterile spir(i)tualnice sînt Monade, carele neîncetat vor să-şi schimbe starea lor sau măcar sînt *avtomate pnevmatice* (subl. aut.).

Ce este Dumnezeu. Dumnezeu este întîia începătură a toată cunoştinţa şi înfiinţarea şi fiinţa celor ce sînt, este dar o nemărginită începătoare monadă iar celelalte monede sînt *(paragoge)* şi mărginite, deosăbindu-se unele dintr-altele prin treapta feliurimei de a pricepe. Monade fără înţelegere sînt trupuri dormind iar cu înţălegere, sufletele. Suflete cu înţelegere nelămurită sînt sufletele dobitoacelor iar cu înţelegere lămurită, sufletele cuvîntătoare. Şi înţălegerile cele lămurite îş(i) arată lucrarea lor iar cele nelămurite patima lor.

Monadele derivative sînt toate întrupate. Monade(le) înţălegătoare sînt kentru trupurilor, prin carele ele privesc pre celelalte depărtate părţi ale lumi(i). Fieşcare monadă arată în sine totul după deosebitele trepte şi fac oarecare pornire una spre alta după nemărginita înţelepciune şi putere a lui Dumnezeu. Aceasta este: Preaşezata armonie a lui Leibniţ. Iar Dumnezeu fiind monada monadelor, aşadar toată fiinţa este fulguraţia din Dumnezeu, mărginită prin mărginirea fiinţei. Şi toa(tă) înfiinţarea este prea bună întru rînduiala celor ce sînt, deşi poate ca să aibe oareşcare nesăvîrşire; dar pentru aceasta este fieştecare fiinţă, ca să ajungă în treapta săvîrşirii şi a fericirii sale, şi ca o părticică din tot, contribuieşte spre săvîrşir(e)a totului.

Iar răutatea metafisicească este necesarie hotărîre în fiinţa lucrurilor mărginite, din carea urmează răutatea firească, ca o durere, iar cea moralicească, ca o greş(ea)lă. Răutatea moralicească este din libertatea minţilor mărginite şi este alegere unii fapte firească, din multe întîmplătoare, făcută din pricini destoinice; şi cu toate că în lume tot ce să face, este făcut după necesitate, adecă din pricini destoinice, se cuvine însă omul, neştiind ceea ce va să fie, să să socotească cu mintea şi să facă ce e mai bun. Prin acestea Leibniţ au poftit să fugă de oarba urzitoare şi de oarba voire a cartesianilor, pricina căreia nu este Dumnezeu. Dumnezeu nu voeşte răutatea nici cea firească, nici cea moralicească, dar le-a lăsat ca neşte urmări necesarie din hotărîri necesarie ale lucrurilor mărginite, după cum se cuvenea la putincioasa săvîrşire a toată lumea, întru carea înţălepciunea şi bunătatea lui au pus, între treptele şirului naturii, o armonie întru carea stă ocîrmuirea lumi(i) de Dumnezeu.

Cap(itolul) 5

Ce au fost Wolf. Dintre următori(i) lui Leibniţ, cel mai vestit au fost Hristian Wolf (Christian Wolff — n. n), născut în Breslavia la 1677 (1679 — n. n.)

Ce au făcut el. Acesta au aşezat întîi Enciclopedia ştiinţelor întreagă ş-au învăţat pre cele mai multe părţi ale ei. Şi părţile filosofi-(e)i teoretice sînt Logica şi Metafisica, cuprinzînd Ontologia, Psihologia, Cosmologia şi Teologia; ale [filosofiei] practice: Filosofia practică universale, Itica, Dreptul firesc şi Politica. El au aflat materia mai (i)nainte adunată de alţi(i) şi au primit toată sistima lui Leibniţ osăbind numai ceea ce este de

puterea pricepătoare, de monade şi de a(r)monia preaşezată, pre care le-au gîndit ca pre nişte goale ipotesuri. Unirea, împreunălegarea, alcătuirea sistimatică este lucrul lui, care se vede în toate scrierile sale; cu acest metod el şi-au agonisit mare cinste pentru temeinicia, rînduiala, lămurirea ideilor şi pentru onomatologhia hotărîtă. Cea mai mare greşeală a filosofi(e)ei lui este că n-au arătat nici un semn deosăbitoriu între cunoştinţele logiceşti şi empiriceşti. Filosofia lui însă au născut minţi bune şi multe şi după dreptate au avut mulţi următori.

Cap(itolul) 6

Ce au îndreptat George Berklei. Empiria lui Locke în Anglia pricinuia pyronism (pyrrhonism], ateie şi nereligie. George Berklei, născut la 1684 în Irlanda, socoti că numai prin *dogma ennoimatică* (prin idealism) poate cine(va) să se îndrepteze dintr-acea rătăcire, şi că această sistimă de cunoştinţe e cea mai adevărată. Aşadar, cu străbătătoare înţelegere au descoperit neînlesnirile experienţei cei din afară, nelămurirea ideilor fiinţei, ale întîmplări(i), ale lăţimi(i). Şi au dovedit că prin simţiri, numai simţitoare însuşiri putem să pricepem, iar nu şi întrînseca fiinţă a lucrului simţit. Iar ideile omului, zicea, nu sînt de la sine, ci i le dă nemărginita minte. Însă omul prin întreaga libertate iş(i) face singur înşelăciuni şi rele fapte. Într-acest c(h)ip au gîndit Berklei că au stins cu totul ateismul. Dar însă zicînd că ipotesul de lumea cea simţită este înşelăciune, nu numai că n-au surpat pyrronismul, ci încă l-au întărit mai adînc.

Aceasta cunoscu David Um (Hume) născut în Edimburg la 1711, care adînc cercetasă firea omului în cunoştinţă şi în faptă. Prin socotelile sale au ajuns şi la pyrronism şi au spus tot ce poate pricinui cu mare săvîrşire, lămurire şi netezime. Dupre dînsul, toate înţălegerile sînt sau priceperi simţiloare, sau idei; şi acestea sî(n)t copii acelora cu deosăbirea că sînt mai slabe. Şi aşa toate îndeletnicirile minţi(i) sînt sau la lucruri cerceta(t) sau la idei.

Moderat pyrronism. Iar cuvîntul înţelegeri(i) noastre este simţirea, memoria şi sillogismi din etiologie. Iar etiologia nu să naşte din sillogismi, ci din obicei şi din întîmplarea înţălepţiri(i). Aşadar, nu este altă cunoştinţă, decît experienţa, nici metafisicească. Şi experienţa nu are învederarea dovedirilor matimateşti, ci stă numai în firească simţire, care poate să ne înşele sau măcar să aducă la amfibolie [îndoială] experiinţa de etiologia fireştii simţiri şi a filosofi(e)i de obşte, de ideile locului, vrem(i) şi ale etiologi(e)i, nebiruindu-se acest pyrronism de firească simţire. Geometria şi aritmetica sînt ştiinţe idealnice; iar critica şi itica, simţitive. Hume aplica acest moderat pyrronism la estimea lui Dumnezeu, la pronie, la mănuni şi la nemurirea sufletului şi dovedi că acest(e)a nu să pot dovedi de mintea omenească, adevărat şi fără greşeală. El desvinovăţea încă şi uciderea de sine, viaţa lui Hume însă a fost plină de fapte bune.

Cap(itolul) 7

Filosofia critică. Libertatea sufletului au pricinuit pre cele mai mari neînlesniri în filosofie. Şi pănă cînd nu să va hotărî aceasta, haracterul filosofi(e)i, nu să poate cunoaşte; şi încă teoria de(spre) începătura cunoştinţălor încă nu s-au săvîrşit.

Trebuia dar un al doilea Socrat. Acesta fu Manuil Kant, născut la 20 aprilie 1724 şi învăţînd filosofie în Kenisberg. Printr-un nou metod critic povăţui spre cunoştinţăle putinţelor şi neputinţelor minţi(i) omeneşti, învită mintea spre cercetare şi aduse cuvîntul în calea ştiinţei.

Haractirul lui Kant. Acest bărbat avea mari daruri împreunate cu prea lăţită cunoştinţe. Moralist şi religios, teorisea lucrurile pe de toate părţile; curat adevăr şi curate sentimenturi moralicesti împlinea începătura cea vie a filosoficescului său duh, în care erea unite în prea înaltă treaptă originalitatea, soliditatea şi iuţimea înţălegerii. Prin acestea dar el au energisit în filosofie o minunată reformaţie.

Ce au socotit Kant. Luarea aminte şi cercetarea sistimilor filosoficeşti l-au povăţuit să socotească, că socotit mai (în)nainte de toate trebu(i)e să ştie cineva ce să poată învăţa. Filosofia este o ştiinţă logicească. Cunoştinţele logiceşti se deosebesc de cele empiriceşti prin caracteru(l) necesităţii şi al universalităţi(i). Din ceea ce să poate a cunoştinţelor loghiceşti iese ceea ce se poate a cunoştinţelor filosoficeşti. Acestea sînt sintetice şi analitice. Cele după urmă sînt empiriceşti şi cele dintîi a cunoaşte; dar începătura celor sintetice cunoştinţe este din cele de nainte (a priori) spre deosebirea celor empiriceşti care sînt din cele de pe urmă (a posteriori — n. n.). De estimea acestora ne încredinţează matimatica dar şi în metafizică ochiul minţi(i) către acestea priveşte. O ştiinţă dar care cercetează putinţa acestor cunoştinţe, începătura acestora şi întrebuinţarea, este prea trebuincioasă şi necesarie.

Ce au văzut Kant. Kant au văzut că cunoştinţele sîntetice din cele dinainte (a priori) privesc fealul cunoştinţelor empirice. Ca să afle pre acest fel al cunoştinţelor după începătura necesităţi(i) şi a universalităţi(i), el provalireşte un analis, a zice aşa, himicesc al

cunoştinţelor şi desparte ce este unit în faptă spre ajutoriul ştiinţei. Luarea aminte şi scăderea l-au adus la învederarea lucrurilor.

Puterea cea cunoscătoare cea teoreticească procede din simţire şi din minte. Simţitele sînt trupuri, iar mintea uneşte prin simţire trupul cel dat şi face idei şi judecăţi. Dintr-această unire cunoaştem feliurimele lucrurilor, care sînt cunoştinţele noastre (aşadar noi nu cunoaştem întrînseca fiinţă a nici unui lucru, ci numai feliurimi şi cătărimi); iar acestea sînt mărginite de experienţă. Dar fiindcă feliurimile unui lucru nu stau de sine, să înţălege oarecum estimea finţii (sau trupească, sau sufletească, sau gînditoare) şi această înţelegere este cunoştinţă de cele dinainte (a priori). Într-acest c(h)ip numai cunoştinţe composte dinainte sînt putincioase. Cuvîntul (raţiunea — n. n.) nu poate să ştie ce este Dumnezeu, ce este lumea, ce este nemurirea şi libertatea sufletului.

Dar estimea acestora, deşi este preste simţire, nu o poate tăgădui.

Folosul teori(e)i. Deci dar, cuvîntul teoretic este necesariu numai spre întrebuinţarea regulată a ideilor din cunoştinţele pragmatice. Iar cuvîntul practic hotărăşte voirea spre lucrarea cuviinţei, preaşezînd o libertate necesarie şi porunceşte legitimitate universală. Şi această moralita(te) nu este fericirea. Ideile de libertate, nemurire şi dumnezăire, la învăţătura moralnicească iau încredinţare, nu pentru cunoştinţă, teoretică, ci pentru oarecarea practică, logicească credinţă. Scoposul finţii ce(l)ei cuvîntătoare este binele cel înalt şi aceasta se vede din armonia firii simţitive a omului, şi din armonia cuvîntului practic şi teoretic.

Folosul din filosofia critică. Filosofia critică rămîne întru aceea ce se dă din cunoştinţă, să silească să afle prin analis, nu al ideilor, ci al puterilor sufleteşti, începăturile statornice ale cunoştinţei, să hotărăsc întrebuinţarea lor, şi să numere toate puterile cunoscătoare după feliu. Aceasta înalţă mintea omenească, dar şi o ţine în hotară prin măsurarea puterilor ei. Periorisind dogmatismul, ecsorisind misticismul, oprind pyrronismul şi întemeind împărăţia învăţăturii şi a credinţii, ajunge la scoposul cel înalt al cuvîntului, care este înţălepciunea.

Din şcoala lui Kant au (i)eşit o mulţime de filosofi. Dar cei mai numiţi sînt: Hoffbaur, Masu, Smind, Kiseveter, Krug şi alţi(i) iar cel mai de pe urmă este Fihter, care a făcut mai mult sunet, dar nu e mai puţin întunecos decît ceilalţi kantieni.

Sfîrşit".

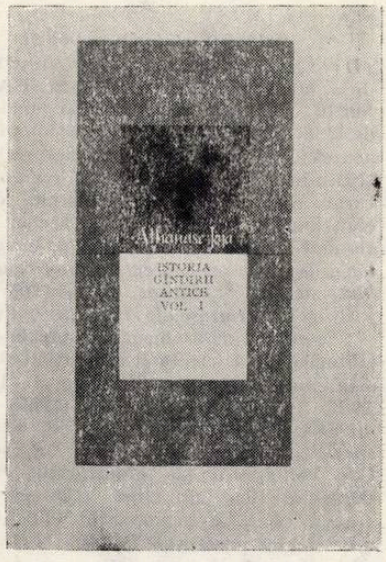
În obiectiv:

Athanase Joja

ISTORIA GÎNDIRII ANTICE

vol. I

BUCUREȘTI, EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1980, 291 p.



PARADIGMA ONTOLOGIEI ELINE

DE

CĂLIN CANDIESCU

Odată cu grecii se afirmă în istorie individualitatea și libertatea omului, chiar dacă nu în deplina obiectivitate și universalitate a lor. Spiritualitatea elină reprezintă triumful *finitului (péras)*, ca determinant și principiu activ *(enérgheia)*, asupra infinitului *(ápeiron)* ca nedeterminat și posibilitate pasivă *(dýnamis)*.

În istorie, în istoria civilizațiilor, lumea greacă constituie al doilea moment, începutul aparținînd Orientului. Pentru filosofie, adevăratul început este al grecilor, pentru că filosofia lor nu e impregnată de reprezentări mitico-religioase, ca cea orientală, pentru că ei au încercat să explice lumea fără supranatural, punînd în joc acest mod superior de reprezentare care este *gîndirea rațională*. Iată de ce ei vor evolua spre un anume idealism, determinînd ființa (existența) după gîndire, și nu invers, fiind convinși că prin gîndire, ființa li se dezvăluie în adevărul ei.

Primatul gîndirii și principiul activ al finitului se reflectă în Ființa parmenidică, *noûs*-ul și *homoiomériile* lui Anaxagora, atomii lui Leucip și Democrit și, *via* definițiile lui Socrate, în Ideile lui Platon și formele lui Aristotel. Filosofia grecilor se constituie treptat, mai mult ca o *gîndire a intelectului și identității abstracte*, decît ca *speculație dialectică* (viziunea lui Heraclit fiind intuitiv-spontană, iar dialectica platoniciană, nesistematizată). De aici și acest paradox, că realizarea cea mai fermă și aproape perfectă a gîndirii eline rămîne logica lor, *Organon*-ul aristotelic, iar nu culmile filosofiei lor, care sînt *Dialogurile* lui Platon și *Metafizica* lui Aristotel.

Ontologia elină se va impune mai mult drept metafizică decît dialectică, atît pentru că prima se sprijină pe logica formală, cît și pentru că *infinitul* nu apare decît în ipostaza sa pasivă. Conceptul de infinit afirmativ, *infinitul ca autodeterminare*—fără de care dia-

Rev. filoz., XXIX, 5, p. 503—517, București, 1982

lectica nu se poate constitui ca teorie — va fi o realizare a filosofiei moderne.

★

Cu volumul *Istoria gîndirii antice. I (De la presocratici la Aristotel)* al lui Athanase Joja, editat de Constatin Noica și Alexandru Surdu, Editura științifică și enciclopedică deschide seria „Biblioteca de filosofie românească". Se cuvine mai întîi apreciată inițiativa editurii ca un remarcabil eveniment cultural, menit să redea circuitului de valori contribuțiile originale ale acelor gînditori români *„care au avut vocația, pregătirea și tăria de a elabora concepții filosofice de ansamblu, sisteme organizate de concepte care să justifice zone întinse ale spiritului uman"* (p. 7).

Se cuvine de asemenea a aprecia strădania editorilor de a selecta și redistribui studiile lui Ath. Joja din *Studii de logică*, I—III (1960, 1966, 1971), *Logos și ethos* (1967) și *Logos architékton* (1971), astfel încît să ofere o perspectivă de ansamblu a celor mai semnificative contribuții ale gînditorului român în domeniul filosofiei eline. (Cît privește întreaga operă și personalitatea lui Ath. Joja, acestea sînt prezentate atît în *Argumentum*-ul editorilor, cît și în prefața semnată de prof. Ion Didilescu). Volumul al doilea urmează să fie dedicat în întregime comentariilor și reflexiilor privind opera lui Aristotel. Subtitlul cărții examinate aici ar fi fost mai corect exprimat „De la presocratici la Platon".

Sînt mai multe rațiuni pentru care acest prim volum poate fi considerat reprezentativ pentru gîndirea filosofică românească din epoca noastră. Subiectul său, începuturile filosofiei eline și dezvoltarea acesteia pînă la Platon, „aurora" ei cum a mai fost numită, este judecat de un eminent aristotelician, ceea ce conferă perspectivă investigației. Dar Ath. Joja a fost în egală măsură un logician, mai exact un metalogician, preocupat de istoria și de unitatea celor trei ipostaze ale logicii: formală, simbolică și dialectică. Ca dialectician și filosof marxist a formulat principiul predicației complexe contradictorii și a reformulat, aprofundîndu-l, principiul identității concrete, astfel încît acestea să întregească, iar nu să excludă, principiile corespunzătoare ale logicii formale. De aceea studiile sale vor putea pune în evidență această trăsătură a istoriei filosofiei eline ce o dă întrepătrunderea ontologiei cu logica formală și gîndirea spontan-dialectică.

Aristotelicianul și dialecticianul se întîlnesc într-o gîndire care întreabă pentru a-și consolida pozițiile și, bineînțeles, trece prin submînări și îndoieli; pozițiile se nuanțează de la un studiu la altul, dar ceea ce impune parcă mai evident este însăși desfășurarea acestei gîndiri în continuă căutare și îmbogățire. Examinarea fiecărei idei se derulează cu ocoluri și reveniri, însă „poliscopic" și spiralat, în încercarea de adîncire și cuprindere a acesteia, prin permanenta ei tensionare la temele fundamentale filosofiei.

În cele ce urmează, folosind multiplele aspecte ale gîndirii filosofului român, voi examina cartea în perspectiva detașării unei paradigme a ontologiei eline, determinînd momentele semnificative ale formării acesteia.

1. *Geneză și permanență.* *„Génesin tèn pèri tà próta"* („geneza în ce privește primele elemente" — p. 118) este titlul unui paragraf din mijlocul cărții (p. 114—128) care ar putea constitui un potrivit punct de plecare, reprezentînd, *apud* Platon, înțelesul lui *„phÿsis"* la primii presocratici (pentru morfologia lui *„génesis"*, v. finalul articolului).

Noncreaționismul (cf. p. 26—27) poate fi considerat drept prima determinație a paradigmei ontologiei eline, căci grecii nu au căutat începutul lumii, ci al Ordinii ei, pe care și-au explicat-o ca produs al unei substanțe primordiale. Aceasta trebuia să fie *nedeterminată* (neorînduită), fiind anterioară Cosmosului și să aibă o anume forță productivă *(automișcare)*, pentru ca, prin autodiferențiere în contrarii, să-l genereze. Iată de ce cosmologia primilor *phÿsiológoi* este o *dialectică intuitiv-spontană* (cf. p. 27—33).

Treptat însă interesul filosofilor se deplasează de la înțelegerea genezei Cosmosului la explicarea principiului care îl menține, separînd *determinantul activ* (cauza formal-eficientă) de *nedeterminatul* originar, care devine element pasiv (cauză materială); iar gîndirea, care efectuează această separație începe să explice Ordinea potrivit principiului ei fundamental — legea identității. Această îndoită prefacere în viziunea filosofică incipientă (superioritatea finitului și primatul gîndirii formale), reprezentată prin Parmenide, pregătește *trecerea de la cosmologie la ontologie*.

Dacă la primii fiziologi cele patru elemente (pămîntul, apa, aerul, focul) sînt văzute dinamic, trecînd unele în altele, dintre ele doar unul fiind cu adevărat prim și autodinamic, la filosofii *noului naturalism*, elementele devin statice, neschimbătoare în sine, fiind în egală măsură *prime* și *ultime* („rădăcinile" lui Empedocle, *homoiomériile* și atomii); devenirea și alcătuirea lumii sînt explicate acum prin *unire* și *separare*, ca principii active și contrare, mișcarea apărînd astfel exterioară elementelor.

În urma lui Socrate, teoria Ființei se „logicizează" și mai mult, constituindu-se ca *ontologie speculativă*, căci după modelul definițiilor socratice sînt concepute Ideile platonice și formele aristotelice, iar prin ele, Ființa parmenidică (multiplicată *fizical* în elemente

și cauze eficiente) începe să fie determinată *formal* în esențe, genuri, specii. Dar determinînd Ființa după tiparele gîndirii, ontologia elină se apropie, dacă nu de creaționism, de un anume deism, prin primul motor aristotelic.

Ath. Joja surprinde configurarea paradigmei ontologiei eline astfel: „Din punct de vedere gnoseologic, Aristotel pare a fi condus la concepția primului motor imobil de *incapacitatea* de a vedea că *materia e autodinamică*, așa cum atît de net văzuseră Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, Empedocle, Leucip și Democrit" (p. 72) (subl. ns). Din studiile sale va rezulta însă că această incapacitate este reversul *primatului gîndirii* în explicarea Ființei, spre care a evoluat ontologia elină.

2. *Apeiron și aér*. Alăturîndu-se acelor exegeți care consideră *ápeiron*-ul lui Anaximandru ca infinit calitativ, i.e. ca indeterminat (indefinit, *ouk aóristos*, p. 29—30), Ath. Joja îl interpretează ca „universal concret" (p. 32—33), identificînd în conceptul acestei totalități originare și contradictorii „embrionul heracliteismului" (p. 28). Dar dacă conceptul *ápeiron*-ului poate fi luat drept „celulă a dialecticii" (însă a uneia intuitiv-spontane), ar fi totuși prematură „datarea logicii (și chiar a logicii dialectice) de la Anaximandru" (p. 28), principiul acestuia nedesemnînd o abstracție logică, ci o materie neorînduită și zbuciumată.

În același sens, principiul lui Anaximene nu poate fi socotit „un regres al gîndirii filosofice incipiente" (p. 31), căci aerul este superior *ápeiron*-ului, nefiind doar o natură originară sau potențială, ci una primordială și actuală, fiind totodată un principiu mai activ, o suflare *(pnéuma)* universală, care prin automișcare contradictorie (comprimare și rarefiere), produce continuu celelalte elemente.

3. *Pitagorismul* este „o punte spre metafizica eleaților și spre idealismul platonician" (p. 42), dar și premisă a „dialecticii contrariilor heracliteene" (p. 39). Tocmai de aceea, panmatematismul și dialectica subtilă a pitagoricilor reprezintă, față de hilozoismul milesienilor, un pas considerabil înspre abstracția logică și gîndirea speculativă.

4. *Autodiferențierea Unului*. Formulînd principiul identității concrete, Ath. Joja nu poate să nu se entuziasmeze, alături de Hegel și Lenin, în fața viziunii heraclitice a devenirii. Îi este greu dialecticianului să nu acorde un statut logic principiului ontologic al autodiferențierii și dedublării Unului (căci acesta are „o profundă rezonanță logică" — p. 62), deși exegetul, alături de J. Burnet, consideră eronată încercarea lui Lassalle de a-l face pe Heraclit descoperitorul unui principiu logic (p. 60 sau 258—259).

Heraclit nu a teoretizat dialectica, i.e. nu *a ajuns* (Hegel spune „nu s-a oprit") la exprimarea logică a devenirii, căci pentru aceasta trebuia mai întîi descoperit principiul identității formale (abstracte); dar prin al său logos s-a ridicat la cerința unei gîndiri obiective, cu valoare de universalitate.

5. *Bivalența logosului*. De fapt, Ath. Joja distinge trei ipostaze ale acestuia (cf. p. 51—58): *logosul ontic*, cel potrivit căruia se petrec toate (Diels, frag. 1), *logosul noetic*, care, reflectîndu-l pe primul, reprezintă gîndirea obiectivă, cu validitate intersubiectivă (*xynòs lógos*—frag. 2) și *pseudo-logosul*, i.e. gîndirea individuală, doar subiectivă (*idia phrónesis*—frag. 2). Cred însă că nu e prea potrivită asimilarea lui *idia phrónesis* cu „gîndirea metafizică (în sensul marxist al cuvîntului)" (p. 52), deoarece atît metafizica, cît și dialectica reprezintă forme de gîndire speculativă rațională, tinzînd spre universalitate.

6. *Heraclit și Parmenide*. Filosof al devenirii și străvechi părinte al dialecticii, Heraclit este văzut în genere în opoziție cu Parmenide, filosof al Ființei și întemeietor al metafizicii. Pentru Hegel și pentru întemeietorii materialismului dialectic, Efesianul apare superior Eleatului, în vreme ce în ierarhia valorică a tradiției aristotelice, raportul este inversat. Oricum, într-o formă sau alta, opunerea celor doi a devenit un loc comun în istoriografia filosofiei, pînă cînd Heidegger a venit cu paradoxala sa interpretare potrivit căreia ambii spun același lucru.

Comparîndu-i, Ath. Joja, înclinat, cum remarcam, să admire mai mult pe Heraclit, sesizează și explică progresul lui Parmenide, în sensul pe care îl urmărim aici. Încă din primele studii (1960, în carte, cap. II) surprinde și formulează esența deosebirii, ceea ce îi va permite să depășească în cele din urmă eroarea lui Hegel, care dă prioritate lui Heraclit, și-i va oferi totodată argumentul decisiv *adversus* Heidegger, care îi identifică. Potrivit acestei explicații esențiale, la ambii se poate vorbi de identitatea dintre gîndire și ființă, numai că la Heraclit aceasta are „sensul conformității gîndirii universale *(xynòs lógos)* la ființă", adică „*adequatio intellectus communis (vel universalis) ad rem*", în timp ce la Parmenide, dimpotrivă, ființa e silită să se conformeze gîndirii: „*adequatio rei ad intellectum*" (p. 61).

7. *Gîndire și Ființă*. Heraclit se ridicase la logosul universal, dar identificînd esența Unului cu devenirea, nu ajunsese încă la gîndire *(noeín)* în puritatea ei; cu devenirea Efesianului sîntem încă în lumea sensibilului *sub specie durationis*. Or, gîndirea — gîndirea abstractă, logică, așa cum observă Ath. Joja, stă *sub specie aeternitatis*. Afirmînd că Ființa este totuna cu gîndirea (frag. 5, fost 3)

Parmenide nu va reduce totul la o realitate inteligibilă și nici nu va nega lumea sensibilă, ci va determina *lumea adevărului* drept *Ființa potrivit gîndirii*, deosebind-o de *lumea aparenței*, i.e. de *Ființa potrivit senzațiilor*.

8. *Ființa și ființele*. Ființa parmenidică nu este o abstracție, ca în *Logica* lui Hegel, căci ea are aceeași realitate și consistență ca și focul lui Heraclit. Începînd prin a respinge în termeni categorici teza lui Heidegger, Ath. Joja înțelege, tocmai ca dialectician, că în interpretarea filosofului german trebuie să fie și ceva adevărat. Și iată cum dialecticianul, care văzuse inițial în distincția heideggeriană între *Ființă* și *ființe* numai o formă de idealism metafizic (p. 121—128), sfîrșește prin a-i da el însuși o interpretare materialistă, în pagini de o mare frumusețe: „Ființa nu e un concept vid, ci unul care exprimă în modalitate noetică tot ce e mai general, mai fundamental, mai masiv în lumea aceasta, căci ea însăși (lumea) este ființă organizată și ierarhizată. Nu numai indivizii sînt cei care apar și dispar, ci Timpul devorează chiar naturile și esențele. Singură Ființa este veșnică, deoarece Timpul el însuși nu e decît o formă a Ființei, măsura Ființei, care nu există decît pentru că Ființa este și se desfășoară de-a lungul infinităților lumii" (p. 174—175).

În felul acesta, integrînd și depășind interpretările lui Hegel și Heidegger, Ath. Joja deschide o nouă perspectivă istoriografiei marxiste, lămurind de ce întreaga filosofie elină evoluează în sensul imprimat de concepția lui Parmenide, iar nu de cea heraclitică (p. 167—171).

9. *Socrate*. Din cele trei paragrafe ale capitolului IV se desprinde imaginea complexă a fenomenului socratic, ca răscruce a unor tendințe fundamentale, dar și opuse: ontologie și etică, psihologie și logică, știință și speculație filosofică. „Cu Socrate începe *era subiectivității*", căci „pe cînd primii filosofi se ocupau de OBIECT, sofiștii și Socrate se ocupau de SUBIECT" (p. 183).

Socrate nu mai este interesat în problemele ontologiei, ci de cele ale moralei. Dar atunci, cum se explică totuși că el a influențat decisiv cursul ontologiei însăși? Ath. Joja ne oferă o explicație cuprinzătoare, dezvoltînd cele cîteva referințe ale lui Aristotel din *Metafizica* (*A*, 6 și *M*, 4): „Socrate s-a ocupat de etică pentru că aici a găsit el condițiile adevăratei științe, bazată pe universalitate, esențialitate și necesitate" (p. 185).

Autorul încheie capitolul dedicat lui Socrate apreciindu-l drept „erou al rațiunii". Ath. Joja, care a fost el însuși un tribun al raționalismului (în sensul cel mai bun al cuvîntului), va critica cu vehemență relativismul sofistic, denunțînd pericolul ce-l reprezintă acesta pentru „norma etică și cea logică, pentru *ethos* și *logos*" (p. 205). Doar astfel putem înțelege aprecierea predominant negativă a rolului sofiștilor și critica ce o adresează lui Hegel, care i-a considerat alături de Socrate (p. 184—207). Sînt convins că dialecticianul ar fi admis că, în unilateralitatea lor, sofiștii au căzut pe un adevăr, ba chiar pe un mare adevăr — acela exprimat de „*homo mensura*" al lui Protagora.

Fără îndoială că Socrate este superior sofiștilor, dar nu e mai puțin adevărat că poziția sa în domeniul predilect, cel al eticii, e la fel de unilaterală; căci, dacă primii relativizează exagerînd latura subiectivă, Socrate *intelectualizează* ceea ce prin natura sa este neintelectual, adică deprinderile morale.

Din expunerea lui Ath. Joja se desprinde acest adevăr că odată cu Socrate se impune în filosofie spiritul *analitic*, științific. Dar spiritul analitic preluat de ontologia elină prin Platon și mai ales prin Aristotel, este mai degrabă propriu logicii formale și științei decît orizontului filosofic și gîndirii dialectice. Iată de ce triumful lui Socrate asupra sofiștilor este încă un motiv pentru care filosofia elină, prin ultima ei mare încercare (Platon), nu va putea ajunge la o teorie dialectică. Doar așa se poate explica și acest fapt paradoxal, consemnat de Ath. Joja, că pozitiviștii — prin Moritz Schlick — și-l revendică pe Socrate drept părinte (p. 196—197).

10. *Platon*. Ultimul capitol al volumului constituie unul din cele mai frumoase studii ale lui Ath. Joja. Pe parcursul a mai puțin de 100 de pagini, el reușește să ne ofere o expunere aproape integrală a complexei problematici a filosofiei platoniciene, atît în evoluția, cît și în principalele ei realizări și dificultăți, examinînd pe rînd cele mai importante dialoguri, raportîndu-se la cei mai reprezentativi exegeți și la interpretările fundamentale ale lui Aristotel și Hegel.

Filosofia platoniciană își află deplina ei realizare în dialogurile tîrzii, și această perioadă reprezintă totodată încununarea filosofiei eline. Ea reunește — e drept, printr-o complicată îngemănare — o ontologie parmenidică ce prefigurează, prin determinațiile Ideilor, o metafizică și o teorie a categoriilor (Aristotel); o dialectică heraclitică ce tinde să-și găsească o expresie logică, prin jocul acelorași Idei, cuplate contradictoriu (Hegel); un matematism pitagoric ce încearcă să medieze între inteligibil și sensibil, anunțînd parcă schematismul imaginativ al categoriilor kantiene.

Filosofia platoniciană cuprinde și deschide astfel cel puțin trei orizonturi diferite, fără a putea însă să le rezolve într-o viziune integratoare. Totuși, dintre cele trei, cel care tinde să se impună este orizontul dialectic.

Ca teorie a Ideilor, filosofia platoniciană înseamnă afirmarea primatului realităților mai generale asupra celor mai particulare. Cu filosofia platoniciană, Ființa parmenidică se ordonează ierarhic într-un demers de sus în jos, de la universal la particular, demers dialectic care este invers celui ce-l va stabili logica formală între specii și genuri. În felul acesta, Ideile platonice apar nu ca *universale abstracte*, ci ca *universale concrete*. Trebuie însă să observăm că această perspectivă este văzută de Ath. Joja ca expresie a spiritului matematic, și nu a unuia dialectic (cf. p. 242, 263—266, 274—278). La fel, și atunci cînd se pronunță și asupra întregii gîndiri platoniciene: ,,Platon n-a izbutit să creeze logica, dar a deschis drumul spre ea... Și poate n-ar fi prea îndrăznet să afirmăm că eforturile lui Platon implicau o direcție care nu era aceea a *analiticii* și care indicau o logică a relațiilor comandată de un *orizont sintetic*" (p. 242) (subl. ns.). Pare surprinzător totuși că Ath. Joja nu apropie ,,orizontul sintetic" de dialectică, ci de spiritul matematic, alături de J. Milhaud, L. Brunschwicg ș. a., acordînd poate o prea mare importanță învățăturilor orale *(ágrapha dógmata)* relatate de Aristotel. Țin să subliniez acest lucru tocmai pentru că Ath. Joja dedică pagini penetrante dialecticii platoniciene, de înaltă speculație, inaugurată de dialogul *Parmenide* și dezvoltată în *Sofistul*, *Fileb* și celelalte, urmărind îndeosebi și rezolvînd, printr-o anume interpretare, tensiunea dintre principiul contradicției dialectice și cel logico-formal al noncontradicției. Astfel, examinînd concepțiile lui Heraclit, Parmenide și Platon, Ath. Joja deosebește între *neființa absolută* (eroarea absolută) și *neființa relativă* (,,eroarea" lui Heraclit); negarea determinată este, ca și non-existența luată *secundum quid*, moment necesar al devenirii existențelor, considerate *simpliciter* (cf. p. 135—138, 148—155, 252—262).

Desigur, dialectica platoniciană a dialogurilor tîrzii nu s-a putut constitui într-o teorie și Platon ,,nu va izbuti niciodată să umple abisul dintre inteligibil și sensibil, dintre universal și singular" (p. 291). Instituirea principiului individuației va fi ,,misiunea istorică" a Stagiritului, iar logica formală va fi realizarea sa.

★

Studiile lui Ath. Joja, reunite în acest prim volum, pun în evidență momentele hotărîtoare ale formării ontologiei eline și explică de ce filosofia greacă renunță treptat la viziunea dialectică asupra lumii, prin aceea că mai întîi a trebuit constituită teoria identității abstracte, pentru a consolida gîndirea analitică și științifică (definițiile lui Socrate), ferind-o de relativismul sofistic; de aceea nici dialectica presocratică (Heraclit), nici cea platoniciană, nu s-au putut constitui ca teorii.

Ceea ce spune Ath. Joja despre Aristotel poate fi considerat drept fundamental pentru întreaga ontologie elină: ,,Din punct de vedere gnoseologic și logic, incapacitatea lui Aristotel de a înțelege că mișcarea e modul de existență al materiei — ceea ce Heraclit și Democrit intuiseră în chip genial — se ratașează, ni se pare, la neputința lui de a concilia *principiul (non)contradicției*, preformulat de eleați și formulat cu claritate de el însuși, și *principiul heraclitean al unității contrariilor*" (p. 73) (subl. ns.).

★

Voi încheia cu cîteva observații privind îngrijirea ediției, semnalînd totodată cîteva greșeli de tipar mai importante.

Paragraful 3 — ,,*Physis*" din capitolul III ,,Parmenide", subsumează 9 diviziuni (*a*—*i*); consider că diviziunea (*d*), ,,Căile cunoașterii", ar fi trebuit scoasă în vedetă drept al patrulea paragraf, subsumînd diviziunile (*e*) și (*f*), ca (*a*) și respectiv (*b*), așa cum stau lucrurile în originalul din *Studii*, II. Cît privește punctele (*g*), (*h*), (*i*), care reprezintă capitolul ,,Eleații și logica" din *Logos și ethos*, acestea ar fi trebuit grupate, sub un titlu generic, ca al 5-lea paragraf, întrucît ele rezumă și, mai ales, reevaluează concepția lui Parmenide.

Față de aparatul complex al referințelor din original, editorii au redus la strictul necesar trimiterile grecești din text și din subsoluri, transliterînd și frazele respective pentru a ușura parcurgerea lucrării. Totuși, sînt unele situații cînd ar fi trebuit menținută în paranteză forma corespunzătoare din greacă. Așa de exemplu la p. 118, cuvintele lui Platon ,,prin *phýsis* ei vor să înțeleagă geneza în ce privește primele elemente", însoțite de echivalentul original: ,,*phýsin boúlontai légein génesin tèn pèri tà próta*" (în *Studii*, II, p. 286), ar fi lămurit cititorul atît asupra sensului ultimelor 5 cuvinte, care dau titlul diviziunii (*c*), cît și asupra provenienței lor (*Legile*, X, 892c). În al doilea rînd, acest titlu, atît în ,,Cuprins" (p. 5), cît și în volum (p. 114), menține o eroare de tipar din original (*Studii*, II, p. 283): în loc de ,,génesis tèn..." trebuie citit ,,génesin tèn...", căci intenția autorului pare a fi fost aceea de a păstra acuzativul din contextul citat. Tot aici trebuie semnalată și o altă eroare: trimiterea notei 80 trebuie inversată cu cea a notei 81, întrucît prima se referă la Heraclit, frag. 10, iar a doua la Platon, *loc. cit.*

Transliterarea formelor din greacă a suferit inevitabil greșeli, atît în ce privește accentele, cît și în redarea propriu-zisă. Astfel, la p. 54 (r. 6) este omis articolul ,,*tòn*"; la

p. 137 trebuie citit „*tòn*" în loc de „*tó*" (r. 27) și „*tén*" în loc de „*tòn*" (r. 29); la p. 156, în redarea frag. 51 (Heraclit) se va citi „*xyniásin*" în loc de „*xynasin*", „*hócos*" în loc de „*ócos*", „*héauto*" în loc de „*eauto*". Referitor la accente cred că editorii trebuiau să opteze pentru un sistem unar (folosind, de exemplu, numai accentul ascuțit), în transliterare neavînd relevanță redarea celor trei accente, cu atît mai mult cu cît circumflexul nu este indicat specific în text, fiind ori omis, ori înlocuit cu accentul ascuțit.

În nota 1, p. 85 (*Studii*, II, p. 264), propoziția heraclitică „Ne coborîm și nu ne coborîm în aceleași rîuri; sîntem și nu sîntem" este frag. 49a (Diels-Kranz), și nu frag. 12, cu care are doar anume similitudini (indicația corectă apare la p. 78, n. 101); la fel, la p. 261 n. 188 (*Studii*, II, p. 349, n. 190) și la p. 155, n. 159 (*Logos și ethos*, p. 97, n. 4) se va citi frag. 49a, și nu 49. Propoziția „Nu ne putem scufunda de două ori în același rîu" aparține frag. 91 în loc de 10 (p. 155, n. 158; în *Logos și ethos*, p. 97, n. 3).

La pagina 37, pasajul „Baza gnoseologică a idealismului pitagoreic... laturilor lui contradictorii" (r. 11—20) este un citat din M. A. Dînnik, *Istoria filozofiei*, I, p. 73 (cf. *Studii*, I, p. 181, n. 1), ceea ce ediția de față a omis să specifice.

La pagina 39, propoziția referitoare la pitagorici „Lucrurile *nu* sînt deci armonii de contrarii..." (Studii, I, p. 183, r. 1) trebuie citită afirmativ.

La pagina 36, r. 19 (*Studii*, I, p. 180, r. 30), în loc de „noțiunea de material", cred că autorul a intenționat „noțiunea de materie".

La pagina 134, r. 4, în loc de „aceasta ți-o spun, este o cale absolut de necrezut", care repetă versul 6 (r. 8), a se citi „aceasta e calea convingerii raționale (căci o întovărășește adevărul)" (cf. *Studii*, II, p. 298, r. 7).

La pagina 160, r. 2, a se citi „numen" în loc de „nume".

La pagina 285, r. 25, a se citi „unul" în loc de „nul" (*Studii*, II, p. 366, r. 4).

La pagina 261, nota 186, în loc de trimiterea „*Studii*, I, p. 197" ar fi trebuit „Capitolul II, p. 62".

— . —

În obiectiv:

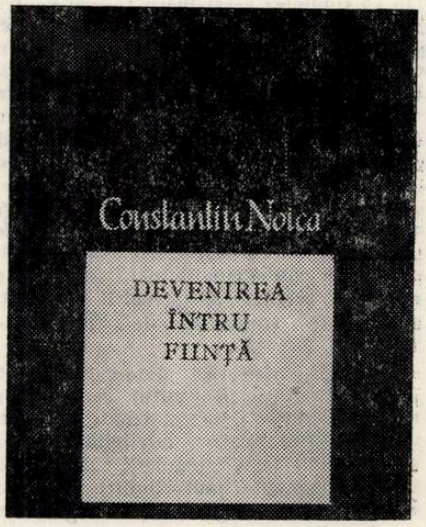
CONSTANTIN NOICA

DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ

Vol. I: Încercare asupra filosofiei tradiționale

Vol. II: Tratat de ontologie

BUCUREȘTI, EDIT. ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ, 1981, 392 p.



Participă:

GH. VLĂDUȚESCU, VASILE TONOIU, PETRU IOAN

CONSTANTIN NOICA ȘI FILOSOFIA TRADIȚIONALĂ

DE

GH. VLĂDUȚESCU

Dacă o carte nu te face să te întrebi de șansele de adevăr ale ipotezei sale, o asemenea carte este, fie și parțial, un eșec.

În fața *Încercării asupra filosofiei tradiționale* a lui Constantin Noica te întrebi, de la prima la ultima pagină, cu o anume îndîrjire parcă, provocat mereu, cam cum grecii se simțeau provocați de Socrate.

„Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gîndirii însăși"?, ipoteza cărții lui Constantin

Noica nu este lesne de admis, fie şi pentru faptul că nu se lasă prea uşor ghicită în intenţiile ei şi în mersul ei către adevăr. Constantin Noica procedează socratic şi oricine ştie cîtă prudenţă trebuia interlocutorilor marelui înţelept atenian pentru a nu cădea victime, la urma urmelor, propriei credulităţi, unei credulităţi grăbite care-i făcea să nu se supravegheze îndeajuns şi să admită, din extaz?, din perplexitate?, pînă şi întrebările şi răspunsurile retorice, capcanele, prezumţiile negative din demonstraţii prin absurd.

„Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gîndirii însăşi"?, asemenea oricărei întrebări socratice îţi cere să participi, admiţînd-o sau nu, pentru că şi atunci cînd te îndepărtezi de ea, totuşi *de ea* te depărtezi.

Faţă cu întrebarea lui Constantin Noica nu poţi rămîne indiferent, nici însă n-o poţi accepta sau respinge în mod dogmatic. În faţa ei şi ca ipoteză în deschiderea cărţii dar şi ca încheiere, ca teoremă demonstrată, încerci starea de suflet că trebuie, zicînd ca Socrate în *Parmenide*-le platonician, să exersezi încă mai mult, că trebuie s-o supui propriului control, propriei verificări.

Nici întrebare retorică, nici, la urmă, pierzîndu-te sau cîştigîndu-te definitiv, (Noica îţi impune să gîndeşti singur, îţi cere s-o faci, parcă printr-o regulă a metodei), nici simplu introductivă sau, ca încheiere, autoritară, ipoteza te determină s-o duci dincolo de paginile de carte care o desfăşoară, îţi intră în suflet ca o obsesie bună.

Constantin Noica, dealtminteri, pare să propună doar un posibil răspuns, un model pentru altele, dar nu răspunsul, nu modelul fiindcă mai în tot cuprinsul cărţii, mai de grabă el desface interogaţia originară în altele, decît construieşte cu metodă un sistem. *Încercarea*... şi aduce de aceea cu un fel de cascadă de întrebări, care, deodată, mai mult nedumeresc decît dau lămuriri. Dar cum aceste întrebări sintetizează o meditaţie de o viaţă asupra filosofiei în sistemul şi în istoria ei, cum aceste întrebări vin dintr-o „neştiinţă" pe care o dă ştiinţa multă, aceste întrebări aduc cu nişte elemente pentru un program.

Platon, încă, proba că se poate construi durabil, întrebînd, dar întrebînd cu metodă, sau mai bine zis cu îndoială metodică. Nu este dialogul *Parmenide*, unul doar interogativ şi în aparenţă negativ, poate, culmea gîndirii platoniciene?

Această *Încercare*... a lui Constantin Noica este o încercare ca un discurs asupra metodei de a ne conduce bine mintea în exerciţiul acesteia aplicat sieşi. Pentru că „asupra filosofiei tradiţionale" înseamnă de fapt asupra gîndirii însăşi, asupra fiinţei ei chiar. *Încercarea*..., deci, nu este, în cele din urmă, asupra filosofiei tradiţionale ca parte într-o istorie, cît una de ontologie a conştiinţei filosofice.

„Grecii — scrie C. Noica — sfîrşeau prin a vedea în mişcarea circulară, cu întoarcerea ei asupră-şi o «reflecţie» care să amintească de noblеţea reflecţiei intelectuale, să fie o imitaţie a ei, să aibă caracter de *sophia* [...]. Simbolul cercului aşadar, iată perspectiva pe care o deschide, pentru problema devenirii întru fiinţă, gîndirea antică. Pentru lumea greacă însă cercul este o simplă schemă a fizicii. *Nu s-ar putea face din cerc o schemă a gîndirii însăşi?* Şi nu ar putea fi privit cercul devenirii întru fiinţă ca o adevărată categorie originară, care să fundamenteze categoriile spiritului?" (p. 13).

Putem discuta dacă este posibil să facem din cerc o categorie sau o schemă a gîndirii însăşi (C. Noica, dealtfel este interogativ şi atunci cînd dă răspunsuri), dar nu şi faptul că regîndirea „filosofiei tradiţionale" trebuie să fie, dacă aspiră la autenticitate, o meditaţie asupra ontologiei conştiinţei filosofice.

Istoria filosofiei, în acest caz nu va mai fi simplă succesiune de evenimente, ci sistemul conştiinţei în devenirea sa, sistemul ei, cum ar zice Noica, în devenirea ei întru fiinţă. Şi totodată nu va mai părea exterioară filosofiei în exerciţiul ei sistematic, pentru că va înceta să mai treacă drept numai filosofia care a fost.

Temporalitatea, prin urmare, oricît ar părea de ciudat, oricît ar părea de ciudat pentru că avem de-a face cu o istorie, temporalitatea, deci, cel puţin în istoria filosofiei nu pare să mai fie primă regulă a metodei.

De bună seamă, istoria este succesiune de evenimente, Dar mai înaintea succesiunii, mai înainte logic vorbind, mai înainte din perspectiva conştiinţei filosofice constituite nu trece constituirea ei, faptul că ea este şi nu este (definitiv) constituită cu fiecare moment al său? Că Descartes, bunăoară, nu este simplu eveniment în succesiunea altora sau concomitent altora, ci este mai întîi filosofia într-o epocă, într-o anume condiţie a sa? În fond, fiecare filosofie autentică, deci creatoare, este şi eveniment, dar în primul rînd, valoric, este, trebuie să fie şi, cum se spune de la Leibniz încoace, *per annos*, perenă.

De la Hegel încă ştim că între sistemul istoriei filosofiei şi sistemul filosofiei este identitate o, identitate concretă, de bună seamă. Istoria, deci, coincide cu sistemul.

În tăietura transversală a trunchiului de copac cercurile înscriu vîrsta. Fiecare cerc are o „istorie", este un „eveniment" şi toate la un loc sînt istoria temporală a copacului. Dar cînd privim tăietura, cercurile nu ne mai apar în succesiunea lor temporală, ci în succesiunea lor logică: cel mai cuprinzător îl include pe cel mai puţin cuprinzător, însă acesta îi este constitutiv aceluia. Asemenea cercurilor trun-

chiului de copac, filosofiile sînt și succesive, temporal vorbind. Dar din perspectiva a ceea ce sîntem, din perspectiva noastră ca observatori, ele trec mai înainte cu ființa lor constitutivă ființei conștiinței noastre.

Noi sîntem istoria noastră, sistemul acesteia și încă ceva, cercul propriu de existență, cercul vîrstei noastre. În urmare, istoria filosofiei ca reconstrucție poate și trebuie să fie o meditație asupra ontologiei conștiinței filosofice. O meditație asupra ontologiei conștiinței filosofice sau asupra conștiinței în exercițiul filosofic, pentru că filosofia este mai înainte de toate o meditație metafizică — în sensul tradițional, la care, în treacăt fie spus, ar trebui să revenim.

Or, dacă „dusă pînă la capăt" filosofia se construiește ca o metafizică, dacă sensul devenirii ei este întru ființă, cum spune C. Noica, istoria ei este istoria constituirii conștiinței devenirii întru ființă. Numai astfel ea capătă sistem, sau numai astfel o putem contempla ca sistem și, încă, numai astfel ea se afirmă ca „o adevărată paideia", deci ca „o modelare de ființe umane întru ființa lor istorică" *(ibidem*, p. 147).

Încercarea... lui Constantin Noica în care, încă o dată, văd un discurs propedeutic la istoria filosofiei ca ontologie a conștiinței, prin aceasta nu pierde sensul istoriei, sau nu-l nesocotește. Dimpotrivă, îl include în fenomenologia spiritului și prin aceasta îi dă adevărata măsură. De fapt, C. Noica nu se desparte de istorie, ci de istoria înțeleasă ca simplă temporalitate, de istoria, așa zicîndu-i evenimențială, pentru a o înțelege ca devenire a minții noastre întru ființă, ca devenire întru ființa sa, fiindcă devine în ființa ca ființă. Altfel, adică, pierzînd ființa, istoria (ca reconstrucție), întrebînd ca Platon, n-ar pierde adevărul?

C. Noica se apleacă asupra filosofiei tradiționale întrucît este filosofie, iar nu întrucît este istoria acesteia. Căci pentru el există doar filosofia, în timp ce istoria ei este constituția ei și, deci, a conștiinței devenirii întru ființă. Pentru că, de vreme ce „problema filosofiei este, în ultimă instanță, ființa" și dacă „filosofia tradițională nu păstrează un caracter muzeal", conceptul devenirii întru ființă este datoria ei, dar încă mai înainte este datoria rațiunii. Aceasta este „noua definiție pentru rațiune pe care o propune cartea de față" (p. 161—162).

Încercarea... se încheie astfel prin încoronarea filosofiei de către rațiune și, de ce nu, a rațiunii de către filosofie. Dar încheierea este numai relativă, fiind de fapt o deschidere către un tratat de ontologie. De aceea, unde se încheie *Încercarea...* se și pornește *Tratatul de ontologie*.

ÎNSEMNĂRI LA UN TRATAT

DE

VASILE TONOIU

Sîntem, cu *Tratatul de ontologie*, în fața fructului rotund al unei vieți speculative, stimulată exterior de cultura filosofică pe care nu o putea lăsa în neutralitatea ei rece de decor și de muzeal, stimulată lăuntric de vocația „devenirii organizate" sub lucrarea unei stăruitoare voințe de sistem.

Într-un fel, toate celelalte lucrări ale lui Constantin Noica (începînd cu *Mathesis*, în care întîlnim deja unul din simbolurile așazicînd vectoriale ale imaginarului care-l nutrește: „strigătul devine cîntec și dezechilibrul dans") ar putea fi socotite — sau măcar ar putea fi revizate la o anume lectură secundă — ca exerciții pregătitoare, străpungeri inspirate a căror departe-bătaie nu este îndeajuns asistată de construcția conceptuală, „cîntece" și „dansuri" locale mai purtînd amintirea de „strigăt" și „dezechilibru", trepte care duc către *Tratatul de ontologie*. Cu o vocabulă ridicată de filosof la demnitatea speculației în sensul cel mai bun (dar care riscă să fie degradată de cei care o confiscă și o îngînă inerțial și sterp taumaturgic), aș spune că toate celelalte lucrări sînt *întru* Tratatul acesta. Nu că nu ar avea și „adevărul" lor, sau că biografia spirituală a autorului ar fi preinformată autotelic de o coerență în sfîrșit arătată în plenitudinea ei. Dar este în cariera autorului ceva prin care conceptul *Tratatului* se tot încearcă: ispita de a adînci *gîndul* filosofic pînă ce își dobîndește o *viață* proprie, pînă ce te gîndește gîndind el însuși, lăsîndu-te undeva în urmă pe tine, cel care nu ai trecut în el, pînă ce atinge superba și trufașa autonomie a adeveririi tăriei în chiar desmințirea lui,

Cîtă frumoasă și incitantă ambiție de înstăpînire rațională asupra totului este aici, ori și cîtă superioară și fecundă iluzie! Dar ce contează? Dacă ne adînceşte luciditatea, trezirea, dacă deschide căi noi de acces și întemeiere ontologice dialectic-raționale, rotunditatea în și pentru sine a unei opere de filosofie este semn de victorie. Într-un articol de tinerețe, Mircea Eliade ilustra plasticitatea limbii românești cu verbul „a rotunji", în care întrevedea a supraviețui o străveche concepție cosmologică: sfera ca formulă a perfecțiunii. Că un sistem de afirmații se rotunjește, vrea să zică: depășește forma larvară sau fragmentară și se organizează, „se ține". A rotunji un lucru înseamnă nu numai a-i da formă, ci și a-i da *realitate*, a-l face să existe prin sine. De acest ordin este rotunjimea la care a ajuns Constantin Noica prin *Tratat*.

Nu încape îndoială, cariera filosofului român stă sub exigența ireductibilă, obsedantă, a punerii în ordine prin gîndul care „se ține", a totalizării spiritului pentru spirit. Gîndirea sa, aceea din *Tratat* cu osebire, se organizează tematic în vaste ocoluri de o arhitectură severă; centrul ei de iradiere și condensare, el însuși antrenat în devenirea conceptuală orientată, este ocultat și relevat progresiv. Expunerea nu procedează prin teze și argumente, nici nu înlănțuie linear raționamente plecînd de la o „bază axiomatică" dinainte explicitată, de la principii și definiții ca într-o metafizică dogmatică (în accepțiune kantiană). Exploziile rapsodice ale preaplinului ori preagolului în fulguranții memorabile, în frînturi de fericire formală, dacă nu vor fi lipsind din regimul intim al creației, se convertesc aici în vitalitate a unei opere care vrea să întruchipeze modelul substanței-subiect. Dar mai întîi vor fi fost, dacă mi se îngăduie expresia, explozii de lucru, ele taie și croiesc drumuri, susțin suișuri și înșurubări care scot la lumină. Punerea în ordine (rostire-rostuire) urmează o desfășurare în cercuri care se reiau, deschid orizonturi noi, se răsfrîng revelator-întemeietor asupra celor parcurse deja, pentru a se împleti într-o „ținere laolaltă" dătătoare de înțeles. Aproape că nu poți cita o singură propoziție din Tratat care, în izolarea ei, să poată fi zisă păstrătoare a adevărului, sau asupra căreia să-ți concentrezi, în mod legitim, demersul analitic și critic. Ai fi repede dezmințit de altele. De parcă sistemul ar fi în posesia erorii însăși pe care i-ai putea-o reproșa (de drept, o eroare suprimată, cum ar spune Hegel), ar dispune de mijloacele prin care orice confruntare cu ceva exterior n-ar putea decît să-i dea dreptate. Se înțelege, există și propoziții privilegiate, precum unele care dau nume paragrafelor; propoziții care rezumă, fixează (provizoriu) și deschid, care marchează itinerarii, popasuri în cuprinsul „povestirii ontologice" care se reia și le preia. Dar ele sînt atunci mai curînd „meta-teze": descrieri fenomenologice (în esență) ale rezultatului unui „cerc", punți de legătură între organizări tematice cvasicirculare, operatori de integrare, rememorări și anticipări, cînd nu sînt chiar călăuze voit introduse pentru orientarea cititorului. Dacă au un conținut superior de adevăr, este vorba mereu de unul tensionat. Pentru ca medierile conceptuale, să nu cadă în infinitatea rea care le pîndește, pentru a le „închide" într-o viață finit-infinită în autonomia ei „deschisă", numai o paradoxală și esențială *coincidentia oppositorum* pare a le mai putea „întemeia", Trebuie să luăm bine aminte la genul acestei strategii a gîndirii. Printre maeștrii ei sînt de menționat Platon, Hegel, Heidegger. Hermeneutica modernă ne poate veni aici în ajutor pentru a nu rata buna lectură, *întîlnirea* care îmbogățește și transformă, critica pertinentă și creatoare. Consider că, în această privință, autorul ar fi trebuit în *Introducere*, să-și facă o mai întinsă pedagogie a *Tratatului* și, implicit, a hermeneutului latent din lectorul pe care, educîndu-l, contează.

Într-o scriere mai veche *(Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou)*, Noica mărturisea experiența curioasă pe care o încercase și care îi părea a fi de esența filosofiei: „experiența de a ne adînci atît de mult în întrebările noastre, încît să regăsim căile altora". Unui spirit exersat, amator de filiații și contabilitate, îi va fi ușor să desprindă și să numere căile altora regăsite și „zidite" de C. Noica în itinerariul său. Dealtfel, autorul nici nu le ascunde, dar nici nu le „cîrpește" într-o bălțătură fals erudită și vagabondă în fond, sub care stă de regulă o mare indiferență. Remarcabil e faptul că C. Noica, din perspectiva clasicizantă pe care o adoptă, ca mai încercîndu-i o dată puterea de integrare, pune la lucru momentele de vîrf ale speculației ontologice europene (de la presocratici la Heidegger) pe care o regăsește printr-o adîncire proprie, dinlăuntrul filosofiei și dinlăuntrul filosofului care este. S-ar zice că nu găsim aici nimic nou? Or s-ar căuta cu tot dinadinsul o noutate de inventariat și difuzat ca atare în contul întrării noastre în universalitate? Iată atitudini pe care le consider nefilosofice, în orice caz neprielnice primirii *Tratatului* în ce are el filosoficește împlinitor și stimulator. Pentru a-l regăsi trebuie să te fi adîncit mai întîi în întrebările tale filosofice. Abia atunci îi poți mai bine măsura valoarea, te vei putea împărtăși și despărți de ea trecîndu-i „strigătul" în cîntecul tău, „dezechilibrul" în dansul tău.

Intenţia profundă a *Tratatului* este aceea de a readuce filosofia — în elementul de „rostire românească" la a cărui trezire şi potenţare Noica a contribuit considerabil — la vocaţia ei profundă de atoate cuprindere raţională dialectic-întemeietoare sub conceptul Fiinţei.

Tratatul abordează în prima parte *Fiinţa în cele ce sînt*. Sînt introduse şi utilizate aici conceptele de situaţie ontologică originară („semen entis"), model ontologic şi precarităţi ontologice în sînul realului. Devenirea, subtil deosebită de alte modalităţi de transformare şi procesualitate, îi apare filosofului drept prima instanţă a fiinţei. Elementul — şi se trece acum la un alt nivel — constituie fiinţa de a doua instanţă. Strategia de „înfăşurare" — opusă ca atare celei hegeliene de „desfăşurare" — se încheie cu dezvăluirea fiinţei în ea însăşi. Este şi partea cea mai greu de urmărit în care, cum observă şi autorul, vorbirii fenomenologice şi raţionale i se substituie una *analogică* (amintind de limbajul scolasticii). Te întrebi dacă, pentru a explica ceea ce este fără a strivi ceva, era nevoie de gîndul speculativ al fiinţei ca instanţă supremă al cărei privilegiu ar fi acela de „a nu avea decît o singură distribuire *care să nu difere de sine*", de „a putea exprima printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; printr-un singur element toate elementele posibile" (p. 387). Cu acest „sens ultim al fiinţei", a cărui justificare este căutată în aceea că „aşa a fost întotdeauna gîndită, implicit, fiinţa ultimă", speculaţia asupra fiinţei, crede Noica, a fost dusă pînă la capăt. Nu este oare tentaţia însăşi a „ducerii pînă la capăt" un ecou în subiectivitatea filosofului al vechii ontologii în sublim, care în chip „camuflat" şi *à rebours* a şi informat întreg scenariul înfăşurării? Ne putem întreba, în termeni aparţinînd chiar ontologiilor mai vechi, protoistorice, dacă întreg *Tratatul* nu este comparabil, într-un sens, cu o scufundare cosmogonică răsturnată: pasărea nu aduce din Ape (simbolul fiinţei primordiale, al informalului şi virtualului) pămînt pentru insulă (în-fiinţare, în-trupare, in-formare); ea scufundă insulele pentru a aduce, de partea cealaltă, fiinţa în ea însăşi.

Fiinţa aceasta ultimă, care, în loc să strivească, investeşte totul, fiinţa care nu mai e căutată *de-a dreptul*, ci mijlocit, ni se pare a mai păstra la C. Noica prestigii şi privilegii de ordinul sublimului. Filosoful admite eventualitatea ca întreaga sa construcţie să fie şubredă. Dar ceva ar trebui să rămînă din ea: criteriul fiinţei, *identificarea* ei (distribuirea indiviză). Această încheiere un pic didactică şi dogmatică îl scoate parcă pe autor din dansul raţiunii, cedînd unei cerinţe a intelectului: să facem socoteala, să vedem cu ce ne-am ales după atîta „învîrtire" şi „înfăşurare"! Nu în acest bilanţ mi se pare a sta valoarea *Tratatului*, ci în dansul însuşi, de o extraordinară virtuozitate şi putere de seducţie, în care ne-ar fi plăcut să rămînă prins filosoful.

În general, substantificarea „personalizantă" a fiinţei face din acest personaj speculativ al *Tratatului* eroul unei povestiri care nu trebuie citită într-un singur registru. O greoaie maşinărie formală (categorială), cu aspectele ei constituţionale, funcţionale şi generative, şi care trădează o precipitată unificare în sublimul fundaţional — ea poate fi simţită şi ca strivitoare (mai ales cînd, cu titlul de exemplificări, pecetluieşte nume, curente de gîndire, culturi întregi chiar) — este însufleţită ca de o voioşie poetică, dînd naştere unei scrieturi dificile. Substantificarea personalizată, care se transmite de la *fiinţă* la toate celelalte categorii, conferă întregii ontologii aerul de spectacol cu foşti zei leneşi readuşi în lume şi puşi la treabă. Fiinţa îşi face încercarea, însămînţează, are adversităţi pe care trebuie să le înfrunte, să le integreze pentru a se realiza; tot astfel Generalul, Individualul şi Determinaţiile au iniţiative, cunosc rivalităţi, compromisuri, cuplări şi întîlniri bune sau proaste; în plan lingvistic intenţionalitatea întregului scenariu „ontogenic" răzbate în conotaţii ale lui *întru*, care împrumută fenomenologiei fiinţei o teleologie mai mult sau mai puţin difuză.

Deşi descrierea (în esenţă) şi construcţia se petrece în mediul unei tradiţii speculative şi culturale determinate, voinţa de sistem conduce la o „extrateritorialitate" istorică şi culturală, ca şi cum autorul, consimţind la începutul „vidului total", ar mai fi doar vocea prin care *Logos*-ul Fiinţei se rosteşte. Ar fi vorba, susţine filosoful, de a descrie manifestările înlănţuite ale lucrului (o fenomenologie a fiinţei), iar nu înlănţuirile *gîndului* despre el. Este de discutat dacă *Tratatul* se menţine consecvent în orizontul acesta fenomenologic, după cum este de discutat distincţia însăşi, pe care nu e deajuns să o pui printr-o subtilitate de limbă pentru a putea fi şi practicată în plan conceptual. Cîte variaţii n-ar putea fi produse, *ad hoc*, în jurul expresiilor „înţelesul fiinţei" şi „fiinţa fiinţei": fiinţa înţelesului; fiinţa înţelesului fiinţei; înţelesul fiinţei fiinţei; sau: înţelesul înţelesului; fiinţa înţelesului înţelesului; fiinţa fiinţei fiinţei etc. Este partea de joc a speculaţiei, cu tentaţiile şi bucuriile ei, dar care nu trebuie luată prea „în serios". Întîlnim în *Tratat* o aritmetică puţin ezitantă asupra identităţii sale, oarecum indecisă între, kantian vorbind, idealitatea ei transcendentală şi realitatea ei empirică; o aritmetică, mai ales, pe care, hegelian vorbind acum, raţiunea o întîlneşte în intelect şi cu care ea socoteşte nu odată

în felul intelectului, oricare ar fi, dealtfel, prestigiul metafizic al unor numere.

După ascultarea unei povestiri mitologice despre strămoşul unei păsări — declara un biolog — priveam pasărea cu un ochi nou. În alt plan de referinţă şi cu alte mijloace, după ,,ascultarea" povestirii ontologice a lui C. Noica, privim lumea cu un ochi nou, aşezată într-o devenire care împlineşte şi întemeiază. În măsura în care *Tratatul* reasumă, în ordinea conceptului, vîrste şi experienţe fundamentale de lume ale umanităţii — niciuna parcă nu-i este şi virtual nu-i rămîne străină — în aceeaşi măsură le poate spori înţelesul. Sîntem resensibilizaţi la sensul ontologic profund, de găsit şi de pus în tot ce instituie omul. Refuzînd o ontologie în sublim, mai păstrînd sau nu ecoul acesteia, sigur este că Noica ne dăruieşte o ontologie *revelatoare:* ea secularizează reconsacrînd (re-infuzînd lumii realitate adevărată şi semnificativă); o putem citi şi ca pe o replică la curentul de banalizare a naturii şi omului care culminează cu pozitivismul şi istoricismul modern.

Desigur, *Tratatul* nu face excepţie de la regula abaterii de la regulă, abaterii de la ,,modelul ontologic", în înţelesul dat de C. Noica. Va fi avînd şi el partea lui de precaritate şi idiosincrazie, complexul său de înclinări şi rezistenţe: stimulatoare însă, incontestabil.

Citim în *Jurnalul filozofic* al lui Noica: stăteam de cîtăva vreme într-un bloc. De acolo, nunta care avea loc deasupra mi se părea un haos, o absurditate. Dinăuntrul însă totul se organizează. ,,Cei dinăuntru cunosc legea aceasta de creştere, iar pentru ei totul se ţine, chiar şi excesul; în timp ce pentru cel de afară totul e haos. Aşa trebuie să fie cu cei care judecă din afară orice acţiune, orice fapt de viaţă: stau la alt etaj". Să desprindem de aici o triplă implicaţie: aceea, mai întîi, de a observa ,,etajul" la care locuieşte autorul cu Tratat cu tot, şi aceasta în ciuda necesarei iluzii că un Tratat de ontologie trebuie să ia totul în şi cu el, inclusiv etajul de care s-a servit ca de o ,,precaritate" omenească, prea omenească (,,extrateritorialitatea" pomenită; aceea, apoi, de a ne ,,încredinţa", fie şi provizoriu, legii de creştere a ,,petrecerii" din Tratat, în care totul se ţine, chiar şi excesul lui; aceea, în sfîrşit, de a nu uita că cei care ,,stau la alt etaj" au şi ei legea lor de creştere care nu poate fi *a priori* asimilată haosului, o lege de creştere care, vrînd şi ea să organizeze totul, ia totul asupra ei, însuşi etajul propriu ba chiar, acum, şi Tratatul lui Noica. Claustrării sau respingerii să le preferăm dialogul comprehensiv şi creator.

LOGICĂ ŞI ONTO-LOGIE

DE

PETRU IOAN

Dacă Ch. Serrus [1] a putut spune despre logică, aşa cum o moştenim de la Aristotel, că ,,se scaldă în ontologie ca în mediul ei propriu", în contururile moderne, aceeaşi ştiinţă va fi proclamată drept ,,fizică a obiectului oarecare" — de Ferdinand Gonseth [2] — şi confruntată ,,ca ontologie" — între alţii, de Gisbert Hasenjaeger [3]. În sprijinul unei asemenea opţiuni curajoase ni se oferă deschideri şi reconsiderări marcante în cîmpul formalismelor. Este de ajuns să ne gîndim la analiza descripţiilor singulare, inaugurată de Russell, la degajarea unor criterii sintactice de asumpţie ontologică în limbajele formalizate (Quine, Bochenski ş. a)., la înfiripărea unei teorii a ,,obiectelor logice" şi a fenomenologicilor corespunzătoare (crono-logica, topologica, etio-logica, teleo-logica etc.), la apropierea unei logici adecvate mecanicii cuantice

[1] *Essai sur la signification de la logique*, Alcan, Paris, 1939, p. 4.

[2] *La logique en tant que physique de l'objet quelconque*, în *Actes du Congrès international de philosophie scientifiques*, Paris, 1935, VI: *Philosophie des mathématiques*, Hermann & Cie, Paris, 1936, pp. 1—23.

[3] *Einführung in die Grundbegriffe und Probleme der modernen Logik*, Karl Alber, Freiburg, München, 1962, cap. II (,,Logik als Ontologie"), pp. 29—51.

(G. Birkhoff, von Neumann, P. Février ş. a), la impunerea unei logici a totalităţilor concrete (Lesniewski, N. Goodman, P. Botezatu) etc.

Replici descurajatoare în clarificarea ontologică la care invită astfel de prefaceri şi extensiuni au putut veni din partea ,,antimetafizicienilor" grupaţi în Cercul de la Viena. Argumentul acestora nu va fi, însă, decît consecinţa directă a premiselor îngust-empiriste. Dacă am admite, raţionează Hans Hahn [4], că logica ar fi ştiinţa tuturor obiectelor, ,,nu am înţelege absolut deloc de unde şi-ar putea trage logica certitudinea, n-am avea la dispoziţie *toate* obiectele, deci n-am putea şti cum ele se comportă"...

De pe poziţii empiriste şi pozitiviste mai mult sau mai puţin nuanţate, un Carnap sau un Wittgenstein n-au făcut decît să reactiveze concepţia despre logică profesată, în evul mediu, prin paralelismul dintre ştiinţele formale (sau sermocinale) şi ştiinţele reale. Din nefericire, nu alta va fi soarta disciplinei în cadrul programului general-filosofic, de dată mai recentă, pe care-l desfăşoară Mario Bunge în volumele din *Treatise on Basic Philosophy* [5]. Reabilitarea ontologiei (sau a metafizicii) sub beneficiul cunoaşterii pozitive este corelată generos, de gînditorul de la Montreal, unor *regulae philosophandi more geometrico et scientifico*, dar acestea nu conferă logicii nici un privilegiu ontologic. Ea rămîne în limitele unei stricte neutralităţi, ţinută să se mulţumească cu acelaşi gen de prioritate ,,logică" asupra metafizicii şi ştiinţei pe care se arătau dispuşi să i-o acorde filosofii Şcolii, iar apoi empiriştii şi convenţionaliştii de toate nuanţele şi din toate epocile.

Ne-am referit la angajarea şi dezangajarea ontologică a unei logici sistematice, moştenită şi constituită, aceea care ni se oferă prin cîmpurile şi la nivelurile prilejuite în demersul formal. Cea de a treia direcţie în tranşarea raportului urmărit îşi are începutul în criticismul kantian şi aduce cu sine revendicarea unei logici speciale a filosofiei. ,,Transcedentală", ,,speculativă" sau ,,dialectică", această logică *a raţiunii* este chemată să depăşească limitările logicii formale, a intelectului analitic. Pusă în slujba exerciţiului totalizator, ea are a capta tensiunile şi înlănţuirile prin care se produce schimbarea, conducînd la esenţa fenomenelor şi facilitînd dezvoltarea cunoaşterii înseşi.

Abordată la noi, pînă nu demult, sub semnul predilect al unor comentarii la concepţia hegeliană [6] şi marxistă [7], distincţia dintre cele două logici revine cu insistenţă în eseuri şi studii filosofice recente. O întîlnim în dialogurile abil conduse de Mihai Şora în *Sarea pămîntului* [8], în *Filosofia integrării* [9] a lui Virgil Stancovici, ca şi în *Devenirea întru fiinţă* [10] a lui Constantin Noica. Pe ultimul dintre autori îl vom însoţi, în cele ce urmează în critica purtată la adresa logicii existente a ştiinţei, cît şi în desensul schiţat logicii filozofice, cea mereu repusă în termeni de deziderat.

★

Ontologia construită de filosoful român nu este una ,,ştiinţifică", în sensul pe care şi-l adjudecă Mario Bunge. Asistăm la un discurs care accede la demnitate filosofică prin regîndirea fiinţei şi a raţiunii (p. 124), iar problematica acestuia nu poate cădea sub incidenţa ştiinţelor analitice. Urmează că nici logica uzuală, a disciplinelor intelectului, n-are cum să-l îndatoreze. Ne-o spune autorul foarte clar, atunci cînd se referă la regulile jocului în universul de idei pe care îl creează (p. 116). *Gîndirea filosofică* — proclamă prima regulă — *trebuie să fie dialectică, iar nu logic-formală.* Ca atare, ea *trebuie să fie orientată, nu neutră* (a doua regulă), după cum *nu trebuie să cultive iluzia că poate concepe nefiinţa, căci atunci degradează devenirea, fiinţa şi dialectica*, aşa cum se spune în cea din urmă regulă a metodei onto-logice.

Menţinerea discursului asupra fiinţei în ritmul logico-formal ar echivala, după mărturisirea autorului, unei ,,căderi culturale (..) de la filosofie la nefilosofie: degradarea raţiunii în intelect şi invocarea «indiferenţei» raţionale" (p. 110). Logistica — aflăm mai departe — este ,,logică de o neutralitate perfectă" (p. 116), iar modul ,,logic" nu este altul decît cel pe care îl reclamă ,,o raţiune neutră (..) pe bază de indiferenţă şi echilibru" între termeni opuşi. În măsura în care ,,raţiunea dualismelor este (..) perfect «logică»" (p. 112) iar ,,gîndirea neutră (..) înseamnă (..) întoarcere din drum, pendularea logică între da

---

[4] *Logique, mathématique et connaissance de la réalité*, Hermann & Cie Paris, 1935, p. 19. Cf. Crizantema Joja, *Orientări raţionaliste în logica ştiinţei*, în vol. *Probleme de logică*, VIII, 1981, pp. 171—5.

[5] Cf. vol. 3: *Ontology 1 — The Furniture of the World*, D. Reidel P. C. Dordrecht 1977 Boston, § 6 din Introducere (,,Ontology and formal science"), pp. 14—15.

[6] Cf. Pavel Apostol, *Probleme de logică dialectică în filosofia lui G. W. F. Hegel*, Bucureşti, Edit. Academiei, 2 vol. 1957, 1964.

[7] Cf. Henri Wald, *Introducere în logica dialectică*, Bucureşti, Edit. Acad., 1959; o versiune în engleză a apărut, la aceeaşi editură, în 1975.

[8] Edit. ,,Cartea românească", 1978.

[9] Edit. politică, 1980.

[10] Referinţele la această carte se vor face în text, prin înidicarea paginii.

şi ba" (p. 119), nimic mai logic decît această severă constatare, că ,,filosofia e posibilă doar ca o ieşire din logic, adică din bipolaritate, şi ca o intrare în dialectic, adică în contradicţia unilaterală" (p. 112) sau orientată. Este numai astfel posibilă, întrucît ,,logica invocă doar contradicţia ce anulează (..) făcînd-o să nu poată însoţi nici un proces de realitate" (p. 211). Numai astfel, încît ceea ce reflectă logica nu este decît haos — un haos ,,de diferenţiere totală", în care ,,un A rămîne întotdeauna A" (p. 212). Numai astfel, în fine, întrucît singură generalitatea logică e opusă individualului (p. 252). Precaritatea logicii formale, în versiunea clasică dar şi în profilurile moderne, *todetita*, este aceeaşi — lasă autorul să se înţeleagă — ca şi în cazul unor ,,rînduieli, legi, ideologii, probleme sau geometrii perfect organizate, care nu ancorează totuşi în nici o realitate individuală" (p. 276). Aşadar: o logică a ,,vidului de lucruri", a inertului (p. 175), a ,,vanelor solemnităţi şi îngustimi" (p. 178).

★

Caracterizări, deloc măgulitoare, ca cele pe care le-am etalat n-au intenţia să compromită logica de pînă acum, în economia şi destinul de care a dat seamă, cît mai ales să denunţe şi să prevină aplicaţii ale exerciţiului analitic şi formal la domenii care i se dovedesc improprii. Există, în spiritul epocii, o tendinţă marcantă spre ordine şi rigoare, iar interpretul fiinţei şi al raţiunii este departe de a o ignora. În *Scrisori despre logică* [11], se merge, chiar pînă la a se recunoaşte că ,,toate ştiinţele, de la fizică pînă la istorie, tind să devină o logică". Pentru a nu dezamăgi această propensiune salutară, ,,mecanismele logice şi articulaţiile demersului logic ar trebui să redea spectral procesele şi înlănţuirile din lucruri, ca şi demersul de cunoaştere şi creaţie din gîndire. Cum ar putea-o face, *Scrisorile* par mai mult a sugera: pornind de la *holomeri* (deci de la ,,părţi ce se ridică la puterea întregului" [12]) şi urmărind *disocierea* unor astfel de unităţi, în care individualul fiinţează indistinct cu generalul; printr-un fel de judecăţi extinse la lucruri *(Krinamen)* s-ar recupla, apoi, elementele devenite distincte [13]. S-ar dezvălui pe această cale, ,,un fel de conectivitate logică fără de conective" [14]...

În ceea ce le priveşte, textele reunite sub semnul *Devenirii întru fiinţă* aduc în primplanul logic două coordonate majore: *contradicţia unilaterală* şi *cercul dialectic*. Iată şi legătura acestora, anunţată dintru început: ,,deoarece contradicţia unilaterală duce la cerc — contradictoriul se depărtează de termenul pe care-l contrazice, dar este preluat de acesta — mişcarea dialectică pe care o captăm este una în cerc".

,,Logicul contrazice dialecticul, dar acesta nicidecum logicul" (p. 11); ,,fiecare lucru contrazice fiinţa, dar nimic nu este contrazis de ea" (p. 163). Sînt exemple de contradicţie unilaterală, *prin succesiune de da-uri, prin afirmaţie* şi *prin creştere* (p. 118); contradicţii ca *momente ale orientării* (p. 128); mai bine spus: *contraziceri*.

Dacă dialectica revine la ,,ştiinţa contradicţiei ca nefiind contradicţie, ci doar *contrazicere*" (p. 119), logica va fi ,,însăşi conştiinţa de sine a cercului, în puritatea lui speculativă" (p. 17). Ca schemă de realitate şi de gîndire (p. 11), acest cerc al devenirii întru fiinţă preia într-o ordine parţial răsturnată şi sub o titulatură parţial amendată momentele consacrate ale traiectului dialectic: ,,făcînd din teză — ne lămureşte autorul — afirmaţia propriu-zisă, care poate doar *apărea* ca o sinteză, arătăm — că în realitate procesul dialectic nu se odihneşte în « sinteză », nu se încheie acolo, ci, întrucît sinteza aparentă e adevărată teză, ea se orientează mai departe, către tema *înăuntrul căreia a fost ea însăşi posibilă*" (p. 76). Dialectica fiind în cerc, urmează că termenul ultim este şi primul, deci mişcarea se desfăşoară de la temă la antitemă, de la antitemă la teză şi de la teză la temă, iarăşi. În circuitul acestor momente se revelează cunoaşterea, ca şi Eros-ul. De succesiunea unor astfel de cercuri dau seama atît deducţia kantiană a categoriilor intelectului cît şi gîndirea existenţială, marcată de conceptele fricii, anxietăţii şi îngrijorării. Înainte de toate, însă, şi prin toate ilustraţiile sale dialectica *orientată şi în cerc* pune în lumină procesul formal-ontologic (p. 161): fiinţă → devenire → devenire întru fiinţă → fiinţă.

★

Cum dialecticul nu contrazice logicul, ne aşteptăm ca nici logica dialectică — expresă sau subiacentă demersului ontologic — să nu contrazică logica ,,proceselor stinse" (p. 21), în ipostaza atribuită: a exerciţiului formal (p. 105). În linii mari, s-ar putea spune că aceasta este şi poziţia autorului. În ciuda unor ,,ieşiri" dictate de retorica expunerii. Logica, se spune la un moment dat, ,,a decretat că nu trebuie vorbit despre nici o înlănţuire" (p. 173) şi se ştie foarte bine că, în virtutea implicaţie şi deducţiei, tocmai cu ştiinţa înlănţurilor s-ar părea că avem de-a face. Cu privire la dialectica hegeliană, aflăm că ,,se întreprinde nu pe

[11] În ,,Viaţa românească", nr. 2, 1981, p. 52.
[12] *Idem*, nr. 11, 1980, p. 86.
[13] *Idem*, nr. 4—5, 1981, p. 108.
[14] *Idem*, nr. 8, 1981, p. 47.

o linie logică și falsificatoare (?!) cu teză—antiteză—sinteză (..) ci pe o linie ontologică" (p. 259); or, știm iarăși că pomenita triadă angajează modele ale logicii dialectice, un anumit schematism onto-logic, și nu „exercițiul formal" ca atare. Despre principiile logice tradiționale, autorul este de părere că „au devenit oțioase pentru gîndire, după ce și-au făcut împotriva sofisticii sau a scepticismului datoria de a pune gîndirea în ordinea identității cu sine, a non-contradicției și a vorbirii cu rost, ne mai fiind apoi în măsură să poarte conceptele către noi înțelesuri, nici să însoțească înțelesurile nou găsite" (p. 215). Să fie, însă, puțin lucru statornicirea gîndirii în normele consecvenței și întemeierii? Autorul, ispitit, cîndva, de reforma principiilor [15], ar fi ultimul care să consimtă, convins fiind că nu în sfera logicii formale și-ar afla o dezlegare problema lui „cum e cu putință ceva nou" ...

Spuneam, însă, că nu acesta este tonul confruntării. Pe ansamblu, străbate spiritul concesiv, iar referințele la logică vin să asigure un criteriu valoric, un prilej de confirmare sau cadru stimulativ. Între altele, autorul se încredințează că logica, asemenea altor discipline, poate păstra prin ontologie „un caracter filosofic, sau și unul filosofic, față de legitima extensiune a spiritului științific" (p. 317). Pe de altă parte, a rămîne, cu perspectiva logicii formale, la momentul de neutralitate al rațiunii, „înseamnă a nu înțelege neutralitatea însăși" (p. 120). Este normal, deci, ca reflexiunea logică să deslușească noi sensuri ale contradicției, identității și rațiunii suficiente, aspirînd, în speță, la o rațiune „pentru care contradicția se rezolvă într-o desfășurare a identicului" (p. 213). „O dată cu o contradicție ce nu duce la extincțiune sau blocare și o dată cu o identitate ce nu duce la fixație", *logica ar putea foarte bine să deosebească* „între limitația ce limitează și una ce nu limitează" (p. 214).

Astfel de angajamente întru înnoire sînt posibile, în presupunerea că „tot ce se descrie în fenomenologia ființei se va reflecta în restul culturii filosofice: în logică, în epistemologie, în etică sau în estetică" (p. 207). Nu de la sine, evident, ci prin concursul fiecărei discipline. Nimic mai atrăgător, însă, decît această șansă. Pentru logică, a veni în întîmpinarea unor deziderate ca cele formulate echivalează cu ascensiunea spre o nouă condiție, de „spectru sau redare în spectru a ontologiei", cu totul altceva decît un „exercițiu al exactității goale" (p. 347)...

Să recapitulăm, așadar. În caracterizările oferite, dialecticul, ca „tehnică a prinderii viului" (p. 84) și dialectica — „transcriere a dezbaterii rațiunii cu sine" (p. 104) susțin filosofia ca „«loc» în care rațiunea umană obține racordul cu rațiunea însăși" (p. 155). Asemenea demersuri și împrejurări reclamă, însă, o logică pe măsură. În ciuda unor aparențe, create de necesitățile stilului polemic, nu este vorba de o logică contrapusă acumulărilor de pînă acum. *În limbajul frecventat* de autor, i-am putea spune, acestui punct de sprijin al ontologiei: logică, cu devenirea ei cu tot. Și am înțelege logica de care dispunem, permeabilă la nuanțări, sporiri și reelaborări, așa cum se și dovedește, dealtfel; o logică atentă la mecanismul închiderii ce se deschide (p. 205), ca „structură în act" și „sistem *in nuce*" (p. 206); o logică dispusă să parvină la rigoarea unei „succesiuni de cercuri concentrice ale orizonturilor prin care se desfășoară gîndirea" (p. 79) ș. a. m. d.

Dacă o asemenea logică — „mecanică ondulatorie a spiritului" aptă să conviețuiască cu „o desfășurare liniară, după șeria, ca și determinist-cauzală, a lucrurilor" (p. 79) — n-ar fi, ea nu s-ar mai povesti, i-ar place autorului cărții să ne spună. Și l-am crede. În schimbul unei singure concesii: să revină în text asupra tuturor încriminărilor. Pentru că logica pusă în mișcare de ontologia sa nu este, încă, logica dorită. E logica rigidă, imperfectă, dar deschisă la îmbunătățiri. Logica vie, cum este normal să arate sub chipul derulării unor gînduri creatoare. E logica existentă, dar mereu însuflețită prin verbul percutant și de-atîtea ori fermecător al celui care a știut să scoată filosofie din felul de a vorbi și-de a se exprima artistic al neamului său.

La finele amplului periplu analitic și interpretativ, citim că „*este* ființă și aici jos. Iar ontologia a dispărut din cultura omului ori de cîte ori a întors capul de la lume" (p. 390). De ce, atunci, să înălțăm la cer o *logică*, în locul ființei? Revendicînd un soi de absolut rămas mereu în orizontul tematizării?

La timpul său, Imm. Kant a pus în joc cartea răsunătoare a unei logici transcendentale și n-a fost greu de constatat cum geniul său constructiv a lucrat pe bază de distincții și paradigme din logica moștenită, „formală" și „analitică". Cu logica speculativă, a lui Hegel, am primit metoda dialectică cu ilustrație cu tot, însă nici „materialul" acesteia n-a întîrziat să se supună spiritului ordonator manifestat de logica obișnuită așa cum o atestă numeroase axiomatizări ale propozițiilor care se referă la schimbare și dezvoltare.

[15] *Principiile logicii și legile lui Newton*, în vol. *Probleme de logică*, IV, 1972, pp. 62—76.

La noi, Ath. Joja, care începuse să desfăşoare în principii spiritul logicii dialectice, a consimţit să readucă dialectica în spaţiul metodologic. De ce i-am acorda lui Constantin Noica mai multe şanse în statornicirea altei logici? Cînd, mai la tot pasul, îl surprindem gîndind sub sugestia logicului moştenit şi întru dezvoltarea logicii lumeşti, a „ştiinţei intelectului". Şi atunci cînd deslueşte, sub vălul cuvintelor româneşti, priorităţi ontologice ale modalităţilor logice; şi atunci cînd acreditează prepoziţiile ca operatori ontologici; şi atunci cînd aseamănă închiderea ontologică legării variabilelor logice, modificarea generalurilor cu cea a sistemelor de axiome, iar „vocile lui Porfir cu un spaţiu logic pe mai multe dimensiuni; şi atunci cînd investeşte silogismul ca schemă pentru modelul devenirii întru fiinţă...

Să fie vocaţia autorului o insolită „întreprindere în formal?" Oricum, sub chipul filosofului se ascunde logicianul subtil, mereu neîmpăcat cu schemele goale şi formele neinterpretate.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ ANUALĂ A INSTITUTULUI DE FILOSOFIE

În zilele de 7 și 8 mai 1982 a avut loc la București, sub egida Academiei de științe sociale și politice și a Universității București, sesiunea științifică anuală a Institutului de filosofie, având ca temă centrală a dezbaterilor: DIALECTICA ȘI GÎNDIREA CONTEMPORANĂ. Lucrările s-au desfășurat într-o ședință plenară și apoi pe secții fiind urmărite cu viu interes de un public larg: cadre didactice universitare, cercetători științifici, studenți, reprezentanți ai presei, activiști în domeniul ideologic și politic etc.

În ședința plenară au fost prezentate următoarele comunicări: *Principii ale valorificării moștenirii filosofice în concepția tovarășului Nicolae Ceaușescu*, de cercet. șt. princ. dr. N. Gogoneață; *Conceptul de metafizică la Conta — o sută de ani de la moartea filosofului*, de prof. univ. dr. Gh. Cazan; *Valorile culturii și calitatea vieții*, de prof. univ. dr. I. Tudosescu; *Conduita omului ca ființă teleonomică și sistemul democrației*, de conf. univ. dr. Fl. Georgescu.

În cadrul Secției I, **Materialism istoric**, la t e m a 1 (Dialectica vieții sociale în socialism) au fost prezentate următoarele comunicări: *Locul și rolul ideii de lege socială obiectivă în activitatea teoretică și practică a Partidului Comunist Român*, de conf. univ. dr. V. Popescu; *Dinamica valorilor politice în societatea socialistă*, de cercet. șt. I. Olteanu; *Un model structural euristic al asimilării și realizării obiectivelor social-economice de către colectivitate*, de conf. univ. dr. I. Moraru; *Asimetria contradicțiilor sociale și problema sensului dezvoltării*, de lect. univ. dr. D. Teodosiu; *Aspecte metodologice ale cercetării specificului național*, de asist. univ. S. Coposescu; *Dialectica raporturilor dintre rațional-itate și convingere în întemeierea și orientarea acțiunii sociale în socialism*, de asist. univ. L. Pană; *Tipuri de nevoi umane; locul și rolul lor în dialectica vieții sociale*, de conf. univ. dr. Gh. Pop; *Dialectica modului de viață al societății socialiste*, de lect. univ. dr. A. Stan; *Rolul valorilor în dinamica stilului de viață al familiei*, de conf. univ. dr. I. Smirnov, lect. univ. G. Marghescu; *Orientări de valoare implicate de stilul de viață studențesc*, de conf. univ. dr. E. Zamfir; *Aspecte privind strategia dezvoltării lumii contemporane*, de lect. univ. V. Oancea.

La t e m a 2 (Religie și ateism; practica educației ateiste în țara noastră în etapa actuală) au fost prezentate următoarele comunicări: *Ateismul din perspectiva teoriei ideologice*, de prof. univ. dr. N. Novac; *Dimensiuni ale religiozității în etapa actuală (cercetare concretă)*, de conf. univ. dr. Fl. Georgescu, lect. univ. dr. D. Pufan, asist. univ. M. Zăpodeanu; asist. univ. I. Bâtlan; *Propaganda religioasă factor de alimentare a persistenței religiei în socialism*, de lect. univ. dr. A. Tache; *Știință și filosofie în educația ateistă*, de asist. univ. D. Borțun; *Stilul de viață și educația ateistă*, de lect. univ. A. Vasiliu; *Poziția față de religie în cadrul opțiunilor axiologice într-o colectivitate rurală*, de lect. univ. N. Barbu, lect. univ. I. Căpățînă, lect. univ. V. Călinescu; *Exigențe ale educației ateiste actuale; considerații asupra raportului știință—ateism—umanism*, de asist. univ. I. Bâtlan.

În cadrul *secției a II-a*, **Materialism dialectic și filosofia științei**, la t e m a 1 (Ontologia dialectică și știința contemporană), au fost prezentate următoarele comunicări; *Ontologia și obiectele abstracte*, de prof. univ. dr. Șt. Georgescu; *Categoria de realitate obiectivă și ontologia*, de conf. univ. dr. Al Florian; *Modelul organizațional al atomului*, de lect. univ. dr. Fl. Felecan; *Homeostază și evoluție la sistemele sociale*, de conf. univ. dr. I. Drăghici; *Procesul de hominizare între „teoria punctului critic" și noua orientare a paleontologiei umane*, de cercet. șt. C. Damian; *Cîteva considerații comparative cu privire la problema indeterminismului în lucrările lui Einstein și Hintikka*, de prof. C. Niță; *Considerații asupra raportului dintre concepția lui Kant despre spațiu și timp și unele date ale științei contemporane*, de prof. univ. dr. Al. Valentin; *Dialectica lui Hegel — dialectica lui Marx: preliminarii metodologice*, de lect. univ. dr. V. Tonoiu; *Dialectica lui Marx și patternul metodologic clasic*, de lect. univ. dr. I. Pârvu; *Despre sistemele categoriale*

dialectice, de cercet. șt. dr. A. Botez; *O situare a criticii leniniste a pozitivismului*, de cercet. șt. princ. dr. C. Dan; *Aspecte ale concepției lui C. Dobrogeanu—Gherea privind metoda de cercetare marxistă*, de cercet. șt. princ. S. Popescu; *Științele și dialectica materialistă*, de conf. univ. dr. A. Katz.

La t e m a 2 (Dialectica și teoria cunoașterii) au fost prezentate comunicările: *Unitatea dialectică a momentelor ontologic și gnoseologice în constituirea determinațiilor dialecticii*, de cercet. șt. dr. I. Stroie; *Supoziții ontologice și opțiuni strategice în cercetarea științifică*, de conf. univ. dr. M. Flonta; *Corelația dintre ontologie și epistemologie*, de A. Suciu; *O încercare asupra rolului euristic al supozițiilor ontologice*, de prof. V. Pîrău; *Reducția ontologică și reducția analitică*, de lect. univ. dr. I. C. Popescu; *Remarci cu privire la ontologia sistemelor axiomatice ale teoriei mulțimilor*, de lect. univ. dr. M. Țurlea; *Dialectica introducerii și excluderii conceptelor teoretice în științele empirice*, de lect. univ. I. Ceapraz; *O reconsiderare a distincției între științe formale și științe factuale*, de asist. univ. A. P. Iliescu; *Cu privire la unii parametri informaționali în procesul cunoașterii*, de asist. univ. dr. M. C. Bîrliba; *Unele observații asupra definiției adevărului în teoria corespondenței*, de prof. G. Ianovici; *„A exista"*, de prof. A. Miroiu.

În cadrul *secției a III-a*, **Etică și antropologie filosofică**, la t e m a 1 (Etica și dialectica acțiunii morale), au fost prezentate următoarele comunicări: *Faptul moral ca dimensiune ontologică*, de prof. univ. dr. N. Bellu; *Morală și sociologia moralei în hiperempirismul dialectic al lui Gurvitch*, de cercet. șt. princ. V. Popescu; *Raportul dintre normă și valoare în condițiile societății noastre*, de conf. univ. dr. St. Stoica; *Ethosul poporului român — o modalitate de abordare*, de conf. univ. dr. E. Voiculescu, lect. univ. M. Bîrlea, lect. univ. G. Marian; *Semnificația emotivă a judecății etice*, de cercet. șt. E. Cobianu; *Aspecte dialectice ale devenirii omului nou*, de lect. univ. dr. I. Iosep; *Norma — proiect al acțiunii și conduitei umane*, de conf. univ. dr. I. Pietraru; *Limbaj și acțiune morală în dinamica etosului*, de prof. D. Crăciun; *Repere orientative în lectura etică a romanului*, de prof. Al. Buleandră.

La t e m a 2 (Orientări de valoare și valori de bază ale culturii naționale) au fost prezentate comunicările: *Stadiul actual al realizării Atlasului axiologic al culturii poporului român*, de prof. univ. dr. V. V. Caramelea; *Dialectica constanței și variabilității valorilor în procesul enculturației*, de lect. univ. dr. Gh. Marghescu; *Valorile în stații pilot argeșene*, de prof. P. Zăbavă, prof. M. Cioară; *Valorile culturii dimbovițene (în stațiile pilot Stiubeie și Tărtășești)*, de prof. E. Parciu; *Cercetări comparative asupra orientărilor de valoare în Țara Oltului și Țara Bîrsei*, de prof. S. Roșculeț, prof. Gh. Roșculeț; *Ccercetări comparative ale orientărilor de valoare pe provinciile istorice ale țării*, de prof. V. Lupașc; *Indicii orientărilor de valoare la nivelul culturii naționale și al culturilor urbană și rurală*, de prof. I. Baștea; *Sistemul valorilor de bază în gîndirea axiologică românească*, de prof. I. Sînmihăian.

În cadrul *secției a IV-a*, **Estetica și teoria culturii**, la t e m a 1 (Esteticul și interdependența valorilor) au fost prezentate comunicările: *Corelația „materie-formă" și însemnătatea ei pentru estetică*, de prof. univ. dr. I. Ianoși; *Cîteva observații asupra conceptului de „conștiință estetică"*, de cercet. șt. princ. dr. D. Matei; *Cu privire la corelația artă—etic*, de lect. univ. R. Cezar; *O lectură paralelă: formă și comunicare la T. Vianu și la tînărul Lukács*, de cercet. șt. dr. P. Vaida; *Un tip de problematizare a relației artă—știință*, de cercet. șt. dr. N. Nicolaeva; *Eterogenitatea valorilor în literatură*, de cercet. șt. princ. dr. Gr. Smeu; *Autonomia și eteronomia dansului*, de cercet. șt. L. Dragomirescu; *Poezie, realitate, filosofie*, de prof. Fl. Lupescu; *Semnificațiile etică și estetică ale relațiilor interumane*, de asist. univ. V. Morar.

La t e m a 2 (Cultura socialistă și dinamica actuală a valorilor) au fost prezentate comunicările: *Tradiția sub semnul actualității*, de cercet. șt. dr. O. Mișcol; *Aspecte contradictorii în evoluția culturii contemporane*, de cercet. șt. dr. E. Gheorghe; *Criza culturii burgheze: implicații metodologice pentru studiul culturii socialiste*, de lect. univ. dr. R. Topor; *Principalele note definitorii ale activității culturale în socialism*, de conf. univ. dr. Al. Borgeanu; *Repere într-o posibilă filosofie a culturii populare românești*, de dr. Adela Becleanu-Iancu; *„Cultura de masă" și „cultura de elită" în socialism*, de asist. univ. M. Borțun; *Statutul ontic al valorii*, de asist. univ. E. Chiriță; *Critica—valoare a culturii socialiste*, de lect. univ. R. Călin; *Cultura juridică socialistă și dinamica valorilor*, de dr. E. Moroianu.

În cadrul *secției a V-a*, **Logica**, la t e m a 1 (Orizonturi dialectice în logicile contemporane) au fost prezentate comunicările: *Semantica timpului la Wittgenstein*, de cercet. șt. princ. dr. C. Joja; *Sensuri ale extinderii silogisticii*, de lect. univ. dr. D. Stoianovici; *Istoria logicii și destinul unei distincții aristotelice: intelect concluziv—intelect practic*, de conf. univ. dr. M. Constantinescu; *Conceptul de existență: aspecte formale și dialectice*, de cercet. șt. dr. C. Candiescu; *„Sistemul tetradei logice" al lui Cezar C. Partheniu și unele raporturi cu interdisciplinaritatea*, de Al. C. Partheniu; *Sisteme teleologice și deontice temporale cu agenți*, de prof. univ. dr. C. Popa; *Formă logică și inter-*

pretare praxiologică: o analiză logică a scopurilor grupale realizabile, de lect. univ. dr. A. Dobre; *Aspecte ale dialecticii formă—conținut în dezvoltarea logicii deontice: nuanțări prin evidențierea autorităților emitente și a destinatarilor normei*, de asist. univ. C. G. Constandache; *Studiul opiniilor și logica stohastico-temporală*, de lect. univ. Al Gheorghe; *Scrierea conceptuală a lui Frege în perspectivă culturologică*, de cercet. șt. princ. dr. S. Vieru; *Preliminarii la o logică a rezolvării*, de D. Măteescu.

În cadrul *secției a VI-a*, **Istoria filosofiei**, la t e m a 1 (Dialectica și alte opțiuni metodologice în filosofia contemporană) au fost prezentate următoarele comunicări: *Dialectică și hermeneutică în conceperea procesului logico-filosofic*, de prof. univ. dr. Al. Boboc; *Dialectica naturii și natura dialecticii: de la „dialectica—monolog" la „dialectica—dialog"*, de prof. univ. dr. L. Grünberg; *Hermeneutica filosofică sau „cum este posibilă comprehensiunea"*, de lect. univ. Fl. Druță; *Dialectica socialului la Lukács*, de asist. univ. dr. I. Roșca; *Henri Lefebvre și problemele dialecticii*, de lect. univ. dr. D. Savu; *Reforma dialecticii hegeliene la Gentile*, de cercet. șt. princ. dr. S. Ghiță; *Sensurile și rolul dialecticii în concepția lui Lavelle și René Le Senne*, de cercet. șt. dr. I. Ivanciu; *Neorealismul austriac și filosofia contemporană*, de cercet. șt. princ. E. Ancuța; *Elemente de dialectică în filosofia istoriei și a culturii la O. Spengler*, de cercet. șt. I. Bănșoiu; *Heidegger și problematica ateistă contemporană*, de cercet. șt. N. Mariș; *Semnificația ideii de devenire în concepția despre istorie a lui V. Pîrvan*, de lect. univ. dr. I. Popa; *Înțelegerea ca modalitate a ființei*, de asist. univ. N. Sava.

În cadrul fiecărei secții au avut loc discuții care au prilejuit interesante confruntări de idei, precizări și analize.

E. F.

CALITATEA VIEȚII PRIN CULTURĂ

(Sesiune științifică)

În zilele de 11—12 iunie a. c. a avut loc la Slobozia o sesiune de comunicări științifice cu tema *Cultura și calitatea vieții*, organizată de Comitetul de cultură și educație socialistă al Județului Ialomița, în colaborare cu Institutul de filosofie din București. La această sesiune, a cărei tematică de necontestată actualitate a oferit prilejul unor susținute dezbateri interdisciplinare, au participat cercetători de la diferite institute centrale și de la nivel județean, cadre didactice universitare și din diferite licee ale județului Ialomița, activiști ai Cabinetului județean pentru activitatea ideologică și politico-educativă din Ialomița, instructori ai Comitetului județean al culturii și educației socialiste, editori, ziariști, precum și un numeros public.

Tema propusă dezbaterii reflectă o preocupare constantă a oamenilor de cultură din această parte a țării pentru îmbinarea unor condiții de viață specifice urbanismului modern cu o dezvoltare multilaterală, armonioasă, definită însă de o înțelegere adecvată a locului și rolului culturii în ridicarea calității vieții în societatea socialistă contemporană românească. De aceea, dialogul dintre cercetătorii din partea locului și oaspeții din Capitală a angajat probleme de fond ale dezbaterilor teoretico-ideologice ale societății noastre contemporane, a propus tuturor participanților un număr de probleme și puncte de vedere interesante și actuale. Remarcăm, de asemenea, prelungirea unei inițiative a Institutului de filosofie de a organiza asemenea dezbateri științifice în diferite județe din țară în colaborare cu Comitetele județene ale culturii și educației socialiste (o asemenea sesiune a avut loc în 1980 la Tîrgu-Jiu cu tema *Cultură și personalitate în satul tradițional românesc*). Prin aceasta, Institutul de filosofie caută a se înscrie, de fapt, în ampla și actuala efervescență teoretico-ideologică la nivelul întregii țări, în cadrul căreia un rol deosebit revine științelor sociale și filosofice, cum de altfel a și subliniat recent secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în expunerea sa la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 1—2 iunie 1982.

Comunicările prezentate în ședința plenară de deschidere a sesiunii de către conf. univ. dr. Gheorghe Stroia, prof. univ. dr. Ion Tudosescu (directorul Institutului de filosofie), cercet. pr. dr. Grigore Smeu (Institutul de filosofie), precum și de prof. Gheorghe Antonescu, președintele Comitetului județean al culturii și educației socialiste Ialomița, au oferit dezbaterilor ce au urmat cîteva importante jaloane teoretice, la care s-au referit și comunicările prezentate în cele trei secții (I. „Creația valorică și realizarea umană"; II. „Filosofia culturii și practica culturală"; III. „Etic și estetic în viața cotidiană").

Dintre numeroasele comunicări cu conținut unele mai general-teoretic, altele mai particular sociologic, vom reține cîteva titluri, semnificative prin adecvarea lor la tematica generală a dezbaterilor și prin ambiția de a

aduce o reală contribuție la discuțiile angajate în prezent de către specialiștii din diverse domenii ale gîndirii filosofice și ai disciplinelor social-politice: *Contribuția tovarășului Nicolae Ceaușescu la definirea calității vieții în coordonatele civilizației socialiste* (cercet. șt. Gh. Epure), *Valoarea științei în concepția Partidului Comunist Român* (cercet. șt. dr. Angela Botez), *Caracteristici ale fenomenului religios contemporan* (cercet. șt. dr. Ion Stroie), *Educație și contemporaneitate* (prof. Aurel Zaharia, *Cultura populară — valoare perenă a spiritualității românești* (Adela Becleanu-Iancu), *Aspecte ale crizei religiei în lumea occidentală* (cercet. șt. N. Mariș), *Creație și operă în perspectiva filosofiei culturii* (prof. univ. dr. Al. Boboc); *Aspecte disfuncționale în raportul individ—cultură din perspectiva sarcinilor politicii culturale* (cercet. șt. dr. Elena Gheorghe), *O triplă corelare: nivel de viață, calitate a vieții, cultură* (cercet. șt. dr. Oltea Mișcol) *Concepția ateist-științifică, condiție a realizării umane* (prof. Consuela Nicolescu), *Valențe umane ale contactului dintre culturi* (cercet. șt. dr. Maria Cobianu Băcanu), *Calitatea morală a vieții — o perspectivă viitorologică* (cercet. șt. Elena Cobianu), *Elemente specifice ale raportului dintre cultura tradițională și mass-media la tînăra generație* (cercet. șt. dr. Constantin Schifirneț), *Norme de comportament — marcă a culturii* (muzeograf Gabriela Lămureanu), *Dialectica relației etic—estetic* (cercet. șt. principal dr. Dumitru Matei), *Perfectibilitatea sensibilității estetice* (cercet. șt. dr. Nina Nicolaeva), *Arta contemporană și problemele progresului în artă* (conf. univ. dr. Radu Cezar); Casa de cultură și problematica etică a muncii industriale (prof. Alexandru Buleandră, Casa de cultură Urziceni — Ialomița); Căi de combatere a fenomenului religios la sate (prof. Ruxandra Gherghinescu, Căminul cultural Movila — Ialomița); Dimensiunea culturală a vieții (prof. Nicolae Stan, Liceul industrial nr. 1 Slobozia); Cartea ca instrument de influențare a calității vieții (prof. Gheorghe Mocanu, Comitetul județean de cultură și educație socialistă Ialomița).

Sesiunea de comunicări organizată la Slobozia a constituit o manifestare publică reușită a cercetării științifice de profil filosofic consacrată unei problematici actuale a vieții și culturii socialiste contemporane, contribuind în același timp la sporirea interesului pentru înțelegerea filosofică a temelor dezbătute în rînduri tot mai largi ale lucrătorilor în domeniul culturii și educației socialiste din țara noastră.

I. G.

SIMPOZION: „CIVILIZAȚIE, UMANISM, PACE, DEZARMARE, SECURITATE INTERNAȚIONALĂ"

În ziua de 29 iunie 1982, în aula Academiei R. S. România din Capitală, a avut loc un simpozion cu tema generală: *Civilizație, Umanism, Pace, Lezarmare, Securitate internațională*. Simpozionul a fost organizat de Comitetul național român „Oamenii de știință și pacea" împreună cu Academia Republicii Socialiste România, Academia de științe sociale și politice și Academia de științe medicale.

În fața unui numeros auditoriu, prof dr. doc. Mihnea Gheorghiu, președintele Academiei de științe sociale și politice, membru în Biroul Executiv al Comitetului Național Român „Oamenii de știință și pacea", a rostit o scurtă alocuțiune introductivă în care a subliniat însemnătatea și necesitatea organizării unor manifestări de acest gen în țara noastră, în cadrul mai larg, la nivel național, al manifestărilor și acțiunilor politice, științifice și cultural—educative inițiate de către conducerea partidului și statului nostru, în contextul actual al vieții mondiale, cînd se cer activizate și mobilizate toate forțele progresiste din orice țară, inclusiv ale oamenilor de știință și cultură, în vederea menținerii și salvgardării păcii, asigurării dezvoltării nestînjenite, pașnice, a progresului și civilizației umane.

Au luat apoi cuvîntul șase personalități cunoscute ale vieții noastre științifice și academice, fiecare aducînd în dezbatere aspecte și probleme variate, din perspectiva specialității pe care o reprezenta și care, într-un fel sau altul, ajută sau poate ajuta la o mai bună înțelegere a problematicii păcii și destinderii internaționale și a corelației acestei problematici cu menținerea și apărarea valorilor civilizației, umanismului și progresului. Au fost audiate astfel cu interes expunerile făcute de prof. Mihai Drăgănescu, membru corespondent al Academiei R. S. România, director al Institutul central pentru conducere și informatică; acad. Emil Condurachi; acad. C. Ionescu Gulian; prof. Ioan Ceterchi, membru corespondent al Academiei R. S. România, vicepreședinte al Academiei de științe sociale și politice; prof. dr. Dumitru Ghișe, președintele

Secției de filosofie al Academiei de științe sociale și politice, prorector al Academiei „Ștefan Gheorghiu"; prof. Emil Măgureanu, secretarul Academiei de științe medicale.

Două dintre expunerile făcute în cadrul simpozionului pot fi citite chiar în numărul de față al revistei, sub genericul „Oamenii de știință și pacea".

E. F.

AUTOCONDUCEREA MUNCITOREASCĂ ÎN DEZBATERE

Catedra de Socialism științific a Universității „Al. I. Cuza" din Iași în colaborare cu Academia „Ștefan Gheorghiu" din București a organizat, conform planului de manifestări științifice aprobat, de Ministerul Educației și Învățămîntului, simpozionul național *Autoconducerea muncitorească* în ziua de 29 mai a.c. Au participat, de asemenea, cu comunicări științifice și intervenții activiști de partid, cadre didactice de la Institutul politehnic, I.M.F. și Conservatorul din Iași.

Au fost susținute numeroase comunicări relative la tema simpozionului: *Conținutul politic al autoconducerii muncitorești și autogestiunii economico-financiare* (dr. Alecu Floareș, secretar al Comit. jud. Iași al P.C.R.); *Originalitate și creativitate în concepția P.C.R. cu privire la autoconducerea muncitorească* (prof. dr. I. Hagiu, prorector al Universității și prof. dr. L. Coptil, șeful catedrei de socialism științific); *Autoconducerea muncitorească reflectată în conștiința oamenilor muncii* (cercet. șt. Argentina Firuță, Acad. „St. Gheorghiu"); *Aspecte sociologice ale procesului de autoconducere muncitorească* (dr. Emilian Bujor, șef sector învățămînt și știință Comit. jud. Iași al P.C.R.); *Autoconducerea muncitorească — forță dinamizatoare a societății românești* (prof. dr. C. Gh. Marinescu); *Atitudini și comportamente participative* (cercet. șt. Lidia Gherguț, cercet. șt. Doina Botezatu — Academia „Ștefan Gheorghiu"); *Autoconducere și dezvoltarea democrației socialiste* (cercet. șt. Mircea Dan Popescu, Acad. „Ștefan Gheorghiu"); *Rolul autoconducerii muncitorești în procesul trecerii la o nouă calitate în activitatea economico-socială* (conf. dr. Rodica Cepăreanu, catedra de socialism științific și filosofie de la Inst. Politehnic Iași); *Autoconducerea muncitorească. Participare, conștientizare* (conf. dr. M. Morărașu, lect. P. Prejban, fiz. pr. Benone Proca); *Autoconducerea și valorile democrației socialiste* (lect. dr. C. Acostioaei); *Locul și rolul statului socialist în condițiile înfăptuirii autoconducerii muncitorești* (lect. O. Acatrinei); *Participare și dimensiunile responsabilității sociale în socialism* (conf. dr. M. Herșcovici); *Funcția economică a statului socialist în condițiile autoconducerii muncitorești* (conf. dr. C. Jofa, asist. dr. N. Bobică); *Autoconducerea, responsabilitate și competență* (conf. dr. I. Căpreanu); *Implicarea femeilor în sfera autoconducerii muncitorești* (lect. C. Aghiorghicesei, lect. Eug. Grigorescu); *Locul și rolul sindicatelor în sistemul autoconducerii muncitorești* (lect. Al. Popa); *Cultura participării — condiție fundamentală în înfăptuirea autoconducerii muncitorești* (conf. V. Serb); *Conștiința autoconducerii* (asist. Gheorghe Poede); *Autoconducerea muncitorească prin perspectiva principiului contradicției dialectice* (lect. dr. Mihai Gheorghe).

În tematica simpozionului s-au conturat două direcții principale: una de ordin teoretic, axată pe procese economico-politice ale autoconducerii muncitorești, și a doua, vizînd aspecte concrete rezultate din cercetări sociologice de teren privind modalitățile de realizare în practică a autoconducerii.

Comunicările, intervențiile și discuțiile purtate au pus în relief concepția partidului nostru, a secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu, cu privire la autoconducerea muncitorească, mecanismul său de funcționare, cadrul organizatoric, originalitatea și creativitatea ei. Participanții la simpozion au demonstrat că esența autoconducerii muncitorești este luarea în stăpînire și gospodărirea responsabilă de către personalul muncitor a valorilor materiale și spirituale ale societății, o modalitate de rezolvare reală și autentică a libertății și creativității umane, de trecere procesuală de la conducerea unipersonală la conducerea colectivă. Referindu-se la această problemă, secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a subliniat că principiul autoconducerii presupune ca fiecare unitate, fiecare colectiv de oameni ai muncii să poarte răspunderea directă pentru bunurile încredințate de societate. De aceea, s-a subliniat că autoconducerea muncitorească constituie o expresie a afirmării pe un plan calitativ superior a democrației muncitorești, reprezentînd cea mai înaltă formă a conducerii colective, deoarece presupune participarea largă de drept și de fapt a maselor largi de oameni ai muncii la conducerea societății. Aceasta înseamnă că în condițiile autoconducerii, omul muncii dobîndește noi calități, el devenind conducător și organizator al societății, că are loc unirea funcțiilor de conducere și execuție.

Autoconducerea reprezintă forma de afirmare a clasei muncitoare în calitate de clasă conducătoare a societății socialiste. Acest rol nu este în contradicție cu participarea celorlalte categorii de oameni ai muncii la actul de conducere. Dimpotrivă, el presupune o participare cît mai largă a tuturor oamenilor muncii, fără deosebire de naționalitate, la conducerea societății. Solidaritatea socialistă a oamenilor muncii este o parte integrantă, organică, a relațiilor întemeiate pe autoconducere. Ca urmare s-a făcut precizarea că autoconducerea muncitorească este rezultatul și expresia strînsei unități a poporului în jurul partidului comunist, al secretarului său general, tovarășul Nicolae Ceaușescu. În același timp, s-a argumentat teza că autoconducerea muncitorească se consolidează în condițiile exercitării rolului conducător al partidului comunist, exponentul politic al întregului popor muncitor, strategul progresului neîntrerupt al României socialiste, în condițiile creșterii rolului statului socialist. Partidul comunist ca partea cea mai înaintată a clasei muncitoare, conduce nu în numele ei, ci împreună cu clasa muncitoare, cu toți oamenii muncii, indiferent de naționalitate, cu întregul popor muncitor. Autoconducerea muncitorească constituie astfel un factor esențial de întărire a unității și coeziunii întregului popor în jurul partidului, de mobilizare și activizare a personalului muncitor la edificarea civilizației comuniste pe pămîntul patriei noastre.

Comunicările bazate pe cercetări sociologice de teren au evidențiat concluzia că participarea la autoconducerea muncitorească presupune formarea și dezvoltarea continuă a capacității de a înțelege și evalua adecvat mecanismul economic și social în care funcționează întreprinderea, conștientizarea rolului pe care îl are fiecare om al muncii în acest proces, ca și efortul și preocuparea constantă în direcția înțelegerii, de către toate colectivele de muncă, a conținutului autoconducerii în contextul noului mecanism economico-financiar, statornicirea unor legături principiale între cadrele de conducere și muncitori, prezența accentuată a factorilor de răspundere de la nivelul întreprinderilor în cadrul colectivelor de muncă.

În intervențiile și discuțiile ocazionate de lucrările simpozionului vorbitorii au subliniat utilitatea acestui gen de manifestări științifice, au ținut să remarce valoarea științifică, teoretico-ideologică și practică a simpozionului, nivelul politologic și sociologic ridicat și au propus valorificarea rezultatelor obținute prin tipărirea unui volum „Autoconducerea muncitorească" prin intermediul centrului de multiplicare al Universității „Al. I. Cuza" Iași.

Liviu Coptil

VARIETATEA CALITATIVĂ A ABORDĂRILOR SPAȚIO-TEMPORALITĂȚII

În zilele de 4 și 5 iunie a. c. a avut loc la Cluj-Napoca simpozionul: *Varietatea calitativă a abordărilor spațio-temporalității în istoria și filosofia științelor*. Organizat de subcomitetul de istoria și filosofia științelor, de pe lîngă Filiala Cluj-Napoca a Academiei R.S.R., sub președinția acad. Ștefan Pascu, simpozionul s-a bucurat de participarea unor valoroși cercetători din Cluj și din alte centre universitare (București, Timișoara, Brașov, Iași).

Se pot reliefa deopotrivă atît abordările general filosofice, cît și cele legate de un anumit domeniu (fizică, chimie, biologie, științe sociale).

Simpozionul a fost deschis de acad. Ștefan Pascu, care a pus în discuție cîteva aspecte generale ale spațiului și timpului în științele socio-umane.

Comunicările cu conținut prioritar filosofic au conturat cadrul general al discuției, vizînd universalitatea spațio-temporalității ca fond al diversificării calitative (Călina Mare), realitatea diverselor forme de spațialitate și temporalitate (Gheorghe Bârsan), reversibilitatea și ireversibilitatea în natură (Elena Bellu — București), timpul și devenirea (Alexandru Suciu — Brașov), abordarea logic-informațională a spațio-temporalității (Al. Mureșan). Au fost prezentate din diverse unghiuri de vedere problemele timpului fizic (Liviu Sofonea — Brașov, Ionescu-Pallas — București) și mai ales raporturile dintre continuitate și discontinuitate în microcosmos (Mircea Vasiu), singularitățile în astrofizica contemporană (Radu Cîmpeanu), aspecte spațio-temporale cunoscute prin intermediul izotopilor (membru corespondent al Acad., Victor Mercea) relația parte—întreg în cadrul abordărilor fizice de continuitate și discontinuitate (Dumitru Daba — Timișoara). Au fost înfățișate, de asemenea, ipostaze noi ale înțelegerii spațiului și timpului în chimie (Victor Neagu). Un loc aparte a revenit cercetării spațiului și timpului biologic, atît ca incursiuni istorice (Ana Fabian, Viorel Soran, Margareta Borcea), cît mai cu seamă pentru stadiul actual, care a vizat implicarea informației și a psihicului uman (Carol Wittenberger, Mircea Pop). Au fost abordate și unele aspecte ale vieții sociale: corelația dintre informație, adevăr, comportare (membru corespondent al Acad., Traian Săvăjan — Timișoara), spațiu și comunicare interumană

(Ion Aluaș), logica formală și dimensiunea temporală a activității umane (Cornel Popa — București), spațiul artistic la interferența dintre filosofie și știință (Mihai Păstrăguș — Iași).

În cele din urmă au fost abordate și cîteva teme de istorie a filosofiei. Moise Ignat a înfățișat modul cum apare la Marx raportarea la timp sub aspect economic, Ion Smeniuc a prezentat perspectiva aprioristă și cea convențională asupra spațio-temporalității, iar Corina Benea — spațio-temporalitatea la Mario Bunge.

Unitar prin tematică, totodată variat prin participarea specialiștilor din numeroase domenii, simpozionul a prilejuit discuții ample și aprinse, constituindu-se într-un schimb valoros interdisciplinar de idei, care a dat tuturor participanților satisfacția că au avut ceva de învățat unii de la ceilalți.

Dealtfel, modul de organizare al întîlnirilor devenite deja tradiționale în activitatea subcomitetului de istorie și filosofie a științelor de la Cluj (de la înființare — 1976 — au avut loc pînă acum 8 asemenea întîlniri) reflectă prioritar preocuparea de a realiza spiritul de interdisciplinaritate, prin întreținerea dialogului între filosofie și știință, între diversele ramuri ale științei contemporane.

Călina Mare

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

În „Filosofskie nauki" nr. 2/1982 (U.R.S.S.), I. S. Narski semnează un amplu studiu: *John Locke văzut din perspectiva secolului XX*, sub genericul: „Cu prilejul a 350 de ani de la nașterea lui John Locke".

★

Între 9—11 februarie 1983 va avea loc la Universitatea din Jena (R. D. G.) al 4-lea Seminar clasic de la Jena cu tema: „Natura în gîndirea clasicilor germani".

★

„Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (R.D.G.) publică în nr. 4/1982, număr consacrat lui Hegel, o *Bibliografie Hegel*, sub genericul: Jubileul Hegel 1981 în R. D. G., alcătuită de Steffen Dietzsch (Berlin).

★

Cu prilejul celei de-a 150-a aniversări a morții lui Hegel, revista „Voprosi filosofii" nr. 1/1982 publică textul inedit al lui A. V. Lunacearschi, scris cu 50 de ani în urmă pentru Congresul Hegel din 1931 (Berlin) și refuzat de organizatorii respectivului congres. Textul se intitulează: „Hegel și contemporaneitatea" și prezintă un mare interes pentru spiritul realist în care se raportează la receptarea operei lui Hegel în anii de la începutul deceniului al 3-lea al secolului nostru.

★

„Revue Internationale de Philosophie", XXXV (1981), nr. 2—3 (136—137) e consacrată: „Criticii rațiunii pure" a lui Kant.

★

Între 27—28 octombrie 1981 a avut loc la Riga (U.R.S.S.) un simpozion internațional cu tema: *Immanuel Kant. „Critica rațiunii pure" și contemporaneitatea*, cu prilejul aniversării a 200 de ani de la apariția la Riga a „Criticii rațiunii pure".

Cel de-al XIV-lea Congres internațional „Hegel", cu tema „Spiritul lumii", a avut loc în aprilie 1982 la Atena și nu în Mexico, așa cum a fost anunțat în repetate rînduri.

★

În editura Bouvier — Herbert Grundnann, Bonn, au apărut: L. Klages, *Sämtliche Werke*, 1964—1979, 8 vol., 6022 p.

★

Editura Nijhoff, Haga, anunță: *Husserl Bibliography*, ed. de D. Tiffenean, ca vol. II din „Husserliana Dokumente", cuprinzînd circa 10.000 de titluri de cărți și articole.

★

Au apărut: *Studia Leibnitiana. Supplementa* (ed. de „G. W. Leibniz—Gesellschaft", redactori: K. Müller, H. Schepers, W. Totok). Volumele 19 și 21, cuprinzînd din Actele celui de-al III-lea Congres Internațional Leibniz, Hanovra, 12—17 noiembrie 1977; vol. I: *Teorie und Praxis, Politik, Rechts-und Staatphilosophie* (1981); vol. III: *Logik, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Metaphysik, Theologie* (1980), la Fr. Steiner Verlag, Wiesbaden. În pregătire se află: în Vol. 20: vol. II al „Actelor": *Spinoza;* în vol. 22: Vol. IV al „Actelor": *Mathematik und Naturwissenschaften.*

[Continuare de pe contrapagină]

MATILA C. GHYKA, **Estetică şi teoria artei.** Ediţie îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planşe, 35 lei.

* * * **Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală.** Antologie, selecţie, traducere şi note de Ilie Pârvu, 1981, 528 p., 28 lei.

C. NOICA, **Devenirea întru fiinţă.** Vol. I. Încercare asupra filosofiei tradiţionale; Vol II. Tratat de ontologie, 1981, 392 p., 18 lei.

MIHAI EMINESCU, **Fragmentarium.** Ediţie după manuscrise, cu variante, note, addenda şi indici de Magdalena D. Vatamaniuc, 1981, 813 p., 44 lei.

VASILE PÂRVAN, **Scrieri.** Text stabilit, studiu introductiv şi note de Alexandru Zub, 1981, 690 p., 47 lei.

SILVIU SANIE, **Cultele orientale în Dacia romană.** I. Cultele siriene şi palmiriene, 1981, 312 p., 17 lei.

MIRCEA ELIADE, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase.** I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis. Trad. de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.

GEORGES ORY, **Originile creştinismului.** Eseuri critice. Trad., cuvînt înainte şi indice de Octavian Cheţan, 1981, 455 p., 18,50 lei.

EDITURA UNIVERS

FRIEDRICH SCHILLER, **Scrieri estetice.** Trad. şi note de Gh. Ciorogaru, 1981, 452 p., 19 lei.

LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **La moartea lui Zarathustra,** 1981, 270 p., 8 lei.

ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.

PAUL HAZARD, **Gîndirea europeană în sec. al XVIII-lea.** Trad. de Virgil Grecu, 1981, 460 p., 15 lei.

EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.

PETRU CREŢIA, **Epos şi logos.** 25 de studii şi interpretări, 1981, 262 p., 10 lei.

MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile,** 1982, 320 p., 12 lei.

* * * Estetică, filosofie, artă, 1981, 264 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

GABRIEL LIICEANU **Încercare în politropia omului şi a culturii,** 1981, 287 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

DUMITRU MATEI, **Originile artei,** 1981, 309 p., 13 lei.

DAN CRUCERU, **Funcţia socială a artei,** 1981, 206 p., 8,75 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană şi lume,** 1981, 240 p., 6,50 lei.

EMIL MOROIANU, VASILE MACOVICIUC, **Pledoarie pentru etica marxistă,** 1981, 286 p., 6 lei.

PETRE PÂNZARU, **Condiţia umană din perspectiva vieţii cotidiene,** 1981, 304 p., 8,75 lei.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

CĂRŢI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei şi evoluţiei filosofiei ştiinţei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea şi motivarea acţiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Istoria filosofiei româneşti,** vol. II. Coordonatori: Dumitru Ghişe, Nicolae Gogoneaţă, 1980, 778 p., 43 lei.

* * * **Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia „Criticii raţiunii pure".** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, Radu Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13,50 lei.

MARIN ŢURLEA, **Filosofia şi fundamentele matematicii,** 1982, 264 p., 11,50 lei.

SIMION GHIŢĂ, **Orizonturi filosofice în evoluţia ştiinţei moderne.** 1981, 331 p., 14,50 lei.

* * * **Dialectics, system, science.** Coordonatori: Dumitru Ghişe, Angela Botez, 1981, 324 p., 16 lei.

EDITURA POLITICĂ

G. LUKÁCS, **Ontologia existenţei sociale,** vol. I, 1982, 432 p., 18 lei.

MIHAI MILCA, **Propaganda politică,** 1982, 215 p., 10 lei.

ALBERT SZENT-GYÖRGYI, **Pledoarie pentru viaţă,** 1982, 252 p., 11 lei.

* * * **Epistemologia ştiinţelor sociale.** Coordonatori: Angela Botez, V. Tonoiu, Cătălin Zamfir, 1981, 335 p., 17 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura relaţiilor interpersonale,** 1982, 172 p., 7 lei.

* * * **Ideea de dialectică în ştiinţa şi filosofia contemporană.** Coordonatori: Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 19 lei.

FLORIN DRUŢĂ, **Marxism şi freudo-marxism,** 1982, 110 p., 5 lei.

* * * **Rasismul în faţa ştiinţei.** Culegere de studii. Sub egida U.N.E.S.C.O., 1982, 413 p., 19 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci — un marxist contemporan,** 1982, 255 p., 13 lei.

ELENA ZAMFIRESCU, **Noua stîngă între contestaţie şi revoluţie,** 1982, 196 p., 10 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie,** 1982, 254 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană.** Coordonator: Ovidiu Trăsnea, 1982, 416 p., 23 lei.

LUDWIG GRÜNBERG, **Opţiuni filosofice contemporane,** 1981, 384 p., 14 lei.

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ

C. I. GULIAN, **Hegel,** 1981, 391 p., 14,50 lei.

ILIE PÂRVU, **Teoria ştiinţifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

HENRI WALD, **Puterea vorbirii,** 1981, 120 p., 2,60 lei.

OCTAV ONICESCU, **Pe drumurile vieţii,** 1981, 534 p., 21,50 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării.** Studiu introductiv şi note de **M. Flonta.** Trad. de M. Flonta, A. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIŢKI, **Noţiunea de morală.** Trad. de Liubomira Miroş şi Nina Nicolaeva. Prefaţă de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultăţii de judecare.** Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note şi com., bibl. selectivă, indici de autori şi de concepte de Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

[Continuare pe contrapagină]

REV. FILOS., XXIX, 5, P. 429 – 524, BUCUREŞTI, 1982

I. P. Informaţia c. 2513

43 503

Lei 30

I 8061

Revista de filosofie

DIN SUMAR

ION TUDOSESCU, Contradicțiile lumii contemporane
ANA BAZAC, Clasa muncitoare în fața exigențelor noii calități a democrației socialiste
CONSTANTIN NOICA, Însemnări filosofice în legătură cu cibernetica
PETRU BERAR, Specificul filosofiei hegeliene a religiei
ALEXANDRU BOBOC, Ion Petrovici și spiritul filosofic
GHEORGHE EPURE, Șt. M. Zeletin ca istoric al filosofiei
ION ROȘCA, John Locke—un gînditor în actualitate
FLORIN GEORGESCU, Specificul moralei religioase
REPERE BIBLIOGRAFICE; VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ; INDEX

noiembrie—decembrie
1982

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1000 0 IIII 2005

REVISTA DE FILOSOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOSOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: NICULAE BELLU, CONSTANTIN BORGEANU, TUDOR BUGNARIU, MIHAI CIURDARIU, ȘTEFAN GEORGESCU, DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ, C. I. GULIAN, CĂLINA MARE, RADU PANTAZI, AL. TĂNASE, ION TUDOSESCU

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale.
Cititorii din străinătate se pot abona adresîndu-se întreprinderii ILEXIM — Departamentul Export—Import Presă, P. O. Box 136—137, Telex 11226 — București, România, str. 13 Decembrie, nr. 3.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite Colegiului de redacție al „Revistei de filosofie", pe adresa: Bd. Ilie Pintilie nr. 6, București. Telefon: 50.60.65.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în două exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

La publication „Revista de filosofie" paraît 6 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressé à ILEXIM — Département Export — Import Presse, P.O.Box 136—137, telex 11226 — rue, 13 Décembre no 3, 70716 Bucarest, Roumanie.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

APARE DE 6 ORI PE AN

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

i 8061

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOSOFIE

Tomul XXIX Nr. 6 1982

BCU 2014
FARA 2022

SUMAR

● ION TUDOSESCU, Contradicțiile lumii contemporane 529
● ANA BAZAC, Clasa muncitoare în fața exigențelor noii calități a democrației socialiste 535

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE

● CONSTANTIN NOICA, Însemnări filosofice în legătură cu cibernetica 540
● CĂTĂLIN MAMALI, Tipuri și stadii ale coevoluției 544

STUDII DE ATEISM ȘI ISTORIA RELIGIILOR

● PETRU BERAR, Specificul filosofiei hegeliene a religiei 553
● JAN L. GURANOWSKI (R. P. Polonă), Psihanaliza — un purgatoriu al credinței creștine 560
JEAN MAGNE (Franța), Cuvintele rostite asupra paharului 566

DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

● ALEXANDRU BOBOC, Ion Petrovici și spiritul filosofic 574
● GHEORGHE EPURE, Șt. M. Zeletin ca istoric al filosofiei 578

STUDII DE ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE

● ION ROȘCA, John Locke — un gînditor în actualitate 586

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

● FLORIN GEORGESCU, Specificul moralei religioase 592

REPERE BIBLIOGRAFICE

● **Emil Moroianu, Vasile Macovicinc,** *Pledoarie pentru etica marxistă*, București, 1981 (VASILE MORAR); **M. T. Bulimar,** *Tradiție și inovație în cultură*, București, 1981 (DUMITRU MATEI); **Philip Kitcher,** Rigoarea matematică. Cine are nevoie de ea? (GABRIEL ANDREESCU). 597

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie, Montréal, Canada, 1983, a 2-a circulară; Valoare și creativitate *(Marian Grigore)*; Preocupări de filosofie politică la al XII-lea Congres Mondial al Asociației Internaționale de știință politică *(Ovidiu Trăsnea)*; A XVI-a Consfătuire Internațională a revistelor de filosofie și sociologie din țări socialiste; Scurte note și informări. 602

INDEX TEMATIC ȘI ALFABETIC, Tomul XXIX (nr. 1—6, 1982). 616

Rev. filos., XXIX, 6, p. 525—620, București, 1982

34171

REVISTA DE FILOSOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том XXIX № 6 1982 г.

СОДЕРЖАНИЕ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Противоречия современного мира 529
● АННА БАЗАК, Отношение рабочего класса к новому качеству социалистической демократии 535

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● КОНСТАНТИН НОЙКА, Философские заметки по поводу кибернетики . . 540
● КЭТЭЛИН МАМАЛИ, Типы и стадии взаиморазвития 544

ВОПРОСЫ АТЕИЗМА И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

● ПЕТРУ БЕРАР, Специфические особенности гегелевской философии религии 553
● ЯН Л. ГУРАНОВСКИЙ (ПНР), Психоанализ — чистилище христианского верования 560
● ЖАН МАНЬ (Франция), Речение на тайной вечере 566

ИЗ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● АЛЕКСАНДРУ БОБОК, Ион Петрович и проблема философского духа . . 574
● ГЕОРГЕ ЕПУРЕ, Шт. М. Зелетин — историк философии 578

ИЗ ИСТОРИИ ВСЕМИРНОЙ ФИЛОСОФИИ

● ИОН РОШКА, Джон Локк — мыслитель современности 586

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ

● ФЛОРИН ДЖОРДЖЕСКУ, Специфика религиозной морали 592

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

● **Эмил Морояну, Василе Маковичук.** *В защиту марксистской этики*, Бухарест, 1981 (ВАСИЛЕ МОРАР); **М. Т. Булимар.** *Традиция и новаторство в культуре*, Бухарест, 1981 (ДУМИТРУ МАТЕЙ); **Филип Кичер,** *Математическая строгость. Кто нуждается в ней?* (ГАБРИЕЛ АНДРЕЕСКУ) 597

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ 602

ТЕМАТИЧЕСКИЙ И АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ (Том XXIX, № 1—6, 1982) 616

Rev. filos., XXIX, 6, p. 525—620, Bucureşti, 1982

REVUE DE PHILOSOPHIE
(REVISTA DE FILOSOFIE)

Tom XXIX — N° 6 — 1982

SOMMAIRE

● ION TUDOSESCU, Les contradictions du monde contemporain 529
● ANA BAZAC, La classe ouvrière devant les exigences d'une nouvelle qualité de la démocratie socialiste 535

NOTES PHILOSOPHIQUES

● CONSTANTIN NOICA, Notes philosophiques sur la cybernétique 540
● CĂTĂLIN MAMALI, Types et stades de la co-évolution 544

ÉTUDES D'ATHÉISME ET D'HISTOIRE DE LA RELIGION

● PETRU BERAR, Caractéristiques de la philosophie hégélienne de l'histoire 553
● JAN L. GURANOWSKI (R. P. de Pologne), La psychanalyse — un purgatoire de la foi chrétienne 560
● JEAN MAGNE (France), La parole sur la coupe 566

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

● ALEXANDRU BOBOC, Ion Petrovici et l'esprit philosophique 574
● GHEORGHE EPURE, St. M. Zeletin et l'histoire de la philosophie 578

ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE UNIVERSELLE

● ION ROȘCA, John Locke en actualité 586

RÉPONSE À DES QUESTIONS

● FLORIN GEORGESCU, Traits spécifiques de la morale religieuse 592

REPÈRES BIBLIOGRAFIQUES

● **Emil Moroianu, Vasile Macoviciuc,** *Pour une etique marxiste*, Bucarest, 1981 (VASILE MORAR); **M. T. Bulimar,** *Tradition et innovation dans la culture*, Bucarest, 1981 (DUMITRU MATEI); **Philip Kitcher,** La rigoeur mathématique *(Gabriel Andreescu)* 597

LA VIE SCIENTIFIQUE 602

INDEX THÉMATIQUE ET ALFABÉTIQUE (Tome XXIX, les numéros 1—6, 1982). 616

Rev. filos., **XXIX**, 6, p. 525—620, București, 1982

CONTRADICȚIILE LUMII CONTEMPORANE

— un model teoretic de abordare pus în slujba destinderii și păcii —

DE
ION TUDOSESCU

În determinismul vieții sociale contemporane, în contextul căreia se situează procesele revoluționare care au loc nu numai în țările socialiste ci și în țările capitaliste dezvoltate sau în cele aflate în curs de dezvoltare, în toate țările lumii, indiferent de caracterul orînduirilor lor sociale și de stat, acționează — în corelație cu contradicțiile interne — un complex de contradicții externe. Asupra acestora din urmă, în literatura filosofică, economică și politologică, inclusiv de orientare marxistă, s-a insistat mult în ultima vreme, îndeosebi în condițiile fenomenelor de criză care se manifestă tot mai generalizat în toate domeniile vieții economice și sociale. Continuă însă să circule într-o mare parte a acestei literaturi o anumită confuzie, o stare de ambiguitate care oscilează între un scepticism derutant și un optimism nemăsurat, de fapt între relativism și dogmatism din punct de vedere gnoseologic și ideologic. Unele puncte de vedere înfrumusețează apologetic, fără discernămînt critic, un tip de orînduire sau altul, un sistem de relații economice și sociale sau altul, iar altele critică global, de asemenea fără discernămînt, toate orînduirile sociale și politice, toate strategiile dezvoltării care se practică în lumea contemporană.

Secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, a respins totdeauna asemenea modele teoretico-ideologice și a propus în această privință un demers dialectic de adîncă originalitate teoretică și responsabilitate ideologică.

În cadrul acestui demers, se consideră, în primul rînd, că *în toate țările, în funcție de specificul orînduirilor lor economice și sociale, acționează procese contradictorii*, ale căror forme de manifestare țin de natura relațiilor sociale obiective care le sînt proprii și de modul în care factorul subiectiv se implică în structurarea și dinamica acestora. De asemenea, se subliniază că *apar în continuare raporturi contradictorii între țări sau între grupuri de țări* (nu numai în cadrul sistemului țărilor capitaliste dezvoltate sau în curs de dezvoltare ci, în anumite limite sau în raport cu unele aspecte ale vieții economice și politice, și în cadrul sistemului țărilor socialiste, unele dintre acestea aflîndu-se în stadiul de țări în curs de dezvoltare), în funcție atît de interesele lor fundamentale deosebite cît și de interese nefundamentale și cu caracter temporar. Se afirmă totodată că *apar sau se adîncesc contradicții la scară mondială*, în funcție de specificul orînduirilor economice și sociale și de nivelul dezvoltării economice.

În privința primului tip de contradicții, care sînt de fapt *contradicții interne*, secretarul general al partidului nostru a oferit un model original,

Rev. filos., XXIX, 6, p. 529—539, București, 1982

care se înscrie printre cele mai cutezătoare interpretări marxiste contemporane asupra determinismului vieții sociale în socialism, cu referire amplă la dinamica vieții sociale în etapa actuală în țara noastră. Trebuie să menționăm că în opera sa se fac dese referiri și la contradicțiile interne specifice țărilor cu alte tipuri de orînduire. Nu s-a oprit însă sistematic asupra acestora (ca dealtfel și asupra contradicțiilor care acționează în alte țări socialiste), deoarece demersurile sale teoretice tind spre o generalizare a experienței istorice a Partidului Comunist Român și a poporului nostru (strategiile dezvoltării în societatea noastră socialistă) — analiza concretă a contradicțiilor interne din fiecare țară fiind cu legitimitate de competența partidelor comuniste și muncitorești, a forțelor revoluționare din respectivele țări.

Celelalte două tipuri de contradicții, de această dată *contradicții externe*, au făcut obiectul multor referințe în articolele și expunerile sale, în diferite rapoarte la Conferințele Naționale și Congresele partidului nostru, la plenarele Comitetului Central, la congresele și consfătuirile pe domenii cu diferite categorii de oameni ai muncii, ori de cîte ori a avut în vedere abordarea unor probleme internaționale. O examinare sistematică și dintre cele mai novatoare a celor mai importante contradicții de această natură a fost realizată în *Expunerea* sa la plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982. Referindu-se la marile transformări revoluționare petrecute pe plan mondial, la caracteristicile actualei situații internaționale, secretarul general al partidului preciza că „echilibrul bazat pe blocuri militare nu mai corespunde realităților istorice actuale. În lume s-au accentuat vechile contradicții și au apărut noi contradicții economice și sociale" [1].

Menționăm că tovarășul Nicolae Ceaușescu nu se oprește în această *Expunere* asupra contradicțiilor externe clasice ale capitalismului monopolist sau ale lumii contemporane, pe care le presupune și cărora adesea le-a surprins unele particularități de manifestare actuală, ci asupra acelora care acționează în prezent și care se pot accentua în viitor sau asupra celor care dobîndesc sau sînt pe cale să dobîndească noi trăsături, să îmbrace noi aspecte.

Referindu-se, în această privință, la elementele noi care au apărut în sistemul global al relațiilor internaționale, secretarul general apreciază că, din ce în ce mai pronunțat, „continuă să se manifeste, sub o formă sau alta, *contradicția între socialism și capitalism* (s.n.), deși trebuie subliniat că există o mai bună înțelegere cu privire la necesitatea coexistenței pașnice între țările cu orînduiri sociale diferite" [2].

Într-adevăr, imaginea unei lumi împărțite în două sisteme social-economice total izolate sau iremediabil opuse pînă aproape de limitele declanșării unor raporturi antagonice acute (cu iminente consecințe conflictuale care pot degenera inevitabil în conflicte militare generalizate) nu mai este (în întregime) de actualitate. De la încheierea războiului rece pînă în prezent s-a acumulat o experiență de colaborare economică și

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului, prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R. din 1—2 iunie 1982*, București, Edit. politică. 1982, p. 70.

[2] *Ibidem.*

științifică, precum și tradiții în politica de înțelegere sau de dialog pe plan politico-statal, cu toate că încă nu s-a făcut totul în această privință și au rămas încă neexplorate și chiar neexploatate unele căi de acțiune în vederea atenuării unor stări contradictorii cu caracter tensional care pot oricînd să devină acute între țările capitaliste și țările socialiste. De aici rezultă și necesitatea continuării unei politici de înțelegere și colaborare între țări cu orînduiri sociale diferite, intensificarea schimburilor economice reciproc avantajoase, contactele pe linie de stat și în cadrul unor organizații cu caracter internațional (în contextul respectării suveranității și neamestecului în treburile interne ale altor state), amplificarea raporturilor de cooperare științifică și tehnologică, a dialogului în sfera valorilor culturii — toate acestea fiind mijloace și căi de menținere și consolidare a coexistenței pașnice în condițiile manifestării unor raporturi contradictorii cu caracter obiectiv între capitalism și socialism pe plan mondial.

În aceeași ordine de idei (a surprinderii unor aspecte noi ale proceselor contradictorii care se manifestă în lumea contemporană) secretarul general al partidului relevă și *aspectele contradictorii ale relațiilor dintre țările dezvoltate și țările în curs de dezvoltare.*

Lichidarea colonialismului a eliminat din sistemul contradicțiilor capitalismului monopolist contradicția dintre metropole și colonii. În locul dependențelor coloniale clasice au apărut însă noi tipuri de dependențe; independența politică nu a condus în toate cazurile și la o independență economică. Uneori aceste dependențe au sporit, ceea ce face aproape inoperantă independența politică dobîndită de popoarele multor țări care au scuturat în cursul ultimelor decenii jugul colonialismului. Se practică, astfel, tot mai mult forme de exploatare de tip neocolonial sau chiar de natură semicolonială.

Pe de altă parte, ca urmare a procesului de destrămare a sistemului colonial, țările eliberate de mai multă vreme de sub dominația politică sau îndeosebi economică a țărilor capitaliste dezvoltate, avînd deja experiență și rezultate în direcția unei dezvoltări economice independente, împreună cu țările care au dobîndit de mai puțin timp independența politică și, ca urmare, au o redusă dezvoltare economică și, respectiv, nu posedă încă experiență în acest domeniu, formează o categorie aparte de țări în lumea contemporană, sînt țări în curs de dezvoltare, care-și elaborează strategii de creștere economică independentă și s-au angajat pe o asemenea cale creîndu-și în această perspectivă și un complex de structuri organizaționale comune (alianțe statale, organizații internaționale cu caracter economic sau politic etc.)

Ca urmare, are loc o schimbare a raportului de forțe pe plan mondial, noi regrupări ale acestora, în care un rol din ce în ce mai important îl au — alături de țările socialiste, cu o economie dezvoltată sau mediu dezvoltată — țările în curs de dezvoltare, la rîndul lor diversificate în cîteva subgrupuri, funcție de nivelul atins pînă în prezent în domeniul venitului mediu pe cap de locuitor. Luînd în considerație acest nou raport de forțe, determinat de acțiunea comună a țărilor în curs de dezvoltare, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată că „paralel (cu domeniul contradicțiilor dintre capitalism și socialism, n.n.) s-a dezvoltat o contradicție nouă,

ce se accentuează continuu ca urmare a împărțirii lumii în țări dezvoltate și țări în curs de dezvoltare, în țări bogate și țări sărace" [3].

Din experiența de pînă acum, precizează în continuare secretarul general al partidului nostru, se constată că decalajele dintre țările bogate și țările sărace se adîncesc, iar înțelegerile preconizate privitor la lichidarea subdezvoltării și realizarea unei noi ordini economice internaționale nu au condus la rezultatele scontate — motiv pentru care, contradicția dintre țările dezvoltate economic și tehnologic și țările în curs de dezvoltare „devine *una din contradicțiile fundamentale ale epocii noastre*" [4] (s.n.).

Manifestarea puternică a acestei contradicții, pe de o parte, precum și acțiunea contradicției dintre capitalism și socialism pe de altă parte, determină într-o asemenea măsură *schimbarea raportului de forțe pe plan mondial*, stabilirea unui nou echilibru între state și grupuri de state la acest nivel, încît „se poate aprecia că noul echilibru se va baza pe o mai mare diversitate a centrelor de putere, va ține mai mult seama de rolul lumii a treia, al țărilor mici și mijlocii, al țărilor în curs de dezvoltare și țărilor nealiniate" [5]. Este interesant de reținut, în legătură cu noul echilibru de forțe, diversitatea raporturilor contradictorii pe care tovarășul Nicolae Ceaușescu le are în vedere, pe plan internațional, raporturi care se împletesc strîns și anume: între țările capitaliste dezvoltate și țările în curs de dezvoltare, la care se adaugă și țările cu o economie mediu dezvoltată; între țările capitaliste și țările socialiste, cărora li se adaugă, cu un rol din ce în ce mai important, țările lumii a treia; între țările mici și mijlocii (indiferent de orînduirea lor economică și socială), pe de o parte, și țările mari (de asemenea indiferent de orînduire), pe de altă parte, acestea din urmă, la rîndul lor, stratificate pînă la nivelul marilor puteri (sau superputerilor); între țările angajate în blocuri de alianțe militare opuse și cele nealiniate acestora, între țările sărace și țările bogate (indiferent de orînduire).

Datorită acțiunii tuturor acestor contradicții, precum și a altora, care țin de mecanismul intern al evoluției lumii capitaliste (contradicțiile dintre diferite grupuri monopoliste, multe dintre aceste grupuri avînd caracter suprastatal; contradicțiile dintre grupuri de state implicate în angrenajul capitalismului monopolist contemporan), se agravează situația internațională, ceea ce determină „*accentuarea crizei economice mondiale* (s.n.) care se manifestă ca o furtună de mare intensitate, cuprinzînd practic toate statele lumii" [6] (indiferent de orînduirea lor socială și politică, de nivelul lor de dezvoltare). La aceasta contribuie și politica dobînzilor înalte, cursa devenită astăzi de nesuportat a înarmărilor (care provoacă o creștere uriașă a cheltuielilor militare și acumularea de noi armamente, îndeosebi nucleare), conflictele și confruntările tot mai accentuate în ultima vreme (provocate în cea mai mare parte de interese dictate de vechea politică de reîmpărțire a pieței și a zonelor de influență).

Pe fondul acestei crize economice mondiale, datorită accentuării și a unor contradicții care țin de esența orînduirii capitaliste în condițiile imperialismului (contradicția tot mai puternică între burghezie — amplu

[3] *Ibidem.*
[4] *Idem.*
[5] *Ibidem*, p. 70—71.
[6] *Ibidem*, p. 71.

stratificată astăzi și cu o gamă complexă de interese, la rîndul lor contradictorii, — și clasa muncitoare, toate categoriile de oameni ai muncii fizice și intelectuale), printre ale căror consecințe se remarcă și o creștere puternică a șomajului în țările capitaliste dezvoltate, are loc *o adîncire a crizei economice generale a sistemului capitalist*, în contextul căreia se accentuează instabilitatea politică și morală, cu efectele ei alienante asupra modului de viață, a orizonturilor valorice și idealurilor umane.

Agravarea contradicțiilor multiple ale lumii contemporane face necesară mai mult decît oricînd promovarea unui spirit de echitate, a unor principii realiste și responsabile în rezolvarea problemelor internaționale, între care de primă însemnătate sînt *principiile noii ordini economice și politice internaționale*, asigurarea unui climat *activ* de pace și înțelegere între popoare, de respectare a independenței și suveranității tuturor acestora. În perspectiva promovării unor asemenea metode de rezolvare a contradicțiilor care acționează în relațiile internaționale contemporane, tovarășul Nicolae Ceaușescu subliniază că „pentru a fi viabil, noul raport de forțe și noul echilibru trebuie să se bazeze pe principii de egalitate, de respect al independenței și neamestecului în treburile interne ale altor popoare" [7].

În complexul rezolvării problemelor lumii contemporane, un rol important revine *țărilor socialiste*. Aceste țări desfășoară între ele raporturi de alt tip decît cele care funcționează între țările capitaliste. Date fiind interesele lor fundamentale comune, izvorîte din natura relațiilor de producție și sociale care le configurează orînduirea economică și socială, între țările socialiste s-au stabilit raporturi de egalitate și colaborare frățească, de respect și de ajutor reciproc în toate domeniile de activitate.

Pe temeiul unei înțelegeri simplificatoare (mecaniciste și adesea dogmatice) a raporturilor care se stabilesc între oameni, pe plan intern, în condițiile socialismului, din care erau excluse nu numai aspectele antagonice, ci și procesele contradictorii, raporturi extrapolate și la nivel extern, în practica relațiilor dintre țările socialiste, s-a crezut o anumită perioadă de timp că la nivelul sistemului țărilor socialiste nu se pot produce contradicții, că în relațiile dintre aceste țări nu sînt și nu pot, în principiu, apărea divergențe. O asemenea viziune a fost alimentată și de unele practici moștenite de la Internaționala a III-a comunistă (extinse și la nivelul raporturilor dintre statele socialiste), care, prin postularea unui centru unic de putere, au întreținut un climat de subordonare a intereselor naționale, de subapreciere și ignorare (uneori chiar de condamnare) a principiilor dialectice ale raporturilor dintre general și particular în revoluția și construcția socialismului — pe temeiul cărui climat erau considerate ca nenaturale și nelegitime raporturile contradictorii și divergențele dintre statele socialiste. Din această cauză, în ciuda evidenței, deosebirile de vederi și divergențele între țările socialiste și partidele comuniste din aceste țări erau fie escamotate, trecute cu vederea, fie erau condamnate și etichetate ca manifestări ale unor tendințe care ar încălca principiile internaționalismului socialist.

Partidul Comunist Român, de aproximativ două decenii, a luat consecvent poziție față de astfel de concepții și practici în relațiile dintre

---

[7] *Ibidem.*

țările socialiste și în cadrul mișcării comuniste și muncitorești internaționale, promovînd un model adecvat de relații în acest domeniu, bazate pe o înțelegere dialectică a raporturilor dintre general și particular în practica edificării socialismului și comunismului. Pe temeiul acestor raporturi, în practica relațiilor dintre statele socialiste — în funcție de tradiții și de experiența istorică, de condițiile concrete ale procesului revoluționar și de etapa de progres pe care o parcurge fiecare țară socialistă, de gama intereselor specifice ale popoarelor care înaintează pe calea socialismului și comunismului — apar în mod obiectiv și cu necesitate fenomene contradictorii, manifestate prin deosebiri de păreri (uneori chiar divergente), puncte de vedere diferite în legătură cu strategia și tactica politicii interne și externe a fiecărui stat socialist, inclusiv în ce privește conținutul și formele colaborării dintre statele socialiste, și dintre acestea și celelalte state ale lumii.

Sintetizînd toate aceste aspecte ale dinamicii relațiilor dintre țările socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în *Expunerea* sa la Plenara lărgită din 1—2 iunie 1982, a precizat în mod expres că *„viața a demonstrat că și între țările socialiste pot apărea contradicții și divergențe"* [8] (s.n.). Unele dintre acestea pot ajunge (și viața a demonstrat adevărul în această privință) la stări conflictuale, ating nivelul unor raporturi antagonice și pot degenera (dacă nu se iau la timp măsuri de prevenire a acestora) în practici intervenționiste ale unor state în rezolvarea treburilor interne ale altor state — ceea ce evident ar conduce la serioase agravări ale climatului politic internațional.

Fără îndoială că, prin esența lor, relațiile dintre țările socialiste, contradicțiile dintre ele, nu ajung inevitabil la antagonisme, nu evoluează de la sine spre stări conflictuale grave, există suficiente temeiuri obiective și subiective ca asemenea stări să nu se declanșeze. De aceea, tovarășul Nicolae Ceaușescu consideră că „ceea ce trebuie să avem în vedere este *nu* (s.n.) ignorarea acestora (a contradicțiilor, n.n.), ci soluționarea lor pe calea tratativelor, ținîndu-se seama de necesitatea întăririi colaborării, unității țărilor socialiste, creșterii rolului lor în viața internațională, ridicării prestigiului socialismului în lume". Mai mult chiar, avînd în vedere încărcătura ideologică și moral-politică a conceptului de socialism, este legitimă convingerea că „relațiile dintre țările socialiste trebuie să constituie un model de respect reciproc și de colaborare reciproc avantajoasă, să ofere un exemplu de relații pentru toate statele lumii" [9].

Același mod de înțelegere dialectică revoluționară preconizează tovarășul Nicolae Ceaușescu și pentru *abordarea deosebirilor de păreri sau rezolvarea unor divergențe, în cazul în care ele apar, în cadrul mișcării comuniste și muncitorești internaționale*. Întrucît „nu există un model pentru construcția socialistă" („legitățile generale se aplică în mod diferit de la o țară la alta, de la o etapă la alta a dezvoltării economico-sociale") și, ca atare, „nu se poate nega caracterul socialist al unei mișcări sau alteia, nu se poate opune socialismului dintr-o țară, socialismul din alte țări sau socialismul ce urmează să se realizeze în viitor" (...), „mai mult decît oricînd, considerăm necesar să se facă totul pentru depășirea diver-

[8] *Ibidem*, p. 77
[9] *Idem*.

gențelor, să se pună capăt oricăror blamări, oricărui amestec în viața unui partid sau altuia, să se acționeze cu cea mai înaltă răspundere în direcția dezvoltării colaborării, realizării noii solidarități și unități în lupta pentru pace, independență și socialism" [10].

★

Una din ideile de bază ale tovarășului Nicolae Ceaușescu în legătură cu dialectica vieții sociale în epoca contemporană este aceea că *toate contradicțiile ce o caracterizează se împletesc*: contradicțiile interne între ele, contradicțiile externe între ele, contradicțiile interne cu cele externe; contradicțiile care izvorăsc din determinismul obiectiv al proceselor sociale cu cele care se datoresc unor modalități diferite de înțelegere și acțiune a factorilor subiectivi în vederea rezolvării lor. De aceea, este necesară o permanentă elaborare teoretică în acest domeniu, un deosebit simț al responsabilității istorice în abordarea strategiilor și a metodelor de acțiune în practica relațiilor internaționale. Pentru că singura soluție practică rezonabilă în această privință este atitudinea realistă și militantă, conviețuirea pașnică, activă, o politică deschisă de înțelegere și colaborare în spiritul principiilor noii ordini economice și politice internaționale.

CLASA MUNCITOARE ÎN FAȚA EXIGENȚELOR NOII CALITĂȚI A DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

DE

ANA BAZAC

Locul și rolul clasei muncitoare în procesul afirmării democrației în socialism este un aspect constitutiv al esenței noilor prefaceri sociale. În analiza acestei probleme se iau ca punct de plecare cîteva teze centrale, și- anume:

a) clasa muncitoare — cea mai revoluționară clasă a societății moderne și contemporane — *conduce și trebuie să conducă procesul revoluționar* anticapitalist, de făurire a orînduirii socialiste; după preluarea puterii politice, clasa muncitoare nu conduce izolat de mase, ci

b) *antrenează masele de oameni ai muncii la conducerea tuturor domeniilor vieții sociale*, ceea ce duce, pentru prima dată în istorie, la o coparticipare a tuturor categoriilor sociale la conducere.

Aceste teze au astăzi o importanță hotărîtoare în elaborarea argumentelor, strategiilor, obiectivelor și idealurilor sociale necesare *unității politice largi și eficiente* a oamenilor muncii. Totodată, atitudinea în aceste chestiuni este decisivă pentru atractivitatea ideilor socialiste și comuniste în fața maselor populare în general.

[10] *Ibidem*, p. 80—81.

De la început apare o problemă uneori controversată : orice membru al clasei muncitoare este, în mod spontan, revoluționar și are capacitate revoluționară ? Această problemă a preocupat ideologi de frunte ai socialismului și comunismului. Într-o analiză contemporană [1] se încearcă o dihotomie între unii teoreticieni ai revoluției care consideră că proletariatul este o clasă virtual revoluționară (K. Marx, Rosa Luxemburg) și alții care estimează că proletariatul nu e revoluționar în sine (Lenin înlocuiește clasa cu partidul ei).

De fapt, între Marx și Lenin nu există o opoziție în această problemă. Proletariatul este o clasă virtual revoluționară *, dar nu orice membru al ei dă dovadă, în mod automat, de spirit revoluționar și mai ales de consecvență revoluționară.

Partidul revoluționar al clasei muncitoare are o importanță crucială în procesul formării conștiinței de clasă. După cum se știe, menirea istorică a partidului clasei muncitoare este tocmai *generalizarea conștiinței revoluționare* la nivelul întregii clase, treptat a maselor largi. Ca laborator de gîndire al clasei și centru de creație a strategiilor și scenariilor de viitor, partidul este avangarda conștientă a clasei muncitoare ; aceasta nu (numai) în sensul ,,politicienilor de profesie'' (cum îi definea Lenin la un moment dat) activi, primii expuși la sacrificii în lupta de clasă, ci, mai ales, în sensul ,,intelectualității clasei'' (cum se exprima Gramsci), a celor în stare să reprezinte, să exprime și să prevadă interesele și aspirațiile clasei. Partidul a avut și are capacitatea să fundamenteze lupta clasei muncitoare nu (numai) pe motive existențiale melioriste, ci pe un sistem dialectic rațional de analiză a întregii istorii, oferind singura soluție viabilă pentru umanism. În definirea partidului noi accentuăm noțiunea ,,conștientă'' și nu cea de ,,avangardă'' și astfel negăm *ab initio* orice ruptură a partidului (sau a ,,vîrfurilor'' [2] sale) de clasa muncitoare în principal, de masele largi în general, avansînd principiul *conștientizării politice* a acestora.

Fiind unirea ,,inimii și minții'' (Marx), a ,,proletariatului cu știința'' (Gramsci), partidul consecvent revoluționar pornește, nu de la ideea ,,diviziunii'' sarcinilor în lupta politică (el generînd strategii, clasa aducînd forța), ci de la *principiul necesității generalizării propriei sale conștiințe revoluționare*, a transformării capacității revoluționare virtuale a clasei (a maselor proletare în general) în realitate. Lenin nu a înlocuit clasa muncitoare cu partidul ei, ci, în împrejurări specifice, a precizat și evidențiat *rolul decisiv al partidului consecvent revoluționar în înfăptuirea rolului conducător al clasei muncitoare, în transformarea revoluționară a societății.*

---

[1] Michael Loewy, *Marxisme et romantisme revolutionnaire. Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Paris, Le Sycomore, 1979.

* Aceasta datorită faptului că, în esență : a) este clasa cea mai exploatată în capitalism ; b) vine direct și permanent în contact cu relațiile de producție capitaliste ; c) caracterul ei direct, productiv implică cea mai profundă stare de proletar ; d) este singura clasă omogenă ; e) este unită în procesul de muncă ; f) drept urmare, a fost capabilă să-și creeze o *conștiință de clasă* — ca o conștiință a puterii ei și ca o conștiință a *necesității unității de clasă* pentru manifestarea puterii ; g) și o *organizare de clasă* — partid(e), care, prin clarificarea idealurilor sociale și a strategiilor, integrează schimbarea calitativă în reproducerea societății.

[2] Problema apare la toți marii gînditori revoluționari, începînd cu Marx și Lenin. Sînt deosebit de interesante analizele actuale referitoare la ea. Menționăm, printre altele, culegerea de studii : *Révolution, classe, parti. Arguments IV*, Textes reunis par Christian Biegalski, Paris, Éd. de Minuit, 1978.

Mai ales odată cu victoria revoluției, este din ce în ce mai evident că afirmarea rolului conducător al partidului nu intră și nu trebuie să intre în contradicție cu afirmarea rolului conducător al clasei muncitoare. Rolul partidului nu micșorează rolul clasei, ci îl efectivizează. Pentru ca procesul construcției socialiste să realizeze cît mai eficient dezideratele propuse, partidul conduce prin antrenarea întregii clase, a maselor largi, pe care le familiarizează, le deprinde cu problemele conducerii, ale răspunderii față de societate. „Partidul conduce nu în numele, ci împreună cu clasa muncitoare, cu toți oamenii muncii, fără deosebire de naționalitate, cu întregul popor" [3].

Indiferent deci de schimbările survenite în structura socială în epoca actuală (creșterea rolului intelectualității ca urmare a revoluției tehnico-științifice etc.), *rolul conducător al clasei muncitoare rămîne o necesitate istorică, o lege istorică*, un mijloc de ridicare a eficienței în evoluția societății. Spre deosebire de ea, în condițiile capitalismului, celelalte clase și categorii sociale dominate și manevrate de capital, „simt" exploatarea și înstrăinarea burgheză *mediat* și chiar intermitent, deci sînt mai receptive la bombardamentul ideologiei burgheze. Dar fără antrenarea lor, revoluționarea capitalismului nu poate izbîndi, iar ele trebuie să învețe și învață consecvența revoluționară de la clasa muncitoare și partidul ei.

Spiritul revoluționar al clasei muncitoare este superior, de pildă, spiritului de luptă al țărănimii. Dezvoltarea instrucției moderne ca nevoie a revoluției industriale, viața citadină, obișnuința cu „jocul" politic, ciocnirea permanentă cu organizarea birocratică burgheză au dus la crearea și cizelarea mecanismului politic propriu de susținere permanentă a intereselor de clasă. Nici o categorie intermediară — intelectuali, funcționari etc. — nu a găsit mijloacele eficiente ale opoziției anticapitaliste pentru că nici una nu poate singură, fără clasa muncitoare, să atace esența relațiilor capitaliste.

Precizările privind rolul clasei muncitoare nu trebuie să facă însă abstracție de două erori posibile în strategia revoluționară : pe de o parte, de cea care desconsideră rolul conducător al clasei muncitoare în numele nevoii de intelectualitate specifică epocii, iar pe de altă parte, de cea care minimalizează rolul maselor (inclusiv a intelectualității — considerată în bloc „șovăielnică") rezervîndu-le un rol pasiv, supus doar influențelor clasei muncitoare și partidului ei.

Promovarea rolului revoluționar conducător al clasei muncitoare reprezintă un moment istoric marcant, căci această clasă, în frunte cu partidul ei, este „continuatorul celor mai glorioase tradiții de luptă pentru dreptate socială și eliberare națională, pentru progres, pentru libertate și independență" [4], după cum, în practica politică ea se situează pe poziția „viitorului", a necesității depășirii situației prezente prin prefaceri fundamentale în direcția socialismului, a omogenizării și intelectualizării societății, a manifestării creatoare la nivel de masă. Din această perspectivă

---

[3] Nicolae Ceaușescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială și libertate națională, pentru construirea socialismului și ridicarea bunăstării maselor, pentru independența patriei, colaborare internațională și pace*. Expunere la adunarea festivă din Capitală consacrată aniversării a 60 de ani de la făurirea P.C.R., 8 mai 1981, București, Edit. politică 1981, p. 29.

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 29.

devine limpede faptul că revoluţia promovată de clasa muncitoare şi partidul ei nu este doar o revoluţie politică — o înlocuire a clasei care deţine puterea — ci şi una socială, multilaterală. Unul din aspectele cele mai însemnate ale strategiei revoluţiei socialiste este realizarea unităţii dintre clasa muncitoare (masele largi) şi cultură, integrarea valorilor culturale în mase.

Cum are loc înfăptuirea rolului conducător al clasei muncitoare în socialism odată cu cucerirea puterii politice? Problema implică două aspecte de o importanţă covîrşitoare : pe de o parte, modalităţile în care se înfăptuieşte exercitarea reală a puterii de către întreaga clasă muncitoare, iar pe de altă parte, relaţiile dintre clasa muncitoare şi celelalte clase şi categorii sociale.

În mod evident socialismul este prima orînduire care, treptat desigur, realizează şi transpune în fapt puterea economică şi politică a clasei muncitoare, a maselor în general. Dovada cuceririi puterii de către clasa muncitoare apare încă în momentele timpurii ale procesului revoluţionar, cînd clasa îşi impune propriii reprezentanţi în sistemul politic, cînd, de fapt, începe să-şi impună punctul de vedere în societate. Pentru această etapă este valabilă definiţia lui Lenin asupra dictaturii proletariatului ca cea mai democratică formă de organizare a societăţii, deoarece presupune drepturi şi libertăţi (democratice) pentru clasa muncitoare şi mase. Odată cu întărirea relaţiilor socialiste, cu dezvoltarea socialismului, apare însă din ce în ce mai pregnant faptul că puterea politică devine socializată în adevăratul sens al cuvîntului, că ea aparţine clasei muncitoare şi maselor populare care o folosesc fără reţineri şi cu eficienţă, cotidian *numai prin dezvoltarea democraţiei directe, a autoconducerii*, a legăturii strînse între reprezentanţi, clasă şi mase. *Fără dezvoltarea democraţiei socialiste, puterea politică aparţine clasei muncitoare într-un mod formal, doar reprezentativ* — deloc neimportant de altfel — dar insuficient în perspectiva făuririi multilaterale a socialismului, care implică angajarea responsabilă a oamenilor muncii.

Pe de altă parte, clasa muncitoare trebuie să conducă procesul de făurire şi dezvoltare a socialismului prin *antrenarea* tot mai largă a maselor la dezbaterea şi înfăptuirea problemelor concrete, căci numai astfel se poate forma la scara întregii naţiuni atitudinea responsabilă faţă de destinele societăţii.

În primii ani ai revoluţiei socialiste, datorită şi condiţiilor specifice obiective şi subiective din ţara noastră, dictatura proletariatului a presupus şi o anumită neîncredere în mase, izolarea propriilor criterii şi valori de cele ale altor clase şi categorii. De fapt, în acea etapă s-a insistat pe marcarea puternică a discontinuităţi istorice, a rupturii cu societatea anterioară. Odată cu trecerea la etapele de dezvoltare marcate de gîndirea creatoare, independentă a partidului, accentul s-a pus tot mai mult pe evidenţierea *rolului maselor*, a *unităţii de acţiune* a acestora în jurul clasei muncitoare şi a partidului ei. Înfăptuirea rolului conducător al clasei muncitoare este în indisolubilă legătură cu făurirea unităţii puternice a maselor în jurul partidului, căci fără realizarea punctului de vedere consecvent revoluţionar al clasei muncitoare şi al partidului ei, unitatea maselor, solidaritatea sînt inconsistente, după cum, fără unitatea maselor în jurul partidului, fără antrenarea lor la conducere, clasa muncitoare

își neagă consecvența. Așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru, tovarășul Nicolae Ceaușescu, „Socialismul este opera conștientă a clasei muncitoare, a maselor populare, a poporului care își făurește în mod conștient, în conformitate cu cerințele dezvoltării sociale, propria istorie, propriul viitor" [5].

Rolul conducător al clasei muncitoare, dezvoltarea unității maselor în jurul partidului implică, deci, o strategie complexă prin care sînt înfăptuite atît interesele clasei muncitoare cît și cele ale celorlalte clase și categorii sociale. Interesele acestora nu sînt considerate de către Partidul Comunist Român subordonate celor dintîi. Dimpotrivă, în funcție de sarcinile și obiectivele etapelor, partidul nostru promovează pe loc prioritar înfăptuirea acelor interese care concură, în modul cel mai elocvent, la depășirea aspectelor negative ale contradicțiilor sociale, la realizarea sarcinilor generale, fără a desconsidera, desigur, necesitatea înfăptuirii intereselor și aspirațiilor tuturor categoriilor sociale. În această perspectivă poate fi înțeleasă și orientarea dată de conducerea de partid și de stat la Congresul țărănimii din 1981 cu privire la necesitatea depășirii punctului de vedere după care agricultura ar avea un rol secundar, subordonat industriei, cu tot ceea ce implica aceasta.

Înfăptuirea rolului conducător al clasei muncitoare ca și antrenarea largă a maselor la conducere cer, deci, *lărgirea și adîncirea democrației socialiste, mai ales a celei directe, perfecționarea cadrului democratic de participare*, negarea oricăror privilegii de clasă sau ale unor reprezentanți — cum subliniază, în repetate rînduri, tovarășul Nicolae Ceaușescu. La baza întregului proces de afirmare și dezvoltare a democrației socialiste în țara noastră stă concepția că „aceste forme noi democratice duc tocmai la creșterea răspunderii comuniștilor, care trebuie să acționeze în cadrul acestor organisme pentru a uni eforturile întregului popor în înfăptuirea politicii noastre interne și externe. Rolul politic conducător al partidului presupune nu de a ordona, ci de a convinge și a asigura buna funcționare a mecanismelor democratice" [6].

Accesul real al întregii clase muncitoare la decizie, depășind aspectele formale, festiviste, este deci o problemă centrală a conducerii și organizării politice a societății noastre astăzi. Dezvoltarea democrației socialiste e înțeleasă în societatea noastră ca o școală *activă* a învățării conducerii. Chezășia amplificării competențelor generale ale clasei muncitoare, ale maselor este tocmai *exercițiul democratic*, înțeles ca o sarcină fundamentală a etapei actuale. El e considerat ca un mijloc fundamental de descătușare a personalității. Toate măsurile luate de partid subliniază răspunderea hotărîtoare a clasei muncitoare pentru dezvoltarea societății noastre, dar cîștigarea bătăliei în domeniul perfecționării participării sale, a democrației sociale largi, va aduce cu sine generalizarea mai rapidă a spiritului muncitoresc consecvent al partidului în întreaga clasă, în masele largi, întărind orînduirea noastră socialistă.

---

[5] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în țara noastră, la problemele teoretice, ideologice și activitatea politică, educativă a partidului prezentată la Plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1 iunie 1982*, București, Edit. politică, 1982, p. 39.

[6] Nicolae Ceaușescu, *60 de ani de slujire devotată a poporului, de luptă pentru dreptate socială și libertate națională, pentru construirea socialismului și ridicarea bunăstării maselor, pentru independența patriei, colaborare internațională și pace, 8 mai 1981*, București, Edit. politică, 1981, p. 33.

ÎNSEMNĂRI FILOSOFICE ÎN LEGĂTURĂ CU CIBERNETICA*

DE

CONSTANTIN NOICA

Ca orice lucru reușit, cibernetica a fost de la început suprasolicitată. I s-a cerut să deschidă perspective noi în orice domeniu și în primul rînd o nouă perspectivă filosofică. Dar are una? Se poate de la început spune: *sau* aduce direct o viziune filosofică proprie, *sau* se înscrie indirect, ca extraordinară forță de producție, într-o viziune filosofică dinainte dată. În acest sens este semnificativ că teoretic a fost întîmpinată cu rezerve de gînditorii răsăriteni, pentru ca pînă la urmă un V. M. Glușkov să spună (în culegerea *Cibernetica*, București, Edit. politică, 1963, p. 106): „Cibernetica s-a născut anume pentru orînduirea noastră socialistă".

Ar fi simplu să se treacă peste o semnificație filosofică directă, dacă înșiși creatorii ei nu ar invoca filosofia. La o întrunire din 1946 a cercetătorilor ce puneau la punct cibernetica, Norbert Wiener cerea unui om de specialitate să vadă care este semnificația filosofică a strădaniei și reușitei lor. Dealtfel, tot el mărturisea: „Dacă ar fi să aleg un sfînt protector al familiei, l-aș alege pe Leibniz", adică pe un filosof. Numai că patronajul lui Leibniz obligă.

În cazul că este invocat Leibniz, trebuie întregite sugestiile pe care le dă el pentru logica matematică de mai tîrziu cu viziunea filosofică solidară cu logica sa, în fond. Nu este întîmplare că ajunge la o monadologie. De vreme ce el fixează logic lucrurile și nu le desfășoară dialectic, era sortit să populeze lumea cu o pluralitate de unități, monadele; trebuia apoi să înzestreze cu o conștiință închisă fiecare monadă; și trebuia — pentru că merge pînă la capăt — să ajungă la o divinitate care să confere o „armonie prestabilită" monadelor incapabile altminteri să se acorde una la alta. Cine rămîne la logic și nu urcă pînă la dialectic are nevoie de o divinitate. Platon și Hegel, dialecticienii, nu aveau neapărată nevoie, pe cînd Aristotel (cu „mișcătorul nemișcat") și Leibniz sînt siliți să ajungă la una, așa cum cîțiva logicieni moderni nu se pot lipsi să-și întregească poziția lor teoretică prin religiozitate și chiar mistică.

---

* Rîndurile de față au fost scrise acum două decenii, la o primă întîlnire cu noutatea ciberneticii. Cu ingenuitatea lor filosofică ele ar putea fi totuși de folos cuiva avizat în materie. Este singura justificare de a fi date tiparului.

Rev. filos., XXIX, 6, p. 540—552, București, 1982

Cibernetica n-a întîrziat să alunece spre o monadologie. Într-adevăr, ce oferă ea? Sisteme de comandă și control; sisteme închise, oarbe, fără ferestre, chiar dacă se înlănțuie sau subordonează unele altora. Cînd încă din definiție apare ideea de comunicare („se ocupă cu procesele de control și comunicare la mașini și ființe vii"), nici vorbă nu încape de comunicare între sisteme; după cum, cînd se va pune în joc „informația", nu va fi vorba și de cunoaștere. Cibernetica își limitează problematica în chip foarte rodnic: comunicarea are loc între centrul de comandă și organele de execuție, în timp ce informația reține din lumea exterioară cît e necesar bunei funcționări a sistemului. Nici măcar nu e conceput ca „sistem" într-astfel, încît să reflecte în felul său toată lumea exterioară, cum face monada leibniziană. Este vorba doar de perseverat în modalitatea sa (homeostază), ca sistem dinamic ce înfruntă lumea.

Dacă se va întîmpla așa cum spunea un mare cibernetician ca Turing (că mașinile gînditoare vor putea avea și ele conștiință), atunci prin cibernetică s-ar regăsi bogăția de percepții a monadelor și capacitatea lor de a reflecta lumea. Dar tot închise ar rămîne. Mai mult încă, omul va trebui să funcționeze întocmai divinității lui Leibniz, instituind o armonie prestabilită între mecanismele „conștiente", iar atunci ar reapărea, la altă scară, Leibniz întreg. Autocontrol, autoreglaj, autoconservare, autodezvoltare, toate pot duce la autonomie și în orice caz toate duc la o monadologie în stare larvară.

Dacă se ajunge prin cibernetică la o viziune filosofică, așadar, aceasta este de două ori *sub* cea a lui Leibniz; o dată pentru că sistemele cibernetice nu sînt, ca monadele, tot atîtea puncte de vedere ale unui aceluiași univers, în al doilea rînd, în ipoteza că ar reflecta și ele lumea, pentru că ar face-o sub o armonie prestabilită de către om, cînd nu ar fi în joc o libertate anarhică, scăpată de sub controlul omului. Creatorul ciberneticii, Wiener, nu a putut vedea „dincolo de bine și de rău", ca demonia lui Goethe, o asemenea libertate. A văzut-o drept rea pur și simplu, temîndu-se singur de consecințele reușitei proprii. Dar cine sfîrșește fie la Dumnezeu, fie la diavol, nu mai are pentru ce invoca filosofia.

TEZA ASHBY

Pe aceeași linie a unei monadologii ce se ignoră pe sine, dar de rîndul acesta nu spre a deschide către o viziune asupra lumii ci către una a rațiunii, savantul englez Ashby vine să spună cîteva lucruri categorice filosofiei. Anglo-saxonii au adus contribuții atît de hotărîtoare pentru civilizația lumii moderne — mașina, fabrica, electricitatea în parte, romanul iarăși în parte, parlamentul, viața de societate, sportul — încît nu ar fi ofensator să se spună că au dat prea puțin în materie de filosofie, în afară de străbunicul scoțian al lui Kant. Teza Ashby, în orice caz, este o bună ilustrare a acestei (atribuite sau reale) inaptitudini.

Un biolog — de seamă negreșit — tranșează cu un gest problema de căpetenie a filosofiei: ce este raționalul. Rațiunea, ni se răspunde, înseamnă „selecție adecvată"; funcțiunile rațiunii s-ar reduce la atingerea scopului, deci la conducere și reglaj. În genere, procesele pot fi orientate sau nu: cele orientate sînt raționale, indiferent dacă au loc în creier sau

în mașină. Dar selecția — adaugă Ashby — se face pe bază de informație, prealabilă ca și prezentă, iar numărul informațiilor înregistrate precum și numărul operațiilor de prelucrare sînt limitate. Nu există selecție adecvată fără prelucrarea de informații; ca atare nu ar exista *două* feluri de rațiune. Ea este una, limitată la om, cum este la mașină (v. culegerea *Cibernetica*, Edit. științifică, p. 273 urm.).

Totul pare exact, dar nimic nu este semnificativ filosofic aici. Nu e nici o noutate să ni se spună că raționalul înseamnă selecție adecvată. A spus-o pragmatismul, a spus-o pînă și idealistul romantic Schopenhauer, cu inteligența ca facultate de adaptare; au spus-o Bergson și mulți alții. Problema abia de aci începe, în loc să se încheie. Adecvat cu ce? Definiția lasă lucrurile în suspensie. Poate fi o selecție adecvată pentru o bună funcționare a monadei, și aceasta este selecția cibernetică; poate fi una pentru cunoașterea lumii, și aceasta este selecția filosofică, pînă la urmă. Dacă nu sînt două rațiuni, sînt două orientări ale rațiunii. Unii spun: intelect și rațiune; alții spun: rațiune operativă și rațiune speculativă. Nu importă numele, importă funcția rațională. Monada cibernetică știe doar despre una. De aceea omul ajuns la treapta filosofiei, are o problemă pe care omul ciberneticii nu pare s-o ia în considerare, anume tocmai problema: cum se face că punem probleme? că le punem dincolo de nevoile de „reglaj"?

Că atît pentru o orientare a rațiunii cît și pentru cealaltă nu se poate face selecție adecvată fără informație, pare iarăși perfect adevărat. Întrebarea este și aici dacă nu cumva sînt în joc două feluri de informații (unele pe bază de siguranță simplă, altele pe bază de certitudine) și dacă nu sînt și două feluri de prelucrare (una pe bază „combinatorică", așa cum spune Ashby, adică trecînd în revistă cu mașina toate cazurile posibile, alta pe bază „analitică" de pildă, așa cum sugerează un cibernetician ceva mai generos față de filosofie (J.v. Neumann, în culegerea amintită, p. 343 și urm.). Dar filosofia nu afirmă neapărat că este așa; se întreabă numai, de vreo 2500 ani.

Ba mai mult: filosofia poate accepta chiar răspunsul cum că nu sînt, în timp, nici măcar două orientări ale rațiunii. Dar îl acceptă după ce a pus problema în chip lămurit. Unitatea fundamentală a rațiunii pune și mai bine în relief, în loc să tăgăduiască, dezbinarea ei cu sine, dialogul ei intim, dialectica ei — pe cînd cibernetícianul Ashby o ignoră pur și simplu. Prin urmare chiar și aici teza lui poate fi exactă: nu există două orizonturi ale rațiunii. Și totuși s-ar putea arăta, chiar prin monadele cibernetice, că pînă la urmă comanda, controlul, autoreglajul și rabaterea tuturor funcțiilor raționale asupra monadei însăși conduc, în cazul monadelor de ordin spiritual, la deschiderea către lume, comunicația cu alții, cunoaștere și, în definitiv, la speculație filosofică. În orice caz nu este de fel exclus să se întîmple așa; ba cibernetica s-ar putea dovedi un excepțional instrument de investigație, pe această linie a trecerii de la practic la teoretic și contemplativ. Iar aceasta nu va însemna sfîrșitul filosofiei, ci eventual un mai bun reînceput al ei. Oricum, ceva de ordinul acesta

al bunei speculații ar trebui să însoțească reușitele ciberneticii. Altminteri, faptul de a ajunge la o a doua revoluție industrială, în pragul anului 2000, și a se întoarce totodată la mentalitatea evului mediu, poate chiar la „frica de anul 1000", este mai puțin decît se putea spera.

De ce toate acestea? Pentru că se caută în cibernetică semnificații pe care nu le comportă. Direct nu i se poate cere nimic pentru filosofie. Ea nu-și pune problema certitudinii, ci doar a siguranței, ceea ce este cu totul altceva. Un mecanism ca și un organism au nevoie să înfrunte haosul împrejurărilor în care se prind. Le trebuie siguranță, adică informație asupra haosului. În fond, relația cibernetică de informație are la bază ca și o întrebare : ce legătură are evenimentul acesta cu sistemul, cu mine? Relația filosofică în schimb ar fi : ce legătură are fenomenul cu *legea lui?* De aceea „cantitatea de informație" în cibernetică este mai mare cînd ai lăsat de-o parte mai multe date și ai ales ce-ți trebuie. Cantitatea de cunoaștere filosofică ar fi tocmai inversul : să cuprinzi cît mai multe date, dincolo de ce-ți trebuie. Bineînțeles că, dacă ai cunoaște totul, te-ai putea și orienta, adică ai fi informat (căci numai informația simplă poate contrazice cunoașterea, aceasta din urmă nu contrazice informația). Dar cibernetica pleacă de la cazul, desperat filosoficește, al mecanismelor și organismelor, la care nu poate fi vorba de cunoaștere.

Se va spune : nu începe și conștiința cunoscătoare întocmai ca modelele cibernetice, de vreme ce ignoră totul și pleacă de la informația în haos? De fel : începe cu in-specția, cu problema și într-un fel cu întregul, ceea ce înseamnă iarăși exact contrariul decît informația : înseamnă nesiguranța inițială. Un savant cum este Kolmogorov știa să descrie sugestiv actul de cunoaștere în creația științifică, arătînd că întîi apare dorința de cercetare a unei probleme, apoi prefigurarea a ceea ce voim să obținem, apoi căile, în fine calculul (în culegerea *Cibernetica*, p. 58). Atunci, în timp ce unitatea de informație este „bitul", care dă tot ori nimic, da ori nu, unitatea de cunoaștere ar putea fi : da și nu, poate da poate nu, buna în-doire. Iar informația se încheie cînd sistemul a luat contact eficace cu lucrul respectiv (cînd de pildă a găsit cuvîntul în dicționar), pe cînd cunoașterea abia începe cînd sistemul a luat contact cu lucrul. Căci sistemul cibernetic este închis asupra problemei sale (menținerea stării proprii), iar dezvoltarea sa este o acumulare de răspunsuri potrivite pe care le dă el în fața solicitărilor exterioare, în timp ce dezvoltarea sistemului de cunoaștere are loc pe baza răspunsurilor date de lucrurile *din afară* sub solicitarea sa. Ultimul s-a îmbogățit, primul s-a dezvoltat și menținut, numai. Sistemul de cunoaștere a început cu îndoiala și a cucerit tot mai multă certitudine ; sistemul cibernetic a început cu siguranța și a rămas la siguranță.

Dar toate acestea nu pot încheia capitolul perspectivelor filosofice pe care le deschide cibernetica. În ceasul ei prim, cibernetica a „provocat", trezind în mod firesc o replică la provocarea ei. Între timp ea face treabă de așa natură, în civilizația lumii, încît s-ar putea să-și găsească alt loc și în cultura ei.

TIPURI ȘI STADII ALE COEVOLUȚIEI

— Probleme teoretico-metodologice —

DE

CĂTĂLIN MAMALI

1. PROBLEMA

Problema centrală cu care se ocupă acest studiu poate fi formulată astfel : *care este relația dintre dinamica unui sistem evolutiv și dinamica celorlalte sisteme evolutive cu care acesta se află în interacțiune? Care sînt principalele tipuri de consecințe pe care le poate avea evoluția unui sistem asupra celorlalte sisteme cu care acesta se află în contact?* Și reciproc, *care sînt consecințele pe care evoluția celorlalte sisteme cu care acesta se află în interacțiune le poate avea asupra propriei sale evoluții?* În termeni mai restrînși, pentru cunoașterea evoluției la nivel societal, problema poate fi transcrisă sub forma următoarei întrebări : care sînt consecințele pe care evoluția unui actor (individual sau colectiv) le poate avea asupra celorlalți actori cu care acesta se află în interacțiune și invers?

Formularea unei probleme în termeni atît de generali poate descuraja. Totuși în cele ce urmează vom încerca să dovedim caracterul real și importanța acestei probleme, și vom încerca să precizăm cadrul teoretic care poate facilita studierea ei.

Problema este importantă deoarece, cel puțin la nivel societal, evoluția unui actor (individual sau colectiv) se poate asocia cu regresul sau dimpotrivă cu dezvoltarea celorlalți actori cu care acesta se află în interacțiune. Șansele și modelele de evoluție ale actorilor sociali sînt interdependente în grade diferite.

În abordarea acestei probleme ne vom folosi de ceea ce am numit *matricea coevoluției* cu ajutorul căreia vom analiza *modelele de interdependență dintre evoluțiile* actorilor aflați în interacțiune. Înainte de a prezenta matricea coevoluției, vom aminti foarte sumar cîteva din ideile care au îmbogățit substanțial teoria evoluției.

2. NOI DIRECȚII ÎN TEORIA EVOLUȚIEI : SPRE O NOUĂ PARADIGMĂ

Impactul produs de teoria evoluționistă elaborată de Darwin asupra gîndirii omului modern a fost atît de puternic, iar capacitatea ei de integrare a noilor descoperiri atît de mare încît acestea au făcut ca o serie de acumulări teoretice importante, care forțează cadrele clasice ale teoriei evoluționiste, să fie destul de greu asimilate. Ne vom opri pe scurt la cîteva dintre aceste noi idei :

a) *Abordarea sistemică a proceselor evolutive* la nivelul sistemelor vii și între diferitele niveluri ale sistemelor vii. Acest mod de abordare, fructificat într-o manieră originală de James Grier Miller (1978), este concretizat în depistarea celor șapte niveluri ale sistemelor vii caracterizate prin intermediul a 19 subsisteme critice care prelucrează materie-ener-

gie şi informaţie. În cadrul acestei concepţii interdependenţa existentă în evoluţia diferitelor specii capătă noi dimensiuni. Miller arată în magistrala sa lucrare că populaţiile aflate în „situaţii ecologice comune" şi care au relaţii de competiţie reciprocă sau de cooperare, au curbele de creştere sub forma unor funcţii reciproc dependente [1].

Valorificarea viziunii sistemice în plan ecologic a condus, aşa cum arată justificat Kenneth Boulding, la renunţarea la ideea conform căreia mediul ar fi „un sistem înconjurător care este independent faţă de ceea ce se petrece înăuntrul său" [2]. Din această perspectivă fiecare populaţie este mediu pentru toate celelalte populaţii cu care se află în interacţiune. Referindu-se explicit la interacţiunea ecologică, Boulding spune : „Creşterea, declinul, sau lărgimea echilibrului unei populaţii sau nişe a oricărei specii, este o funcţie dependentă de mediul ei total, adică de totalul populaţiilor existente ale celorlalte specii cu care aceasta se află într-un anumit tip de contact" [3]. Această idee a interacţiunii este extinsă de Boulding la cele trei macro-sisteme evolutive : fizic, biologic, societal.

. b) Evoluţia ca proces universal cunoaşte ea însăşi transformări. Boulding referindu-se la caracterul imprevizibil al proceselor evolutive susţine teza extrem de atrăgătoare conform căreia „evoluţia însăşi evoluează" [4]. Deci mecanismele, procesele şi potenţialele evolutive evoluează la rîndul lor. Este foarte interesant că aceeaşi idee o regăsim în studiul dinamicii sociale, al relaţiilor dintre „realitatea empirică" şi „realitatea potenţială" care, conform concepţiei lui Johan Galtung, implică o transcendere continuă a legilor evoluţiei sociale [5].

c) Multă vreme studiul evoluţiei a fost realizat mai ales din perspectiva principiului luptei pentru supravieţuire, deşi chiar Darwin a subliniat rolul cooperării în selecţia naturală. Această orientare spre „interacţiunile negative" este compensată azi din ce în ce mai mult de orientarea spre „interacţiunile pozitive", cum spune E. P. Odum [6]. Mai exact, este vorba de utilizarea, alături de principiul luptei pentru existenţă, şi a *principiului întrajutorării* * ca factor de evoluţie. Acest principiu pe care-l putem numi şi *principiul lui Kropotkin* [7], după numele celui care i-a dat fundamentarea teoretică — capătă o importanţă tot mai mare pe măsură ce trecem spre sisteme evolutive mai complexe.

d) Descoperirea unui mecanism fundamental al evoluţiei şi anume principiul lui Prigogine denumit „*ordine prin fluctuaţie*". Acest principiu care a fost descris iniţial pentru sistemele fizice non-echilibrate, ca ritm

---

[1] J. C. Miller, *Living Systems*, New York, McGraw—Hill, 1978, p. 79.

[2] E. K. Boulding, *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution*, London, Sage Publications, 1978, p. 31.

[3] *Ibidem*, p. 71

[4] *Ibidem*, p. 10.

[5] J. Galtung, *The True Worlds. A Transnational Perspective*, New York, Free Press, 1980, p. 29—33.

[6] P. E. Odum, *Ecology*, New York, Halt Rinehart, 1966, p. 197.

* Kropotkin, care realizează şi un interesant istoric al acestei idei, consideră că principiul întrajutorării este mai eficient decît cel al competiţiei, iar la om el nu mai este doar un model explicativ ci unul normativ.

[7] P. Kropotkine, *L'Entr'aide. Un facteur de l'évolution*, Paris, Librairie Hachette, 1910, p. 2, p. 6—7.

al alternării între stabilizare și mutație (Glandsdorff și Prigogine) [8] a fost extins treptat și la sistemele vii. Aceasta permite trecerea la noi regimuri de activitate, iar sistemele respective realizează un grad înalt de schimburi energetice cu mediu, fiind astfel denumite *structuri disipative.* Deosebit de importante în această direcție sînt contribuțiile lui E. Jantsch, care consideră că o problemă cheie este integrarea următoarelor „trei principii evolutive : 1) principiile care determină direcția generală a evoluției; 2) principiile care fac posibilă admiterea contribuțiilor individuale la evoluție; 3) principiile comunicării între procesele evolutive care au loc și ale legăturii cu primele două" [9].

e) Includerea în analiza proceselor evolutive a consecințelor fără precedent pe care le are apariția omului și a produselor sale asupra mecanismelor și direcțiilor evoluției. Mai precis, este vorba de ceea ce Teilhard de Chardin înțelege prin noogeneză și de funcțiile acesteia, de considerarea artefactelor umane ca părți integrante * ale evoluției [10], iar în cadrul acestora apariția valorilor cu capacitățile lor selective constituie un moment de răscruce în procesul evolutiv (Boulding) [11]. În aceeași ordine de idei, poate fi inclusă teza „noii alianțe" a lui Prigogine.

f) Analiza interacțiunilor complexe dintre evoluția biologică și evoluția culturală face necesară nuanțarea relației individ-societate prin intermediul raporturilor : 1) instrucțiunile genetice ale individului (genotip) — fondul genetic al populației; 2) instrucțiunile dobîndite (sau culturale) ale individului — fondul cultural al populației (Massimini și Caligari) [12].

3. MATRICEA COEVOLUȚIEI

Avînd în vedere aceste idei, precum și o serie de importante descoperiri empirice și teoretice realizate în psihologia genetică și psihologia socială, încercăm să ne apropiem cu un model teoretic de problemă enunțată.

În psihologia genetică ne gîndim, în primul rînd, la teoria lui J Piaget [13] privind dezvoltarea stadială a funcțiilor cognitive, afective și morale ale personalității, teorie care a fost confirmată și dezvoltată atît în planul dezvoltării morale (L. Kohlberg 1976) [14] cît și în cel al dezvoltării

---

[8] P. Glandsdorff și I. Prigogine, *Thermodynamic Theory of Structure, Stability and Fluctuations*, New York, Wiley—Interscience, 1971.

[9] E. Jantsch, *Design for Evolution. Self—Organization and Planning in the Life of Human Systems*, New York, George Braziller, 1975, p. 39.

* Pentru Boulding ideea unei ecologii în afara sau absența artefactelor umane este un nonsens.

[10] Teilhard de Chardin, *La Place de l'Homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, Paris, Albin Michel, 1956.

[11] E. K. Boulding, *op. cit.*, p. 22.

[12] F. Massimini, P. Calegari, *Il contesto normativo sociale. Teoria e metodo d'analisi*, Milano, Franco Angeli Editore, 1978, p. 68.

[13] J. Piaget, *Le Jugement Moral chez l'Enfant*, Paris, 1932, J. Piaget, *La Psychologie de l'Intelligence*, Paris, Armand Colin, 1951.

[14] L. Kohlberg, *Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach*, în T. Likona(ed.), *Moral Development and Behavior*, New York, Holt Rinehart, 1976.

socio-cognitive (Anne-Nelly Perret Clermont 1980)[15]. Aceste contribuţii ne conduc la următoarea observaţie : în procesul dezvoltării ontogenetice persoana interacţionează cu alte persoane aflate la diferite stadii de dezvoltare. Oare în producerea efectelor în planul dezvoltării fiecărui participant la interacţiune — relaţia dintre stadiul propriu de dezvoltare şi stadiul celorlalţi nu are nici o importanţă? Mai general considerăm că în analiza evoluţiei filogenetice şi ontogenetice a diferiţilor actori (individuali şi colectivi) aflaţi în interacţiune *decalajele stadiale* sînt factori care condiţionează influenţa reciprocă a curbelor de dezvoltare ale actorilor şi la rîndul lor sînt influenţaţi de aceştia.

Din perspectiva psiho-socială amintim teoria lui Homans [16] asupra schimbului social, care analizează fluxul de costuri şi recompense între doi sau mai mulţi actori, teoria interdependenţei elaborată de Thibaut şi Kelley [17] care oferă cadrul metodologic de înţelegere a modului în care persoanele aflate în interacţiune sînt interdependente în raport cu costurile şi recompensele acţiunilor lor, şi teoria lui Hinde [18] (1979) asupra modelelor şi frecvenţelor relative ale interacţiunilor.

În studiile noastre anterioare (Mamali [19], Mamali şi Păun [20]) am încercat să răspundem la problema consecinţelor interacţiunii dintre doi sau mai mulţi actori (persoane sau grupuri) asupra evoluţiei din punct de vedere motivaţional a fiecărui participant la interacţiune, avansînd drept concepte de bază : balanţă motivaţională, coevoluţie şi vectori ai coevoluţiei în cadrul cîmpurilor motivaţionale, iar drept teză principală : stadiul dezvoltării motivaţionale a unui actor aflat în interacţiune cu un alt actor poate fi influenţat (şi influenţează la rîndul său) atît de stadiul dezvoltării motivaţionale a celuilalt cît şi de modelul interacţiunii dintre cei doi, exprimat prin balanţa lor motivaţională.

Revenind la această problemă prin intermediul *matricei coevoluţiei* vom încerca să evidenţiem *tipurile de consecinţe reciproce* ale interacţiunii curbelor de dezvoltare care caracterizează doi sau mai mulţi actori aflaţi în contact. Deci *matricea coevoluţiei* (în forma ei generalizată) are ca obiect principal să determine : *modelele de interacţiune dintre curbele de evoluţie a doi sau mai mulţi actori* (individuali sau colectivi) *aflaţi într-o relaţie de interdependenţă*; *consecinţele probabile ale modelelor de interacţiune asupra evoluţiei fiecărui actor şi reciproc*; *consecinţele modelelor de interacţiune asupra evoluţiei ca atare a interacţiunii între actorii aflaţi în contact.*

---

[15] A. N. Perret-Clermont, *Social Interaction and Cognitive Development in Children*, London, Academic Press, 1980.

[16] G. Homans, *Social Behavior. Its Elementary Forms*, Harcourt, Brace, World Inc., 1961.

[17] J. W. Thibaut, şi H. H. Kelley, *The social psychology of groups*, New York, Wiley, 1959; H. H. Kelley, *Personal Relationships: their Structures and Processes*, New York, Lawrence Erlbaum Associates, 1979.

[18] R. A. Hinde, *Towards Understanding Relationships*, London, Academic Press, 1979.

[19] C. Mamali, *Balanţă motivaţională şi coevoluţie.* În „Revista de Psihologie", nr. 3, 1979.

[20] C. Mamali şi G. Păun, *Classification and Hierarchisation in Motivational Fields; Vectors of Co-evolution.* În GPID/UNU, 1980.

B \ A		Curba de evoluție specifică actorului *A* până la momentul intrării în interacțiune cu *B*		
		DEZVOLTARE	MENȚINERE	REGRES
Curba de evoluție a actorului *B* până la momentul intrării în interacțiune cu *A*	DEZVOLTARE	CO-DEZVOLTARE 1	DEZVOLTARE UNILATERALĂ 2	RAPORT EVOLUTIV CONFLICTUAL 3
	MENȚINERE	DEZVOLTARE UNILATERALĂ 4	ECHILIBRU RECIPROC MENȚINUT 5	REGRES UNILATERAL 6
	REGRES	RAPORT EVOLUTIV CONFLICTUAL 7	REGRES UNILATERAL 8	REGRES RECIPROC CO-DEGRADARE 9

MATRICEA COEVOLUȚIEI

Coevoluția este acel proces dialectic care este determinat de forma concretă a interacțiunilor dintre curbele de evoluție a două sisteme dinamice aflate în interdependență. Coevoluția este dată de consecințele dezvoltării unui sistem aflat în interdependență cu alt(e) sistem(e) asupra celuilalt sistem. *Un pol al coevoluției este format din procesele de co-degradare, sau de anti-bioză reciprocă, iar celălalt din procesele de co-dezvoltare.* În cadrul proceselor coevolutive curbele de evoluție ale fiecărui actor sînt influențate și în același timp influențează curbele de evoluție ale tuturor celorlalți actori aflați în interacțiune. Procesele co-evolutive indicate la 1, 5, 9 sînt *simetrice*, în timp ce cele indicate la 2, 3, 4, 6, 7, 8 sînt *asimetrice*.

Privite *static*, aceste modele de interdependență ne indică practic *6 tipuri* (deoarece trei depind de perspectiva actorului din care este evaluată relația) de procese coevolutive. Privite *dinamic*, pe durate variabile de interacțiune avem practic *o scală a stadiilor coevoluției*. În cadrul acestui proces un loc aparte îl au raporturile evolutive conflictuale (3,7) ele pot duce atît la dispariția cel puțin a unui actor (relația pradă-prădător este semnificativă) dar și la un model de co-dezvoltare și respectiv de co-degradare prin *modul de alternare* în timp al poziției evolutive relative a celor doi actori. Mai menționăm doar că numărul acestor modele de interdependență în care sînt implicate părțile crește enorm odată cu numărul de actori cu care fiecare parte se află în interacțiune. Ceea ce este important de reținut este posibilitatea compensării *unor procese coevolutive* din cadrul unei relații prin intermediul altor relații.

Cu ajutorul matricei formulăm următoarele două ipoteze:

(1) Cu cît stadiul de evoluție al fiecărei părți aflată în interacțiune va fi mai ridicat cu atît potențialul * coevolutiv al interdependenței lor va fi mai mare.

* Potențial coevolutiv e un termen folosit prin analogie cu ceea ce Boulding numește potențial evolutiv.

(2) Cu cît fiecare din părțile aflate în interdependență se va afla la un stadiu mai ridicat de evoluție, cu atît va fi mai mare tendința manifestării unor procese coevolutive simetrice polare (1, 9).

La nivel societal efectele interacțiunii a doi actori sau, după expresia lui J. Galtung, „bugetul interacțiunii", trebuie să fie analizate atît ca efecte „inter-actori" cît și ca efecte „intra-actori" [21]. Sub aspectul dezvoltării trebuie distins, conform aceluiași autor, între dezvoltarea reală sau pur și simplu dezvoltarea și „maldevelopment" cu cele două situații: supra- și subdezvoltarea. Refăcînd în baza acestor distincții matricea coevoluției avînd pentru fiecare actor tendințele de: *dezvoltare*, *supradezvoltare*, *menținere*, *subdezvoltare* * și *regres* ajungem la 25 de modele de interdependență a curbelor de dezvoltare. De remarcat că în această matrice (pe care nu o prezentăm acum) se observă că un raport care dezavantajează o parte (regres—supradezvoltare) nu are în mod necesar efecte pozitive în interiorul celeilalte părți. Mai mult, această matrice evidențiază posibilitatea existenței unei co-dezvoltări juste și respectiv injuste.

4. MATRICEA COEVOLUȚIEI ȘI DIFERENȚIEREA PROCESELOR EVOLUTIVE INTERNE

Din cele prezentate pînă acum se poate înțelege că în cadrul unui tip specific al coevoluției, dezvoltarea sau regresul unei părți (actor, populație, specie) este omogen, cu alte cuvinte el cuprinde egal toate caracteristicile sale (număr, întindere, roluri etc.). Or, această situație este puțin probabilă. În abordarea acestei probleme, vom ține seamă de faptul că sistemele vii prelucrează și produc materiale, energie și informație (conform modelului lui Miller). În acest sens vom observa că în cadrul procesului coevolutiv modificările la nivelul fiecărui actor pot *afecta prioritar* planul *substanțial*, planul *energetic* și respectiv *informațional* al sistemelor respective.

Din matricea coevoluției cu diferențierea proceselor evolutive interne obținem 729 de modele de interdependență din care 216 sînt nerepetitive. Polii extremi ai acestei scale coevolutive sînt:

C_s, C_e, C_i = polul codezvoltării în toate cele trei planuri ale fiecărei părți aflată în interacțiune

R_s, R_e, R_i = polul regresiunii mutuale, co-degradării

De asemenea, se observă că fiecare din modelele de interdependență, cu excepția celor obținute din combinarea elementelor de pe diagonala celor trei clase, presupun în plan *intern procese evolutive eterogene* **. Acest

---

[21] J. Galtung, *Methodology and Ideology, Essays in Methodology*, vol. I, Copenhagen, Christian Eklers, 1972, p. 113—114.

* Atît supradezvoltarea cît și subdezvoltarea implică deficiențe în valorificarea potențialului evolutiv.

** Conceptul de „dualism antagonic" elaborat de Lupasco (1935) [22] deschide posibilități variate de analiză a procesului de eterogenizare.

[22] S. Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité. Le dualisme antagoniste et les exigences historiques de l'esprit*, Paris, Librairie philosophique, 1935.

tip de matrice a proceselor coevolutive care permite evidențierea unor procese eterogene de dezvoltare internă lărgește foarte mult aria tipurilor de raporturi coevolutive care pot fi aproximate pe această cale.

RAPORTURILE COEVOLUTIVE între doi actori (individuali sau colectivi) stabilite în funcție de *planul* și de *tipul* modificărilor în curba de evoluție a unui actor datorită interacțiunii cu celălalt actor

A / *B*			Tipul și planul consecințelor asupra lui *A* a interacțiunilor sale cu *B*								
	Planul →		*SUBSTANȚIAL*			*ENERGETIC*			*INFORMAȚIONAL*		
		Tipul →	Dezvoltare (D)	Menținere (M)	Regres (R)	Dezvoltare (D)	Menținere (M)	Regres (R)	Dezvoltare (D)	Menținere (M)	Regres (R)
Tipul și planul consecințelor asupra lui *B* a interacțiunilor sale cu *A*	*SUBSTANȚIAL*	(D)	C_s	DM_s	DR_s						
		(M)	MD_s	M_s	MR_s						
		(R)	RD_s	RM_s	R_s						
	ENERGETIC	(D)				C_e	DM_e	DR_e			
		(M)				MD_e	M_e	MR_e			
		(R)				RD_e	RM_e	R_e			
	INFORMAȚIONAL	(D)							C_i	DM_i	DR_i
		(M)							MD_i	M_i	MR_i
		(R)							RD_i	RM_i	R_i

Diagonala indică raporturi coevolutive similare:
C_s = co-dezvoltâre substanțială;
M_s = menținere a nivelelor individuale de evoluție substanțială;
R_s = regresiune reciprocă în plan substanțial a celor doi actori;
Indicii *e* și respectiv *i* indică aceleași raporturi în plan energetic și respectiv informațional.

5. RELAȚIA CERCETĂTOR-SUBIECT, UN CAZ PARTICULAR DE MANIFESTARE A PROCESELOR COEVOLUTIVE

Problema consecințelor pe care *sistemul de cercetare* le poate avea asupra *realității sociale studiate* (în speță asupra subiecților) ocupă un loc important în sociologia cunoașterii și de ea ne-am ocupat cu alte ocazii. Reținem variatele demersuri metodologice care încearcă să descopere căi de transformare a relației cercetător-cercetat astfel încît aceasta să fie „mai puțin exploatativă, mai puțin generatoare de dependență, mai

puțin marginalizantă și fragmentatoare" (J. Galtung) [23]. În abordarea acestei probleme pornim de la următoarele elemente:

1) *Modelul teoretic asupra realității umane*, care poate oscila între doi poli:

Obiectivist	*Umanist*
— subiecții sînt concepuți prioritar ca sisteme reactive;	— subiecții sînt concepuți ca sisteme active auto-direcționate;
— ei sînt „împinși" și „trași" de forțe externe și predictibili și controlabili din afară;	— ei se pot auto-proiecta și sînt capabili de autonomie;

2) *Metodologia și tehnicile de cercetare pot varia între cele:*

Manipulative	*Democratice*
— subiecții sînt doar observați;	— subiecții sînt și observatori;
— între cercetător și cercetat există o puternică stratificare socială și cognitivă;	— între cercetător și cercetat există o complementaritate cognitivă și o echitate socială;
— capacitățile cognitive ale subiectului sînt „înghețate" sau/și înșelate de designul experimental;	— capacitățile specific umane (conștiința de sine, orientarea anticipativă, intenții) sînt stimulate de designul experimental;
— cercetătorul și cercetatul au poziții inechitabile în procesul producerii cunoașterii sociale;	— în procesul de producție al cunoașterii sociale cercetătorul și cercetatul sînt într-o relație echitabilă

3) *Procesul și tehnologia implementării*

Non-Participativă	*Participativă*
— cunoașterea socială este distribuită inegal între cercetător și cercetat;	— cunoașterea socială este distribuită echitabil între cercetător și cercetat;
— actorii sociali (inclusiv cercetătorul și cercetatul) aplică rezultatele cercetării utilizînd o diviziune verticală a muncii;	— actorii sociali aplică rezultatele cercetării utilizînd o muncă integrată (îmbogățită);
— subiecții nu participă la decizia privind de ce, cînd, cum și care din rezultatele cercetării vor fi aplicate;	— subiecții participă la decizia privind de ce, cînd, cum și care dintre rezultate vor fi aplicate;
— implementare înseamnă, în primul rînd, menținerea unei structuri sociale date;	— implementare înseamnă, în primul rînd, schimbarea și transcendarea unei structuri sociale date;

[23] J. Galtung, *op. cit.*, p. 242.

4) *Relațiile dintre scopurile și trebuințele satisfăcute de sistemul de cercetare și cele ale subiecților*

Exploatare

— subiectul este cunoscut mai bine pentru a fi utilizat mai eficient;
— trebuințele și interesele subiectului sînt subordonate celor ale cercetătorului;
— cercetătorul și alte categorii se dezvoltă pe seama subiectului.

Co-dezvoltare

— subiectul este cunoscut mai bine pentru a-i mări gradul de autocunoaștere și autorealizare;
— trebuințele și interesele subiectului se află în armonie cu cele ale cercetătorului;
— interacțiunea dintre cercetător și cercetat este orientată spre obținerea co-dezvoltării.

Avînd în vedere cele 4 elemente cu stările lor polare (între care există multe etape tranzitorii) ajungem la 16 tipuri principale ale sistemului de cercetare-acțiune socială — care reflectă modelul de interdependență a curbelor de evoluție ale cercetătorului și cercetatului. Cele două tipuri polare sînt: a) tipul obiectivist — manipulator — non-participativ — exploatator (OMNE); b) tipul umanist — democratic — participativ — coevolutiv (UDPC) [vezi fig. 1].

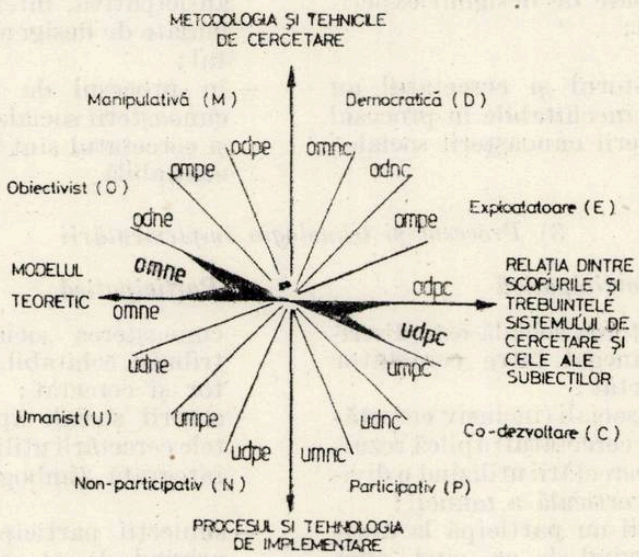


Fig. 1.

SPECIFICUL FILOSOFIEI HEGELIENE A RELIGIEI

DE

PETRU BERAR

Gîndirea filosofică a lui G.W.F. Hegel reprezintă apogeul filosofiei clasice germane, filosofie în contextul căreia, de-a lungul a aproape două secole, s-a pregătit şi săvîrşit, aparent paradoxal şi ascuns, cel mai profund şi mai covîrşitor proces de secularizare a gîndirii filosofice europene. Un proces care va izbucni însă cu toată forţa abia odată cu destrămarea hegelianismului.

Un dialog critic inedit al filosofiei cu religia — un dialog al esenţelor, cu implicaţii filosofice universale — străbate în permanenţă, uneori deschis iar alteori camuflat, contextul ideologic al culturii germane din această perioadă. Dar o asemenea realitate incontestabilă suscită legitime întrebări : cum a fost posibil să se producă perfecţionarea procesului de secularizare a gîndirii filosofice tocmai în cadrul acelei filosofii care a excelat prin ridicarea idealismului pe adevărate culmi de rafinament şi perfecţiune? Tocmai a acelei gîndiri teoretice pentru care valabilitatea filosofică a religiei devenise o adevărată obsesie? În fond au existat iluminismul şi materialismul francez din secolul al XVIII-lea, pentru care religia, îndeosebi cea creştină, devenise un moft, iar ironiile la adresa ei sînt de neîntrecut.

Şi totuşi, dezlegarea acestor ,,enigme" ne-o poate oferi numai înţelegerea acelui atît de comentat specific al gîndirii filosofice germane, numai pătrunderea în tainele acestei filosofii, pentru care religia este atît de enigmatică. Cu mai bine de un veac în urmă, prezentînd publicului francez lucrarea sa *Contribuţie la istoria religiei şi filosofiei în Germania*, Heinrich Heine avea să precizeze : ,,Produsele noastre literare rămîn pentru ei (pentru francezi — n.n. — P.B.) doar flori mute, întreaga gîndire germană continuă să le fie o enigmă insolubilă cîtă vreme ei nu cunosc însemnătatea religiei şi filosofiei în Germania" [1]. Nu au lipsit nici atitudinile extremiste şi vehemente, pe marginea aceluiaşi subiect. În violentul său *Anticrist*, Nietzsche va spune că filosofia germană era coruptă tocmai prin sîngele teologilor. Tocmai Luther ar fi fost strămoşul filosofiei germane, al său *peccatum originale*. Asemuind filosofia clasică germană cu o ,,teologie perfidă", causticul gînditor îi imputa acesteia creştinismul disimulat, o religie a cărei morală contravenea, desigur, în mod flagrant, supraomului nietzschean.

[1] Heinrich Heine, *Opere alese*, Bucureşti, Edit. Univers, vol. III, p. 240.

Caracterizările cele mai adînci și mai opulente ale moștenirii lăsate de Reformă nu au venit însă, de regulă, de pe asemenea poziții spirituale exclusiviste. Asemenea invective viciază iremediabil însuși modul de a formula termenii problemei în discuție, în măsura în care reduc comprehensiunea unui fenomen istoric deosebit de complex doar la dimensiunile lui etico-religioase. La urma urmelor, religia a devenit o simplă haină, ce a îmbrăcat multe alte lucruri nereligioase.

Firește, Reforma, ce explică multe din trăsăturile filosofiei clasice germane, a conținut în sine și un aspect religios esențial. Ceea ce nu înseamnă însă că acest subiect trebuie discutat doar în termenii religiei sau că el ar putea fi pe deplin înțeles în limita semnificațiilor sale pur religioase. Ca fenomen istoric de contestare a lumii feudale și de promovare a lumii moderne, Reforma impune o viziune exegetică mult mai largă, o metodologie capabilă de a investiga originea și cauzalitatea istorică ale acesteia, ca mișcare de idei general europeană, precum și repercusiunile sale largi, raportate istoric la universalitatea culturii. Devin deci absolut vulnerabile opiniile idealiste ale acelor istorici contemporani care, absolutizînd conținutul religios al Reformei, conținut el însuși denaturat în asemenea analize tendențioase, îngustează și mutilează semnificațiile acesteia. Criza religioasă de la sfîrșitul evului mediu nu trebuie înțeleasă ca dovadă pentru originea religioasă integrală și de substanță a Reformei, ci ca un indiciu, e drept spectaculos, al orînduirii feudale, care, într-o societate unde totul lua o formă teologică, nici nu putea să nu-și găsească o expresie și în domeniul religios. Cine ar mai putea nega astăzi, drept cauze structurale ale Reformei, contradicția dintre suveranitatea statului modern și apetitul tradițional al bisericii catolice la stăpînirea universală, privilegiile economice, sociale și politice exagerate ale clerului, în contradicție cu aspirațiile noilor clase, îndeosebi ale burgheziei, spiritul de liberă cercetare promovat de-a lungul cîtorva decenii, și chiar secole, care au dus la o nouă concepție despre natură și om, umanismul vestejind ascetismul medieval. A existat o simultaneitate și o universalitate a Reformei în Europa occidentală ce nu poate fi despărțită de cauze economice și social-politice adînci.

Indiferent de unghiul de abordare tematică — aspectul social-politic, cel general-cultural, doctrina religioasă sau filosofia — interpretările transformărilor legate de Reformă pot fi clasificate și după felul în care ele acceptă sau resping determinarea istorică a acestui moment de răscruce în viața unor popoare europene, strîns legat de Renaștere.

Pentru Hegel, determinismul istoric pe care-l aplică și în explicarea Reformei, văzută atît ca moment social-politic, cît și ca unul spiritual, este un determinism esențialmente idealist: întrupată în istoria universală, Ideea absolută, în continuă căutare de sine, ar deveni dezvoltarea conceptului de libertate; procesul de dezvoltare a Ideii, care se realizează pe sine în istorie, ar fi totuna cu ideea de libertate, care exista însă doar ca o conștiință a libertății. Caracterul funciar idealist al acestei filosofii a istoriei reiese însă poate cel mai revelator din concepția deschis argumentată de către Hegel în încheierea *Prelegerilor de filosofie a istoriei*, concepție

după care istoria universală, „acest proces evolutiv și adevărata devenire a spiritului în spectacol schimbător al întîmplărilor ei, aceasta este adevărata *teodicee*, justificarea lui Dumnezeu în istorie" [2]. În concepția hegeliană asupra istoriei nu există Dumnezeu „pe de o parte" și lumea „pe de altă parte", căci lumea apare ea însăși ca manifestare a divinității — acesta fiind specificul înțelegerii hegeliene a afirmației biblice după care lumea reprezintă opera lui Dumnezeu. Ce-i drept, în anii maturității, raționamente asemănătoare îi îngăduie lui Hegel și considerații neîndoielnic reacționare, îndreptate împotriva democrației franceze izvorîte din revoluție. Astfel, sentenționează el, „trece ca o înțelepciune elementară de a despărți total legile statului și constituția de religie, întrucît există teama de bigotism și ipocrizie din partea unei religii de stat; dar, dacă religia și statul, conform conținutului, se și deosebesc, totuși în rădăcina lor sînt una, iar legile își găsesc suprema lor adeverire în religie" [3].

Acestea sînt cadrele teoretice generale în care Hegel explică și specificitatea istorică a Reformei, pentru societatea germană în primul rînd și pentru dezvoltarea generală a spiritului uman. Odată cu Reforma, consideră el, religia creștină se interiorizează și se transumanizează, conținutul ei absolut se plasează în suflet și devine centrul individului; în acest fel se face, cum spune Hegel, împăcarea dintre „dincoace" și „dincolo", două concepte insuficient de clare totuși; se conciliază cele două lumi, în care biserica feudală, catolică, scinda adevărul, lumea naturală și lumea divină. Prin înlăturarea încorsetării spiritului religios — provenită mai ales din faptul că se ajunsese ca subiectivitatea cea mai profundă să-i fie oferită și impusă omului prin intermediul celei mai flagrante exteriorități — Reforma degajează drumul, după Hegel, unei religiozități superioare, abia ea autentic creștină, care s-ar identifica cu certitudinea subiectivă a eternului, a adevărului existînd în sine și pentru sine. Hristos ar fi adevărata spiritualitate, iar aceasta ar reprezenta subiectivitatea infinită, ce poate fi dobîndită în *credință și trăire*, prin autentica împăcare în Dumnezeu. Ceea ce Hegel îi atribuie deci lui Luther, în planul semnificațiilor înalt filosofice, ca concluzii ce s-ar desprinde pentru filosofie (care, spune Hegel, „nu se ocupă decît de strălucirea Ideii") din doctrina acestui faimos reformator religios, este adîncirea interiorizării prin eliberarea religiei de autoritățile caduce și stînjenitoare ale exteriorității. Desigur, nici în cadrul acestei teologii, transcendentul, considerat a avea un rol atît de virulent în dezmembrarea spiritului teologiei catolice, nu era complet învins. Dar acest „amănunt" dispare cu ușurință în fața avalanșei tumultoase a analizei hegeliene. În accepțiunile filosofice pe care le dă marele dialectician doctrinei lutherane, eul pur este la sine acasă, se manifestă în libertatea absolută, căci, în gîndire, care este activitatea pură a interiorității însăși, dispare sau pur și simplu nu mai contează sciziunea între interioritate și exterioritate; în gîndire este prezent eul, dar și obiectul, căci însăși gîndirea implică înălțarea obiectului la generalitate.

Dincolo de exprimarea speculativă a lui Hegel despre noutatea protestantismului în raport cu conștiința umană, mai ales în ce privește

---

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1968, p. 421.

[3] *Ibidem*, p. 415.

afirmații ca cea privind dispariția sciziunii dintre interioritate și exterioritate, protestantismul înseamnă, totuși, fără îndoială, o treaptă nouă în interiorizarea religiei. Cum ironic remarca tînărul Marx, Luther „a transformat pe popi în laici pentru că a transformat pe laici în popi". Pe scurt spus și schematic, Luther argumenta trei noi principii teologice fundamentale : *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura* (ulterior, mult controversate dealtfel). *Filosofic* privite însă, aceste principii simplifică tocmai raporturile dintre *om* și *divinitate*, două entități aflate față în față doar ca puteri diferite. Cine va putea garanta însă că acest raport nu se va schimba? În definitiv, teoria înstrăinării religioase a realizat tocmai această răsturnare a termenilor, punînd pe primul plan omul, iar divinitatea devenind produsul conștiinței acestuia.

În ce constă și cum trebuie înțelese deci locul și problema religiei în filosofia lui Hegel? Pentru a putea răspunde la o asemenea întrebare este necesară înțelegerea specificului filosofiei hegeliene în general.

Cel care se apropie de filosofia lui Hegel constată — dincolo de ariditatea imenselor sale teritorii de abstracțiuni, inospitaliere și dificile — că abordarea unui singur aspect sau a unei singure idei ale acestei filosofii presupune, mai întotdeauna, ca o condiție logică absolut obligatorie și mult mai mult decît în cazul altor sisteme filosofice, luarea în discuție a întregului sistem de gîndire. Acesta este și cazul concepțiilor hegeliene despre religie. Raporturile complexe, controversate și uneori chiar obscure ale acestei filosofii cu religia reprezintă unul dintre locurile cele mai dificile din tematica gîndirii filosofiei moderne. Subiectul referitor la concepțiile lui Hegel *despre religie* devine cu atît mai dificil cu cît el tinde adesea să se identifice — structural și în modalități inedite — cu concepțiile sale *despre* și *în* filosofie. Așa încît, în cazul acestui gînditor, sistematizarea ideilor sale despre religie, în cadrul și pe baza tematicii mai restrînse și proprii acestui subiect, poate devia adesea spre o operațiune formală, în măsura în care relațiile generale atît de specifice ale hegelianismului cu religia ar fi raportate tematic doar la un anumit loc, la anumite capitole ale acestei filosofii, unde aceste relații reprezintă subiectul propriu-zis și declarat al discursului filosofic hegelian.

Pe linia dezvoltării criticii marxiste a hegelianismului, Georg Lukács vorbește, îndreptățit, despre o anume și sugestivă „negură logicistă" a acestui idealism, în cadrul căruia logica și ontologia concresc într-o intimitate și cu o intensitate necunoscute anterior. La un filosof de talia lui Hegel, cu un atît de impresionant simț al istoriei și al realului autentic, acest viciu fundamental de transfigurare logică, idealistă a ontologiei, dobîndește o semnificație într-un anume fel unică, deoarece, tendința lui Hegel de a elabora o ontologie bazată pe logică, o ontologie care să-și poată găsi expresia adecvată numai în categoriile logice, în corelațiile logice, ocupă o poziție singulară în cadrul filosofiei clasice germane [4]. La rîndul său, pornind de la natura conceptului în logica hegeliană, Radu Stoichiță relevă, de asemenea, specificul hegelian al elaborării metodologice a dialecticii : „ Direcția principală în mînuirea speculativă a dialecticii

[4] Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975, p. 97.

lui Hegel este reprezentată — după opinia noastră — prin trecerea de tip genetic de la subiect prin obiectivare la obiect" [5].

Idealismul monist absolut, fundamentat de către Hegel prin interpretarea ontologizantă a abstracțiilor, idealism reductibil și la o schemă de consubstanțialitate originară cu structurile de tip religios, a constituit, dintotdeauna, ținta multor critici și a multor ironii. Hegelienii de stînga s-au apropiat, dealtfel, ei înșiși — și nu o dată în mod unilateral — de punctele extreme ale acuzațiilor posibile la adresa hegelianismului, iar, după cum se cunoaște, pentru Feuerbach, filosofia hegeliană („punctul culminant al filosofiei speculative sistematice") reprezintă pur și simplu un „misticism raționalizat", alter ego-ul filosofic al teologiei creștine.

Desigur, „Ideea" și „Dumnezeu" sînt, într-un anume fel, concepte convertibile sau chiar identice în dialectica hegeliană, filosofie riguros imanentistă, pentru care gîndul este totodată și lucrul în sine, și deci a gîndi nu înseamnă doar a contempla, ci și a exista. Realitatea este, în același timp, gîndire și existență. Aventura spiritului uman, care se descoperă pe sine însuși ca dezvoltare a Ideii înstrăinată de sine și care se reîntoarce la sine, pare să reprezinte totuși mult mai mult decît o filosofie construită în marginea teologiei (tentative acuzatoare ce n-au lipsit niciodată, pînă la identificarea *triadei* cu *Sfînta treime creștină*). Este drept că, după Hegel, „conștiința nu cunoaște nimic și nu concepe nimic în afară de ce se găsește în experiența ei; căci ceea ce este în această experiență este numai substanța spirituală și anume ca *obiect* al propriului ei Sine. Spiritul devine însă obiect, deoarece el este această mișcare de a-și deveni un *altul*, adică *obiect al Sinelui său*, și de a suprima această alteritate" [6]. Dacă știința ideii „în sine" reprezintă imperiul logicii, în natură ideea se transformă în negativul ei, devine Ideea în forma alterității (*Anderssein*), exterioară sieși. Existența naturii este străină de libertate; ea glorifică divinitatea, dar este inferioară spiritului uman. „Natura — precizează Hegel — este *în sine*, în Idee, divină : dar așa cum *este*, ființa ei nu corespunde conceptului ei; ea este dimpotrivă, contradicția nerezolvată. Caracteristica ei este faptul *de a fi pusă*" [7]. Întoarcerea Ideii, înstrăinată în natură, la sine însăși, se desfășoară printr-o dezvoltare dialectică, în care ea se manifestă succesiv ca *spirit subiectiv* (corespunzător planului *conștiinței individuale*, în care ea își dă seama că are un caracter social), ca *spirit obiectiv* (cînd „rațiunea este întreaga realitate", căci raporturile spiritului cu societatea devin conștiente, el fiind de fapt societatea în dezvoltare, istoria umană) și ca *spirit absolut (prise de conscience* a spiritului de el însuși, cuprinzînd arta, religia, filosofia).

Reprezintă însă oare înstrăinarea Ideii în natură și reîntoarcerea ei la sine, prin istorie, ca spirit absolut, o pură teologie, o simplă transpunere a teologiei în termeni filosofici? Lucrurile ar sta, desigur, tocmai așa, dacă în această filosofie nu am găsi dialectica însăși a dezvoltării (chiar dacă adesea, poate prea adesea, ea este deghizată sau alterată de

---

[5] Radu Stoichiță, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, București, Edit. științifică, 1972, p. 97.

[6] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1975, p. 27.

[7] G. W. F. Hegel, *Filosofia naturii*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1971, p. 25.

idealism). Un gînditor extrem de subtil și de familiarizat cu această operă, așa cum a fost D. D. Roșca, a sesizat, în profunzime, că raportul dintre hegelianism și creștinism este mult mai complex decît o simplă identificare între ele, imposibilă dealtfel în sens hegelian, deoarece una operează cu reprezentarea iar cealaltă cu conceptul. D. D. Roșca scrie : „Se știe că Feuerbach susținuse că filosofia speculativă a lui Hegel este, în fond, o transpunere în concepte abstracte a teologiei speculative creștine. Deși nu este adevărat că doctrina hegeliană ar fi numai o astfel de transpunere, Feuerbach susținînd ideea acum menționată a fost oarecum de acord cu Hegel însuși, care declarase în variate legături de idei că filosofia sa (el generaliza, confundînd-o pe aceasta cu filosofia pur și simplu) are în esență un conținut identic cu acela al religiei creștine, însă conținut « înălțat la nivelul conceptului » filosofic" [8].

Raportul hegelianismului cu religia continuă să rămînă astăzi nu numai o problemă extrem de complexă, ci și terenul pe care se avîntă unii marxologi cu cele mai fastidioase speculații. După Karl Löwith, originea și structura hegelianismului rezidă în ideea creștină greacă despre *logos*, dar cum la Hegel istoria Ideii este una și aceeași cu istoria lumii, devenită spirit absolut, prin reîntoarcerea la sine, hegelianismul ar pierde mult, datorită acestui fapt, din turnura sa religioasă. Dimpotrivă, fără să-i pară deloc bizară ideea, materialismul lui Marx ar fi, după același Karl Löwith, un fel de hegelianism pur religios. „Mesianismul marxist — scrie el — transcende realitatea existentă atît de radical, încît, în pofida « materialismului » său, el menține tensiunea escatologică și prin aceasta motivul religios al dezvoltării istorice, în timp ce Hegel, pentru care credința nu este decît un mod al rațiunii sau al « înțelegerii», s-a hotărît în punctul critic al evoluției sale spirituale să se împace cu lumea aceasta așa cum este ea. În comparație cu Marx, filosofia lui Hegel este realistă" [9].

Atît în forma lor explicită pe care le-o dă Hegel, cît și ca concluzii indirecte și lăuntrice ale sistemului său, raporturile dintre religie și filosofie sînt departe de a se constitui simplu, linear, cu semnificații uniforme. Ambiguitatea identității și opoziției dintre Idee și Dumnezeu, izvorîtă dintr-o ontologie bazată fundamental pe logică — și care determină ca însăși religia să fie considerată ca pornind concomitent de la subiect și aflată în acesta, dar și ca pornind de la spiritul absolut și avînd deci o natură obiectivă, ca expresie specifică a Ideii — situează raporturile dintre religie și filosofie într-o continuă și alternativă suită de transformări. Așa încît, ceea ce macină lăuntric filosofia hegeliană a religiei este marea contradicție dintre genialul simț istoric al lui Hegel și caracterul profund idealist al filosofiei sale.

Fără îndoială că, în ceea ce privește conceptele lui Hegel despre religie, revelator rămîne în primul rînd faptul că, pe scara dezvoltării spiritului absolut, filosofia ca *concept* constituie o treaptă superioară religiei, a cărei modalitate de exprimare o constituie doar *reprezentarea* (Vorstellung). Într-un mod cu totul ciudat însă, concluziile revoluționare implicate în esența acestei teze, concluzii care prin aplicarea lor la creștinism ar sta, pentru început, la însăși baza sciziunii școlii hegeliene într-o

[8] D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, București, Edit. științifică, 1967, p. 218—219.

[9] K. Löwith, *Karl Marx*, 1968, Bad Godesberg, p. 46—47.

aripă de stînga și una de dreapta, nu-l vor preocupa nicidecum pe Hegel în direcția acestui gen de dezvoltări posibile, apărute ulterior. Deosebirea este de esență conceptuală : *religia* este gîndirea gîndirii artei iar *filosofia* gîndirea gîndirii religiei. Dacă, într-un anumit sens, conceptual, filosofia este superioară religiei, sub alte raporturi, tot esențiale, religia și filosofia sînt egale și se caracterizează prin aceea că ambele dau răspuns universal problemelor lumii.

Iată apoi și un alt aspect. Oricît de paradoxal ar părea, după Hegel nu există decît religia (nu religiile) care se dezvoltă, iar religia adevărată se naște din istoria religiilor. La întrebarea ce este religia răspunde dezvoltarea istorică, deoarece în diversitatea religiilor există o unitate de conținut, iar „diferite religii sînt numai diferite concepții despre unul și același lucru" [10]. *Reprezentarea*, proprie religiei, care ar atinge punctul culminant în creștinism, dar se dezvoltă traversînd toate religiile, adevărul său fiind istoria religioasă (după cum filosofia se naște și se dezvoltă prin însăși istoria filosofiei), este înrudită conceptual cu filosofia; este și ea o cunoaștere, dar una nemijlocită, iar, în acest sens, al dialecticii hegeliene, reprezentarea este premergătoare conceptului. Așa cum, la rîndul său, în mișcarea dialectică a spiritului absolut, religia a fost adevărul artei, pe care a suprimat-o, dar i-a păstrat esența, de astă dată filosofia devine adevărul religiei, care nu este încă gîndirea care se cunoaște ca atare, dar are ca obiect adevărul etern, pe Dumnezeu. Diferențele, similitudinile și identitatea dintre religie și filosofie decurg din abstracțiune, proprie în cel mai înalt grad filosofiei, dar și religiei. *Imanentismul idealist cel mai riguros spre care tinde neîncetat gîndirea hegeliană se poate realiza tocmai prin această abstractizare a religiei, devenită platforma armoniei dintre filosofie și religie.* Existența unei rupturi între acestea două ar fi însemnat admiterea unei deosebiri de esență între o rațiune divină, obiect al religiei, și una umană, obiect și finalitate a filosofiei. Ceea ce Hegel a trebuit să respingă însă prin legea fundamentală a gîndirii sale, opuse oricărei transcendențe divine. Doar în procesul devenirii universale se poate rezolva dialectic contradicția dintre infinitul divin și finitudinea creaturii umane, cînd conștiința omului despre divinitate se suprapune cu conștiința divinității despre sine : „...Nu pot exista două feluri de rațiuni și nici două feluri de spirite, o rațiune divină și una umană, un spirit divin și unul omenesc, care ar fi absolut diferite. Rațiunea omenească, conștiința esenței sale, este rațiune în general; divinul în om și spiritul, întrucît este spirit al lui Dumnezeu, nu este un spirit ființînd dincolo de stele, dincolo de lume, ci Dumnezeu este prezent, atotprezent, și, ca spirit, el este în toate spiritele" [11]. Istoria dezvoltării învățăturilor religioase este istoria formării conceptului fundamental de spirit, fapt pentru care în însăși filosofia religiei avem ca obiect, după Hegel, tot Absolutul, dar de astă dată nu numai în forma gîndului, ca în filosofie pur și simplu, ci și în forma manifestării sale. A considera că natura divinității nu poate fi cunoscută *logic* ar însemna, potrivit gîndirii hegeliene, să cobori pe Dumnezeu la nivelul unei abstracții goale și neputincioase. A reduce, pe

[10] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, București, Edit. Academiei R. S. România, 1969, p. 28.

[11] *Ibidem.*

de altă parte, divinitatea și cunoașterea acesteia la sfera sentimentului ar însemna, credea Hegel, să faci loc subiectivității accidentale, mult prea ușor de învins de către gîndirea ateistă. Dar cu toate încercările lui Hegel de a transforma într-o construcție monolitică argumentarea religiei și a divinității, corpul speculației sale este mereu fisurat de contradicția de nedepășit, în cadrul hegelianismului, între subiectivitate și obiectivitate, pe care marele dialectician încearcă zadarnic să le facă laturi indisolubile ale uneia și aceleiași divinități, cu o infinită gamă de manifestări, atît pe planul existenței, cît și pe cel al cunoașterii. Întrucît Dumnezeu nu poate exista în afara umanului și tocmai conștiința umană este aceea care îl transformă în conținut al religiei, acest Dumnezeu este pus în mod tragic în fața unei alternative inexorabile : or să rămînă o divinitate a subiectului asemănător sieși, a creaturii, și să beneficieze în acest fel de întreg potențialul antropomorfic religios, or să devină și să rămînă o speculație, o generalitate, un nume, cum se întîmplă de regulă în sistemul hegelian. Faptul însă că acest Dumnezeu vrea să fie și una și alta plasează această filosofie a religiei (și datorită extensiunii ei deosebite, implicit întreg sistemul de gîndire hegelian) pe terenul unor contradicții insurmontabile ce cuprind concepțiile lui Hegel despre Dumnezeu și deci despre legitimitatea religiei, în raport cu cunoașterea și cu istoria, cît și, pe un plan mai particular, însăși evoluția istorică a religiei.

Religia lui Hegel rămîne predominant filosofică și nu una vie, activă, apropiată de fervoarea credinței sau identică cu aceasta, căci religia sa este majoritar istoric explicativă, întoarsă deci mai tot timpul cu fața spre trecut. Rolului activ al credinței i se substituie rolul activ al interpretării, al filosofiei, căci această religie se revendică de la rațiune și își înțelege raporturile sale cu lumea prin logos ; ea este o religie lipsită de căldura sentimentelor umane comune, o religie ce așează în panteonul său cultul semnificațiilor perene din dezvoltarea spiritului uman nediferențiat între profan și religios. Împăcarea dintre religie și rațiune (filosofie) tinde a se face, în planul speculației hegeliene, prin sacrificii reciproce, dar consecințele acestor sacrificii se supun cu greutate estimărilor comparative : filosofia se teologizează benevol, dar îi impune religiei să devină ea însăși speculativă, ceea ce nu înseamnă deloc puțin lucru, deoarece prefigurează sfîrșitul acesteia, așa cum s-a format ea de-a lungul istoriei multimilenare a umanității.

PSIHANALIZA — UN PURGATORIU AL CREDINȚEI CREȘTINE

DE

JAN L. GURANOWSKI (Polonia)

O analiză sumară a cîtorva articole și eseuri publicate în ultimii ani în paginile unei cunoscute reviste teologice semnalizează cititorului un fapt simptomatic pentru ultimele două decenii : un interes uriaș, ajungînd adesea pînă la limita fanteziei, în cercurile elitei catolice, pentru

freudism și postfreudism. Informațiile noastre nu pot oferi, firește, decît o imagine fragmentară a acestui fenomen, întrucît se referă la o parte relativ neînsemnată din literatura extrem de bogată care a apărut după Vatican II și, mai ales, la granița dintre deceniul al 7-lea și al 8-lea.

Acest fenomen este relativ de dată recentă. Monseniorul Mendez, din Mexic, care în timpul celui de-al II-lea Conciliu al Vaticanului a protestat împotriva „trecerii sub tăcere a schemei nr. 13 în problema psihanalizei", a fost singura persoană care a vorbit în legătură cu această problemă. Iată un fragment din cuvîntarea lui „de pionierat" : „Pentru noi, psihanaliza reprezintă o știință adevărată, care are un obiect al său, o metodă proprie și o teorie proprie. Această știință nu a ajuns întru totul la maturitate și nu s-a eliberat de unele pericole de care trebuie să ținem seama. Dar, în același timp, nu avem nevoie să ignorăm revoluția psihanalitică; ea reprezintă un eveniment de aceeași importanță ca și revoluția tehnică... Atitudinea bisericii, pătrunsă de o neîncredere inutilă, nu a exercitat pînă în prezent nici un fel de influență asupra celor care se ocupă de această știință... Dacă Biserica este dispusă să întreprindă un dialog sincer și loial cu omul de astăzi, ea nu mai poate ignora în continuare pe adevărații analiticieni, la care trebuie să recurgă în mod nemijlocit și nu prin intermediul eticii sau teologiei. Această știință are valoare de purificare, capabilă să sprijine în mare măsură pe oamenii a căror credință este amestecată cu tulburări psihice care o slăbesc și o frînează" [1].

Este evidentă, aici, o polemică deschisă cu Monitorul Sfîntului Oficiu care exprimase indignarea acestei congregații ultraconservatoare cu privire la chestiunea mult discutată pe atunci a supunerii călugărilor creștini de la mănăstirea mexicană Cuernavaca unor cercetări psihanalitice. „Este necesar — spunea Monitorul — să respingem opinia care susține că este absolut necesar ca formația psihanalitică să preceadă primirea harului, sau ca toți candidații la funcția de preot sau călugăr să fie obligați să se supună unor examene și proceduri psihanalitice, în sensul propriu al acestui termen... Preoții, călugării și călugărițele nu pot să fie consultați de psihanaliști fără acordul Oficiului și aceasta numai în cazuri deosebit de importante" [2].

Opinia monseniorului Mendez exprima atitudinea unui activist radical al reînnoirii Conciliului și se înscria în aria noii strategii promovate de faimosul „agiornamento". Una din componentele acestei noi strategii este concepția cu privire la necesitatea confruntării cu „ateismele" contemporane, confruntare care ar servi la purificarea ideologiei și instituției Bisericii de formele de gîndire și de acțiune, de îndoctrinare și de organizare inacceptabile pentru omul modern. Ateismul devine, astfel, o condiție indispensabilă a eficienței acestei așteptate înnoiri. În aceasta ar consta importanța istorică a ateismului, rostul lui în dialogul cu religia.

Aceste implicații ale noii strategii a Bisericii catolice au fost expuse — de cunoscutul teolog al „reînnoirii" bisericii creștine, Johann Baptist Metz — într-o notă introductivă [3] la numărul din „Concilium" dedicat

---

[1] Citat apud: Albert Plé, *Les variations de l'Eglise à l'égard de la psychanalise*, în „Concilium", 99, oct. 1974.

[2] *Ibidem*.

[3] Johann Baptist Metz, *La foi chrétienne face aux athéismes contemporains*, în „Concilium", 16, iunie 1976.

prezentării ateismului contemporan. După părerea lui J. B. Metz, participantul creștin la dialogul cu ateismul contemporan ar trebui să fie conștient de faptul că în zilele noastre e vorba de o necredință de alt tip, de o necredință „a epocii postateiste". Necredința din timpurile noastre ar fi încetat să mai fie, propriu-zis, o lipsă de credință, adică o negare explicită a credinței religioase. Ea a devenit mai curînd o expresie a credinței în posibilitatea pozitivă a vieții depline a omului, care se poate descurca și fără credința religioasă.

În continuarea notei lui Metz este prezent, pentru prima oară în paginile „Concilium"-ului printre alte variante ale ateismului, și ateismu. lui Freud, metoda lui analitică și teoria sa despre credința religioasă.

Prima lucrare publicată în „Concilium" de un interpret al științei lui Freud este un amplu eseu, datorat unui călugăr trapist american ș, consacrat „provocării aruncate de Freud teologiei" [4]. Autorul eseului medic psihiatru practicant, este de acord cu cei care văd în Freud pe „unul din creatorii contemporani ai spiritului culturii noastre occidentale", îndeosebi prin contribuția sa în domeniul psihologiei; Freud nu numai că a realizat aici o cotitură radicală — recunoaște autorul — dar a asigurat psihologiei și legătura cu viața reală. Datorită lui Freud — scrie Bamberger — omul contemporan nu numai că vorbește și gîndește într-un mod cu totul diferit despre sine, dar se și simte cu totul altfel. Autorul eseului nu-i poate ierta însă lui Freud ateismul și se consolează cu faptul că savantul vienez „a plătit scump această orbire, care a făcut ca această parte a operei sale (dedicată genezei credinței religioase — *J.G.*) să fie mai puțin demnă de geniul său", întrucît ar avea neajunsuri uimitoare din punct de vedere metodologic și al formulării ipotezelor, ba chiar și din punct de vedere logic. În aceste chestiuni opiniile lui Freud au rămas nemodificate încă din perioada cînd și-a publicat primele lucrări, și ele nu sînt decît niște „ipoteze nefundamentate". Freud ar fi întreprins o critică a religiei cu ajutorul unor capcane „jalnice și bombastice", utilizînd „un ton inadecvat unei cercetări științifice neutre".

Încătușat de ideea „distrugerii religiei", Freud s-ar fi lăsat dominat de factori personali și emoționali care și-au spus cuvîntul după părerea lui Bamberger, în formularea ipotezelor din *Totem și tabú*, *Viitorul unei iluzii*, *Moise și monoteismul*.

Respingînd identificarea făcută de Freud între religie și o nevroză obsesivă, întrucît „practica cu adevărat religioasă nu are nimic comun cu simptomele patologice", se pronunță, totuși, pentru aplicarea teoriei freudiene a dinamismelor psihice la religie, considerînd că astfel se poate arunca „cu folos mai multă lumină asupra destinului supranatural al omului". Deși pînă în momentul de față, recunoaște autorul eseului, nu au fost obținute „nici un fel de rezultate definitive în ceea ce privește existența reală a dinamismului specific religios", ceea ce s-a scris despre ascetism și teologia mistică „cuprinde date care ar putea fi favorabile unor astfel de cercetări cu condiția ca ele să-și impună judecata sănătoasă atît în fața teologilor, cît și a psihanaliștilor". În ultimă instanță, teologiei creștine i-ar reveni sarcina de a purifica concepția freudiană de ateism.

---

[4] John Eudes Bamberger, *La religion est-elle une illusion? Défi de Freud á la théologie*, *ibidem*.

În concepția lui Bamberger, „imaginea freudiană a omului necesită o aprofundare prin recunoașterea prezenței Spiritului". Este încă o dată manifestă aici tendința tradițională a teologiei de a se impune ca instanță supremă de decizie asupra valorii teoriilor științifice, în funcție de gradul de concordanță al acestora cu interpretarea stabilită în cadrul religiei.

Articolul lui Bamberger a reprezentat „prima rîndunică" în dezbaterea asupra psihanalizei apărută în paginile revistei „Concilium". Punctul de vedere prezentat în acest articol nu a fost continuat însă în nici una din lucrările publicate ulterior în aceeași revistă și dedicate psihanalizei.

„În ceea ce ne privește — scrie Alfredo Fierro, directorul Institutului de teologie din Madrid [5] — propunem o teologie capabilă de autocritică și deschisă față de științele umaniste, gata să preia din acestea explicații care să-i permită să-și formeze propria e baze antropologice. În această perspectivă, omul este înțeles ca unitate complexă de structuri care acționează reciproc una asupra alteia. Factorii sociali, politici, economici, psihici și simbolici apar aici ca structuri dinamice interdependente". A. Fierro supune criticii două atitudini dogmatice care pot fi remarcate la unii teologi. Ele sînt opuse, dar — după părerea sa — la fel de eronate, întrucît le caracterizează deopotrivă apriorismul și lipsa oricărui simț de adecvare la realitate. În primul caz avem de-a face cu o teză arbitrară, potrivit căreia la baza tuturor bolilor psihice importante s-ar afla relația cu Dumnezeu: „Atunci cînd omul nu dă Domnului ceea ce se cuvine Domnului, nu este în stare să-și realizeze calitatea sa de om și nici să dobîndească o adevărată sănătate psihică. Urs von Balthasar, de exemplu, susține că un creștin nu are dreptul să se teamă, dar dacă, cu toate acestea, este nevrotic, înseamnă că nu are suficientă credință creștină, că aceasta este firavă și bolnavă". În felul acesta, arată autorul, revenim la vechea idee că suferința psihică este o urmare a greșelii. Dar pentru că nu este ușor și nici posibil să se verifice o astfel de teză prin raportare la individ, ea se transferă asupra colectivității și se vorbește despre păcatul omenirii, iar aici ne vine imediat în ajutor dogma cu privire la păcatul originar. Și astfel, „putem învinovăți lipsa de credință a oamenilor, în general, și lipsa de credință din vremurile noastre, în special, atribuindu-i răspunderea pentru bolile și suferințele psihice".

Pe alte meridiane, continuă A. Fierro, a apărut un alt gen de dogmatism. Printre catolici se aude nu rareori opinia că sfințenia poate fi comparată cu nebunia: „Poți fi un sfînt mai mult sau mai puțin schizofrenic, în același mod în care poți fi sfînt fiind bolnav de cancer". În felul acesta, sănătatea psihică nu ar avea, în general, importanță pentru credință. Acest lucru devine posibil, evident, cu condiția să ne imaginăm „credința ca fiind absolut străină de chestiunile lumești, iar existența creștină ca o pură prezență în fața Domnului, fără nici un fel de legătură cu procesele psihice și sociale".

Ambele dogmatisme sînt, după părerea lui A. Fierro, la fel de nereușite și fac parte din sfera *exagerărilor teologice*. Ele sînt speculații neavenite asupra acestor probleme, avînd ca punct de plecare, în mod aprioric și declarat, pozițiile teologiei. De fapt, este vorba de „o sferă

[5] Alfredo Fierro, *La réligion chrétienne a-t-elle une fonction thérapeutique?*, *ibidem*.

a faptelor care trebuie să fie supuse unor proceduri de explicare și verificare ce nu țin de resortul teologiei". Dar nici ateismul lui Freud nu i-a permis acestuia să vadă în religie altceva decît o nevroză obsesivă generală, un fenomen patologic. Or, după opinia lui A. Fierro, nu este de competența psihoterapeutului să decidă în ce constă religia creștină sau să delimiteze ceea ce este autentic în ea, de ceea ce nu este autentic. Acest lucru ar fi strict de competența teologului. Dar psihanaliza nu-și pierde prin aceasta importanța în viața credinciosului. „Terapia psihanalitică elimină anumite conținuturi psihice care se prezintă drept religioase fără a fi însă religioase în sensul religiei autentice". Pentru A. Fierro nu încape îndoială că „o terapie psihanalitică aplicată regulat nu poate distruge ceea ce este autentic în credința pacientului", dimpotrivă, ea poate să-i fie de folos în selectarea a ceea ce este autentic în credința sa, așadar el se poate supune cu conștiința împăcată analizei psihice, se poate trata și poate permite să fie vindecat de „religie", în sensul în care o înțeleg analiștii din școala lui Freud.

Savantul iezuit prof. Maurice Bellet [6], în paginile aceluiași număr din „Concilium", subliniază că pe baza experienței psihanalitice, creștinul nu poate să-și pună în mod corect decît următoarea întrebare : „Ce spun, de fapt, atunci cînd rostesc cuvintele credinței, ce fac, în esență, atunci cînd procedez « în conformitate cu evanghelia »?" În experiența psihanalitică trebuie să spui tot ce îți vine în minte, în timp ce psihanalistul „invizibil" tace și își întrerupe tăcerea numai pentru a propune o anumită interpretare de principiu a celor ce au fost relatate, așadar o interpretare a asociațiilor libere. Sesizarea unei relații între psihanaliză și credință, pentru a fi fructuoasă, trebuie să fie întreprinsă, după părerea lui Bellet, pe baza concretă a experienței psihanalitice. Dar iată, continuă el, „în fața noastră apare un monstru : pansexualismul". La mijloc este vorba însă de o neînțelegere, precizează M. Bellet. Analiza psihanalistă este „operă de adevăr", este o procedură loială, așa cum spune Freud. Analiza se referă la ansamblul existenței umane și nu lasă nimic deoparte. Nu este vorba să explicăm totul prin sex, ci „să descoperim prezența sexului în orice". O prezență înțeleasă așa cum o înțelegea Freud : „Redarea diferenței de sex în existența omului, ceea ce dintr-odată conferă un anumit loc în viața noastră nașterii și morții tatălui, mamei, fraților, surorilor, evenimentelor uitate". Se poate spune, susține M. Bellet că psihanaliza apare în cultura noastră ca o activitate al cărei scop este ca omul să-și poată cunoaște condiția existenței sale.

M. Bellet polemizează cu creștinii care, convinși de autenticitatea credinței lor, consideră că ea nu poate fi în nici un caz obiect de analiză. O asemenea atitudine nu are sens, spune el, sau, mai precis, „are un sens care poate fi interpretat pe baza psihanalizei". Credinței i se conferă în acest fel rolul de *instrument de rezistență*. Or, se știe că cea mai mare dificultate de care se lovește psihanaliza este tocmai această *rezistență inconștientă*. Justificările teologice, mistice, evanghelice funcționează perfect în acest caz. Dacă cineva rămîne la această justificare recunoaște fără să vrea că se teme de adevăr. Dealtfel, constată M. Bellet, „de fiecare dată cînd, în numele lui Dumnezeu, începem să interzicem o activitate

[6] Maurice Bellet, *Incidences de la crise analytique sur le vécu de la foi, ibidem.*

îndreptată spre dezvăluirea adevărului, ne facem din Dumnezeu un complice la reprimarea adevărului. Aceasta aduce o ușurare imediată : « credința a fost apărată ». Dar temporar...".

M. Bellet este, după cum vedem, un adept radical al concepției *purificării credinței prin confruntarea ei cu critica ateistă*, în cazul de față cu o vivisecție nemiloasă a credinței religioase de pe pozițiile psihanalizei, teorie unilaterală, dar bazată pe un material clinic bogat, dobîndit pe parcursul aplicării unei metode specifice.

Într-un alt articol, semnat de preotul psiholog belgian André Godin [7], sînt cercetate cele mai recente lucrări ale savanților catolici referitoare la psihanaliză. Potrivit acestuia, analiza freudiană, de la începutul secolului, „trezește pasiuni în rîndul creștinilor în dublul sens al acestui cuvînt : irită patimile și pune capăt răbdării". După părerea sa, lucrul acesta se leagă de însuși caracterul experimentului freudian, care reprezintă o legătură voluntară între analist și cel care se supune analizei în condițiile terapeutice prescrise de Freud. Ca rezultat al dialogului dintre analist și cel care se supune analizei, în acesta din urmă are loc o modificare interioară, în urma căreia „se poate naște sau renaște un subiect mai bine pregătit pentru înfruntarea realităților lumii și a diversității persoanelor".

Acest gen de dialog poate să-i fascineze, după părerea autorului, pe teologii creștini, deoarece experiențele creștine și, dealtfel, experiența creștină ca atare poate fi comparată cu experiența psihanalitică. Se remarcă aici în primul rînd analogia cu experiența „păstoritului" sufletelor : un dialog de un anumit gen, în care preotul îl ascultă pe creștin, iar acesta îi relatează experiențele sale spirituale. La unii din interpreții catolici actuali ai lui Freud, A. Godin notează o atitudine total modificată : o solidaritate cu Freud, în sensul că îi împărtășesc pasiunea de distrugere a „religiei" în acele manifestări ale ei pe care le consideră devieri sau stări patologice și pe care Freud — în mod eronat după părerea lor — le considera caracteristice pentru religie în genere. O asemenea atitudine este remarcată de autor la teologii care „văd o mare opoziție între religie și credință".

Dialogul cu cultura nereligioasă contemporană, desfășurat în perspectiva „purificării credinței", reprezintă astăzi una din trăsăturile caracteristice fundamentale ale „noii conștiințe creștine" catolice. El este susținut de teologi și savanți de formație spirituală „mai deschisă" și răspîndit în cercurile intelectualității catolice „deschise". Rezistența împotriva acestui „dialog" — mai ales cînd este vorba de psihanaliză — se manifestă adesea cu mai multă forță decît în cazul altor forme ale „ateismului cultural" (inclusiv marxismul). Teologii care dezbat în paginile revistei „Concilium" problema „dialogului" cu psihanaliza sînt foarte rezervați în aprecierea atitudinii celor mai înalte instanțe bisericești în această problemă. Unii dintre ei, ce-i drept, încearcă să vadă și la acest nivel o oarecare evoluție, sugerînd o diferență între punctul de vedere preconciliar al Papei Pius al XII-lea și cel conciliar al Papei Paul al VI-lea, celui dintîi atribuindu-i-se o atitudine ostilă, iar celui de-al doilea *o oarecare stînjeneală* — deși, în fond, punctele lor de vedere nu se deosebesc prea mult

[7] André Godin, *Vie spirituelle chrétienne et psychologique, ibidem.*

unul de altul. (Pius al XII-lea considera că „este împotriva ordinii morale ca omul, din propria sa voință și în mod conștient, să subordoneze raționalul instinctelor inferioare, iar atunci cînd folosirea testelor sau psihanaliza sau orice fel de altă metodă ajunge la aceasta, ea devine imorală și trebuie să fie interzisă fără discuție" [8]; totodată, el condamna „metoda pansexuală a unei anumite școli de psihanaliză" [9]. La rîndul său Paul al VI-lea sublinia că „psihanaliza demontează instrumentele firave și complicate care sîntem, nu pentru a stimula în ele o umanitate care suferă, ci pentru a asculta șoapta amplificată a animalității subconștiente din om, strigătul patimilor dezlănțuite și al neliniștilor arzătoare" [10], iar despre lucrările de antropologie ale analiștilor spunea că „nu le considerăm nici închegate logic, nici confirmate pe deplin prin experiență, nici completate de știința inimilor la care ne adăpăm în școala spiritualității creștine" [11]).

În ceea ce privește atitudinea față de psihanaliză, după P. G. Cosson, credincioșii nu se deosebesc prea mult de necredincioși. Opiniile lor variază în funcție de profesie, apartenență socială, vîrstă și sex. După părerea lui P. G. Cosson, se poate vorbi mai ales despre o modificare sensibilă a raportării tineretului la psihanaliză în ultimii 15 ani. Larga accesibilitate a scrierilor de popularizare a psihanalizei, faptul că tineretul cunoaște teoria lui Freud încă din școală, iar cabinetele psihanalitice sînt accesibile tuturor, practica anticoncepționalelor ș.a. au făcut ridicolă condamnarea lui Freud pentru pansexualism.

Acceptarea culturii științifice, după părerea lui P. G. Cosson, este, în cele mai multe cazuri, un factor decisiv în privința poziției adoptate față de psihanaliză.

Dar o atitudine univoc pozitivă față de teoria lui Freud, conchide același autor, pot avea numai acei credincioși (dintre cei bine informați) care sînt de acord să li se analizeze credința în cadrul unei experiențe psihanalitice.

CUVINTELE ROSTITE ASUPRA PAHARULUI *

DE
JEAN MAGNE (Franța)

Cuvintele rostite de Iisus, la Cina cea de taină, odată cu ridicarea paharului, sînt de două feluri: unele, numite însîngerate, altele eshatologice. Le vom cerceta mai întîi în ele însele, apoi în contextul lor.

[8] Albert Plé, *op. cit.*

[9] Paul Georges Cosson, *La psychanalyse et son image social chez les croyants*, ibidem.

[10] Paul Georges Cosson, *op. cit.*

[11] *Ibidem.*

* Comunicare susținută la *Colloquium biblicum Lovaniense XXXII* (19—21 aug. 1981). Autorul, prof. Jean Magne (Paris), este cunoscut cititorilor noștri prin cercetările sale raționaliste și ateiste de istorie a doctrinei creștinismului primar publicate în paginile „Revistei de filosofie" (Nota red.).

a) CUVINTELE NUMITE ÎNSÎNGERATE

Din cauza paralelismului hrană-băutură, trup-sînge („Și le-a zis Iisus: Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mînca trupul Fiului Omului și nu veți bea sîngele Lui, nu veți avea viață în voi" *Ioan*, 6; 53), — de unde rezultă, la toate nivelele, o tendință irezistibilă de a egaliza formulele și riturile — cuvintele care pun paharul în raport cu sîngele nu pot fi studiate independent de cele care pun pîinea în raport cu trupul.

Cuvintele rostite asupra paharului				
Justin	*Matei* 26; 28	*Marcu* 14; 24	*Luca* 22; 20	I *Cor.* 11; 25
„Acesta este sîngele meu".	„Acesta este sîngele Meu, al Legii celei Noi care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor".	„Acesta este Sîngele Meu, al Legii celei noi care pentru mulți se varsă".	„Acest pahar este Legea cea nouă, întru Sîngele meu, care se varsă pentru voi".	„Acest pahar este legea cea nouă întru sîngele Meu".

Cuvintele rostite asupra pîinii			
I Cor. 11; 24	*Luca* 22; 19	*Marcu* 14; 22	*Matei* 26; 26
„Acesta este trupul Meu care se frînge pentru voi".	„Acesta este Trupul Meu care se dă pentru voi".	„Acesta este Trupul Meu".	„Acesta este Trupul Meu".

Formulările simetrice cele mai simple: „Acesta este trupul meu" in evang heli ile după Marcu și Matei, și „Acesta este sîngele meu" din Justin și din catehismele noastre nu pot fi originale și nici nu pot exprima sensul primar, căci ar fi de neconceput să se fi trecut de la aceste formulări clare și simple la formulările mai greoaie și complicate din *Marcu* și *Matei*, pentru pahar, și din *Luca* și I *Cor.* pentru pahar și pentru pîine.

Aceste formulări, totodată mai dificile și mai deosebite între ele, în legătură cu paharul și pîinea, sînt susceptibile a le explica pe celelalte și a fi cele originale.

Pentru pîine, formularea din *Intîia epistolă către Corinteni* (I *Cor.*) 11; 24, *touto mou estin to soma to huper humôn* este mai greoaie în ceea ce privește ordinea cuvintelor și mai enigmatică în privința sensului. Copiștii, urmați de liturghiile grecești, au „clarificat" *to huper humôn* prin *klômenon*, „frînt", împrumutat de la *eklasen* din povestire. „Frînt" nu se poate raporta decît la *pîine*, ca simbol al trupului, și nu la trup. Pîinea este cea care „se frînge pentru voi", adică pentru apostolii prezenți.

În celelalte manuscrise și în *Luca* 22; 19, termenul adăugat este *didomenon* provenit din *edoken*, prezent în povestiri. „Dat" trebuie să

se raporteze, deci, tot la *pîine*, deși s-ar putea înțelege, deopotrivă, abstracție făcînd de proveniența sa, și *trupul* — ceea ce s-ar acorda mai bine cu construcția prepozitivă „pentru voi", în loc de dativ — dar nu ar fi decît un sens derivat.

Pentru pahar, jocul paralelismului a făcut, în *Luca*, 22; 20, ca *to huper humôn* să treacă de la pîine la pahar. Participiul, în mod simetric adăugat, *ekchunomenon*, „vărsat", nu se poate raporta, gramatical, decît la *poterion*. Paharul a fost „vărsat" pentru apostolii prezenți, așa cum pîinea a fost „frîntă" pentru ei sau „dată" lor.

În Marcu, același joc al paralelismului apropie și mai mult cuvintele rostite asupra paharului de cele rostite asupra pîinii. Prin atracția lui „acesta este trupul meu care se frînge pentru voi", formula asupra paharului din I *Cor.* reluată de *Luca*: „*Acest pahar este* legea cea nouă întru sîngele meu, care (acest pahar) se varsă pentru voi", devine în *Marcu*: „*Acesta este sîngele* meu al legii celei noi, care pentru mulți se varsă". Conținutul înlocuiește deci conținătorul; „legea cea nouă întru sîngele meu" devine prin inversarea termenilor, „sîngele meu al legii celei noi" (cu dublă determinare — dacă era acolo un semitism, ar fi trebuit tradus „sîngele legii mele"); *paharul* vărsat devine *sîngele* vărsat, iar „pentru voi" este universalizat în „pentru mulți". *Matei* va adăuga, după logica sa, „spre iertarea păcatelor".

Paralelismul acționează și în sens invers. Sf. Ieronim, în Vulgata, inspirîndu-se din „sîngele vărsat" își va imagina „trupul care va fi dat", *quod pro vobis tradetur*, pornind de la *in qua nocte tradebatur*.

În concluzie, formularea originală, autentică a cuvintelor numite sacramentale, rostite atît asupra pîinii cît și asupra paharului, este cea din *Intîia epistolă către Corinteni*, 11; 24—25.

b) CUVINTELE NUMITE ESHATOLOGICE

Cuvintelor eshatologice rostite asupra paharului în cele trei evanghelii sinoptice trebuie să le adăugăm și cuvintele paralele despre Paști din *Luca*.

Matei 26; 29	*Marcu* 14; 25	*Luca* 22; 16	*Luca* 22; 18
„Și vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viței pînă în ziua aceea cînd îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu".	„Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței pînă în ziua aceea cînd îl voi bea nou, în împărăția lui Dumnezeu".	„Căci zic vouă că de acum nu voi mai mînca din acestea, pînă nu se vor împlini în împărăția lui Dumnezeu".	„Că zic vouă: Nu voi mai bea de acum din rodul viței, pînă ce nu va veni împărăția lui Dumnezeu"

Aceste cuvinte implică două părți:

Prima se referă la prezent: Iisus declară că va bea sau va mînca pentru ultima dată înaintea morții sale.

A doua vizează viitorul, și aici textele sînt divergente:

— după *Marcu* și *Matei*, Iisus va bea din nou, la sfîrșitul veacurilor, *vinul nou*, *tirosh*-ul festinului mesianic;

— după *Luca*, paştile pe care Iisus tocmai le mănîncă îşi vor avea de îndată împlinirea în patimile sale : el este adevăratul miel, cel pe care îl jertfesc evreii nu este decît aparenţa. Această doctrină este atestată în I *Cor.* 5 ; 7 : *Pascha nostrum immolatus est Christus* („căci Paştile nostru Hristos s-a jertfit pentru noi") şi rezultă din cronologia ioanică unde Iisus moare în ziua Pregătirii, la ceasul în care, în Templu, preoţii sacrifică mieii. Ca adaos la cuvintele despre Paşti, cuvintele asupra paharului afirmă că prin săvîrşirea paştelui, împărăţia lui Dumnezeu va veni.

Perspectiva eshatologică din *Marcu* face loc în *Luca* unei preocupări teologice, şi faptul acesta este cu atît mai remarcabil cu cît cronologia lui *Luca*, moştenită de *Marcu*, mai degrabă nu se acordă cu această tipologie.

c) DATELE PROBLEMEI

Analizele precedente ne conduc la următoarele concluzii :

— *Evanghelia după Marcu*, originalul pentru cuvintele eshatologice, depinde, în privinţa cuvintelor numite sacramentale, de *Luca* sau de aceeaşi tradiţie ca şi *Luca*, provenind din I *Cor.* ;

— *Evanghelia după Luca* depinde de *Marcu* în privinţa cuvintelor eshatologice şi de I *Cor.* în privinţa celor sacramentale ;

— *Evanghelia după Matei* depinde numai de *Marcu* în cuprinsul ei actual, şi deci nu are preistorie ;

— *Întîia epistolă către Corinteni* este la originea cuvintelor sacramentale, dar nu are cuvinte eshatologice — dacă nu cumva cuvintele sacramentale rostite asupra paharului sînt o reinterpretare a cuvintelor eshatologice din *Marcu* sau *Luca*.

Pentru a limpezi aceste anomalii, şi mai ales ultima, vom examina povestirile.

d) POVESTIREA DIN EVANGHELIA DUPĂ LUCA

Pentru cei mai mulţi critici, problema textului original al povestirii din *Luca* se reduce la alegerea între textul lung, sau textul primit, şi textul scurt care se opreşte la versetul 19 a, la cuvintele „Acesta este trupul meu". Dar, pornind fie de la una, fie de la alta din cele două forme ale textului, este imposibil de explicat în mod simplu şi firesc celelalte cinci forme din b e, Syrcur, Syrsin, Syrpesh şi Marcion, unde versetul 19 a, în loc să urmeze versetul 18 (paharul eshatologic) vine după versetul 16 (cuvintele despre Paşti).

Explicaţia care se impune este aceea că versetul 19 a a fost o glosă marginală destinată să remedieze absenţa pîinii şi care a fost inserată apoi în două locuri diferite în text. Nu sînt, deci, primare, decît patru versete : 15, 16, 17 şi 18 : cuvintele despre Paşti şi despre paharul eshatologic.

e) POVESTIREA DIN EVANGHELIA DUPĂ MARCU 14

Compararea pîinii și a paharului dezvăluie mai multe anomalii.

v. 22 „Și, mîncînd ei, a luat Iisus pîine și binecuvîntînd, a frînt și le-a dat lor

și a zis: Luați, mîncați, acesta este trupul meu".

v. 23 „Și luînd paharul, mulțumind, le-a dat și au băut din el toți".

v. 24 „Și a zis lor: Acesta este Sîngele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă

v. 25 „Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea...".

De ce apare „*binecuvîntînd*" pentru pîine, și „*mulțumind*" pentru pahar?

De ce s-au repetat pentru pahar detaliile acțiunii deja enumerate pentru pîine: a lua, a binecuvînta sau a mulțumi, a dat — atunci cînd ar fi fost atît de firesc să se noteze pur și simplu: „Asemenea și paharul", cum a făcut autorul *Întîiei epistole către Corinteni* (11; 25).

În plus, invitația „luați" pentru pîine pare transpunerea în limbaj direct a constatării „și au băut din el toți", transpunere pe care o face *Luca*: „Luați acesta și împărțiți-l între voi" (22; 17), ca și *Matei*: Beți dintru acesta toți" (26; 27), iar pentru pîine: „Luați, mîncați" (26,26).

Explicația cea mai firească a acestor particularități este că partea cu „pîinea" a fost adăugată înaintea părții cu „paharul", deja existentă.

Dar și partea cu „paharul" conține incoerențe. Astfel, declarația „acesta este sîngele meu", urmînd notației „și au băut din el toți", face ca Iisus să definească de fapt conținutul unui pahar gol! Apoi, anunțul „de acum nu voi mai bea..." presupune că Iisus ar fi băut din acest pahar propriul său sînge, ceea ce ar fi lipsit de sens. Aceste două incoerențe arată că cuvintele „însîngerate" sînt o interpolare, ceea ce de fapt este posibil, deoarece ele derivă din I *Cor.-Luca.*

f) COMPARAREA POVESTIRILOR DIN EVANGHELIILE DUPĂ LUCA ȘI MARCU

Compararea povestirilor din *Luca* și *Marcu* confirmă că nici una nici alta nu conținea cuvintele sacramentale. Dacă *Luca* le-ar fi aflat în *Marcu*, el sau interpolatorul său nu ar fi ajuns să le caute în I *Cor.* și nu ar fi simțit nevoia, pentru a umple golul mesei pascale, să dubleze cuvintele eshatologice rostite asupra paharului cu altele rostite cu privire la paști.

Textul primar al celor două povestiri este deci următorul:

Marcu 14	*Luca* 22
17 „Iar făcîndu-se seară, a venit cu cei doisprezece.	14 „Și cînd a fost ceasul, s-a așezat la masă și apostolii împreună cu el".
18 Pe cînd ședeau la masă și mîncau	15 „Și a zis către ei: Cu dor am dorit să mănînc cu voi aceste Paști, mai înainte de patima Mea.
	16 „Căci zic vouă că de acum nu voi mai mînca din acestea pînă cînd nu se vor împlini în împărăția lui Dumnezeu".
23 „Și luînd paharul, mulțumind, le-a dat și au băut din el toți	17 „Și luînd paharul, mulțumind, a zis: Luați acesta și împărțiți-l între voi;
24 „Și a zis lor: Acesta este Sîngele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă".	18 „Că zic vouă: Nu voi mai bea de acum rodul viței, pînă ce nu va veni împărăția lui Dumnezeu"
25 „Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței pînă în ziua aceea cînd îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu".	

g) ANOMALIILE POVESTIRII PRIMARE DIN MARCU

Povestirea primară din *Marcu* mai conține cîteva anomalii.

Cuvintele eshatologice, care nu vizează decît soarta prezentă și viitoare a lui Iisus: „Nu voi mai bea... pînă în ziua aceea cînd îl voi bea nou", nu corespund notației: „și au băut din el toți" care angajează soarta apostolilor. Aceeași anomalie o regăsim în *Luca*, doar *Matei* a înțeles că împărțirea paharului cu Iisus avea drept semnificație a le face destinul solidar cu al lui; de aceea în *Matei* apare adăugarea „cu voi": „pînă în ziua aceea cînd îl voi bea cu voi, nou, în împărăția Tatălui Meu".

O altă anomalie o constituie dubletul *anakeimenôn autôn kai esthiontôn*, „pe cînd ședeau la masă și mîncau". *Evanghelia după Luca*, pe drept, a suprimat al doilea termen ca inutil, dar importanța dată în *Marcu* lui *esthiontôn* este subliniată de repetarea sa după anunțul trădării lui Iuda, pe care ea o denunță ca fiind o interpolare cu reluare — la fel cum repetarea lui *labôn* denunță partea cu „pîinea" ca o interpolare cu reluare: „*Pe cînd ședeau la masă și mîncau* (Iisus a spus: ...unul dintre voi... mă va vinde... Și mîncînd ei) *a luat Iisus* (pîine... Și luînd) *paharul...*".

Anakeimenôn fiind cuvîntul uzual pentru a sta la masă, *esthiontôn*, care presupune că se stă la masă, nu se justifică decît dacă se petrece ceva între momentul în care comesenii se așează la masă și cel în care ei încep să mănînce.

Aceste două anomalii: „au băut din el toți" și „pe cînd ședeau la masă" sugerează că cuvintele eshatologice își aveau locul cu prilejul altei mese, la care, pe de o parte, paharul nu era împărțit între Iisus și apostoli și nu avea alt rol decît de a arăta prestiința sa cu privire la iminența morții sale, și la care, pe de altă parte, se petrecea ceva între momentul în care cei prezenți se așezau la masă și momentul în care începeau să mănînce. Această altă masă nu putea fi decît masa de la Simon.

h) MASA DE LA SIMON

Apostolilor care s-au scandalizat cînd Iisus — șezînd la masă în casa lui Simon Leprosul — a lăsat ca o femeie să-i verse pe cap un vas cu mir de mare preț, acesta le-a răspuns: „Ea ce a avut de făcut, a făcut: mai dinainte a uns Trupul Meu, spre înmormîntare" (*Marcu*, 14; 8). Aceste cuvinte nu au sens decît dacă în momentul punerii sale în mormînt, fără a fi putut fi îmbălsămat, trupul lui Iisus păstrează încă folosul acestei onctiuni. În calitate de cuvinte eshatologice, ele țin în mod necesar de ultima masă dinaintea arestării sale în cursul nopții, urmată, a doua zi, de patimile sale, de moartea și așezarea sa în mormînt, precipitată din cauza sărbătorii. Cuvintele eshatologice, prin începutul lor solemn „Adevărat zic vouă" se prezintă ca o confirmare a unei predicții anterioare de același fel.

Masa de la Simon poate fi rezumată, deci, astfel:

„Și după două zile erau Paștile, și Azimele.. Și fiind el în Betania, în casa lui Simon Leprosul, și șezînd la masă, a venit o femeie avînd un alabastru, cu mir... Dar erau unii mîhniți între ei... Dar Iisus a zis: Lăsați-o. De ce îi faceți supărare.... ea... mai dinainte a uns Trupul Meu spre înmormîntare... Pe cînd ședeau la masă... luînd paharul... a zis lor: ...Adevărat grăiesc vouă că de acum nu voi mai bea din rodul viței pînă în ziua aceea cînd îl voi bea nou în împărăția lui Dumnezeu. Și... au ieșit la Muntele Măslinilor" (*Marcu*, 14; 1—26).

i) DATA PATIMILOR

Reașezarea cuvintelor eshatologice în contextul mesei de la Simon, datată la două zile înaintea Paștilor, face să apară acordul tradiției anterioare lui *Marcu*, cu tradiția din *Ioan* și I *Cor* 5; 7: tipologia mielului pascal.

j) INSTITUIREA RITUALULUI FRÎNGERII PÎINII

Absența părții referitoare la „pîine" în textul primar al povestirilor din *Marcu* și din *Luca* face să apară acordul tradiției contemporane a acestor povestiri cu tradiția din *Ioan*, pentru a plasa instituirea frîngerii pîinii în actul înmulțirii pîinilor, unde frîngerea celor cinci pîini joacă un rol

esențial. Evangheliile după *Marcu* și *Ioan* subliniază importanța acestui act, una prin cele două povestiri pe care le conține, cealaltă prin discursul despre pîinea vieții.

k) INSTITUIREA RITUALULUI PAHARULUI

Potrivit mărturiei Didahiei, celebrările frîngerii pîinii erau *precedente* în mediile iudaice de binecuvîntarea asupra paharului tradițional la începutul mesei. Pentru a oficializa acest pahar și în mediile non-iudaice — care îl vor introduce în celebrarea lor după pîine și, contrar povestirilor despre Cina cea de taină, sub aceeași și unică acțiune de mulțumire — *Marcu* inventează sau utilizează o povestire despre pregătirea mesei pascale care imită povestirea intrării lui Iisus în Ierusalim și arată o dată în plus prestiința acestuia, și transferă, de la masa din casa lui Simon, la această masă pascală, un cuvînt al lui Iisus care îi prezice moartea. Pentru a introduce acest text și a face din pahar perechea sacramentală a pîinii, autorul lui *Marcu* copiază legendele despre înmulțirea pîinilor, așa cum mai tîrziu, pentru a introduce pîinea în desfășurarea Cinei interpolatorul se va inspira din această primă copiere. Fraza „și au băut din el toți", care prezintă paharul ca dovadă a tirosh-ului festinului mesianic, reia notația „și mîncînd ei toți" din povestirea lungă, unde adăugirea „toți" la „mîncînd ei", din povestirea scurtă, corespunde aceleiași intenții de a prezenta pîinea (și cei doi pești) ca mana (și carnea) aceluiași festin mesianic.

l) REUNIREA ÎN LEGENDA CINEI A RITUALULUI PÎINII ȘI PAHARULUI DE CĂTRE AUTORUL ÎNTÎIEI EPISTOLE CĂTRE CORINTENI, 11; 24 ss

Pentru a face să fie instituite de către Iisus, cu un același prilej, pîinea și paharul, reunite de-acum în celebrările din cadrul comunităților creștine, atît de origine păgînă cît și iudaică, și pentru a impune ordinea pîine-pahar proprie comunităților non-iudaice și, totodată, a separa euharistia de masa comunitară, autorul textului I *Cor* 11 ; 24 ss rescrie o legendă a Cinei, jumătate tradițională, jumătate pretins revelată de Domnul. El transpune cuvintele rostite asupra paharului, anunț al patimilor și dovadă a participării la împărăția divină, într-o formulă teologică echivalentă : „Acest pahar (împărțit cu voi) este legea cea nouă întru sîngele Meu" (11 ; 25) și, în absența oricăror cuvinte ale lui Iisus asupra pîinii, el pune pîinea în raport cu trupul său, cum a pus paharul în raport cu sîngele său.

Prin urmare, povestirile din *Marcu* și *Luca* vor fi în mod obligatoriu aliniate după cea din I *Cor*, în timp ce *Matei* va rescrie povestirea lui *Marcu*, deja completă.

Rămîne de analizat problema semnificațiilor succesive ale pîinii în I *Cor* 11 ; 24, în cele șase povestirii despre înmulțirea pîinilor și în povestirea pelerinilor din Emmaus. Dar aceasta cu alt prilej.

ANIVERSARE: CENTENARUL NAȘTERII

ION PETROVICI ȘI SPIRITUL FILOSOFIC

Scurtă evocare și sumară caracterizare a operei

DE

ALEXANDRU BOBOC

1. S-au împlinit în acest an 100 de ani de la nașterea lui Ion Petrovici, reprezentant de seamă al școlii filosofice românești, a cărui contribuție în logică, teoria cunoașterii, filosofie, istoria filosofiei și alte domenii ale creației teoretico-filosofice rămîne, credem, încă de studiat și de valorificat [1], cu spiritul de discernămînt, de critică, structural marxismului ca sistem de gîndire și în lumina documentelor partidului nostru, care au precizat încă demult că, „trebuie să preluăm tot ceea ce s-a creat bun în trecut în toate domeniile de activitate, inclusiv în domeniul artei, literaturii, *al concepțiilor filosofice* (subl. n.). Dar trebuie să preluăm totul în mod critic, relevînd tezele greșite conținute în unele dintre aceste opere, chiar dintre cele mai valoroase" [2].

Născut la 2/14 iunie 1882, la Tecuci, oraș din Moldova de Jos, pe care-l evocă adesea cu nostalgie în scrierile sale memorialistice (*Amintirile unui băiat de familie*, 1938; *De-a lungul unei vieții. Amintiri*, 1966; *Prin meandrele trecutului. Evocări inedite — Pagini memorialistice*, 1979), Ion

[1] Pe lîngă studiul cunoscut al lui N. Bagdasar (*Filosofia românească de la origini pînă astăzi*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. V, Societatea Română de Filosofie, 1941, p. 123—145, în ultimul volum dintr-o serie sub genericul: „Omagiu profesorului Ion Petrovici"), care menționează și cîteva studii din epocă, semnalăm: S. Ghiță, *Filosofie și știință în România (1890—1920)*, București, Edit. științifică, 1970, p. 93—102; Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei universale*, 5: *Istoria filosofiei românești*, Tipografia Universității din București; A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Edit. didactică și pedagogică, ed. II-a 1975, p. 1081—1087 (autorul menționează analiza din 1920 oferită de P. Andrei asupra importanței cercetărilor logice ale lui I. Petrovici); V. Vetișanu, *Ion Petrovici*, în: *Istoria filozofiei românești*. Vol. II (1900—1944, partea I), București, Edit. Academiei R.S.R., 1980, p. 565—600, fără a pretinde că am enumerat toate studiile și referirile la opera lui I. Petrovici.

Menționăm că se observă o reținere atunci cînd este vorba de gînditorul I. Petrovici, ca urmare, se pare, a rezervei (îndreptățite) față de omul politic I. Petrovici. Așa cum se știe, în asemenea cazuri tăcerea nu rezolvă nimic și, ca urmare, este nevoie de studii critice temeinice, prin care să se scoată în evidență elementul de contribuție al ilustrului gînditor în raport cu progresul creației filosofice contemporane.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic. 6 octombrie 1976*, București, Edit. politică, 1976, p. 9.

Petrovici şi-a făcut studiile generale în oraşul natal, iar pe cele liceale şi universitare la Bucureşti, obţinînd licenţa în drept (1903), în litere şi filosofie (1904), doctoratul în filosofie (1905, la Bucureşti, fiind primul doctor în filosofie format în ţară. După o scurtă specializare la Leipzig, cu Wundt şi Volkelt îndeosebi, în 1906 ocupă o catedră de filosofie la Universitatea din Iaşi, devenind apoi (1912) profesor de logică şi istoria filosofiei, activitate pe care o continuă, începînd cu anul 1940, la Universitatea din Bucureşti. A încetat din viaţă la Bucureşti, la 17 februarie 1972.

A fost, aşa cum s-a spus, un profesor strălucit, unul dintre cei mai ascultaţi din epocă, un orator excelent, continuîndu-l pe Titu Maiorescu, ca stil, ţinută intelectuală şi cultură resemnificată printr-o filosofie marcată puternic de spiritul criticismului kantian, e adevărat, asimilînd, în manieră proprie, „spiritualismele" epocii, sub rezerva intelectualismului şi criticismului promovat de francezul L. Brunschvicg [3].

În acelaşi timp, s-a remarcat la numeroase manifestări filosofice internaţionale ca un reprezentant de prestigiu al şcolii filosofice româneşti, printr-un stil de lucru şi de gîndire, afirmat şi în conferinţele sale peste hotare (Paris, Bruxelles, Londra, München, Alger), în care impactul filosofiei şi al culturii europene este asimilat, cu spirit de discernămînt, cu un rar gust al valorii teoretice, şi căutînd să pună în relief fondul valoric al spiritualităţii şi creaţiei ideatice naţionale. Fără a supralicita specificul, şi departe de orice tradiţionalism şi ortodoxism, I. Petrovici a cultivat convingător şi cu măsură, valorile culturii noastre clasice şi ale etosului popular, înscriind, prin întreaga sa operă (impresionantă nu atît prin întindere, cît, mai ales prin profunzimea cugetării şi prin diversitatea demersurilor) o pagină memorabilă în istoria culturii româneşti moderne, contribuţie ce nu trebuie diminuată credem, atunci cînd, în spirit critic, realist şi obiectiv, caracterizăm activitatea sa publică, îndeosebi cea politică, umbrită simţitor de orientarea finală spre forţele de dreapta ale societăţii burgheze din România anilor 1937—1944. Aci, se pare, ca şi mai devreme în cazul lui Heidegger, se repetă ceea ce s-a numit „greşeala lui Platon", marcată de dezacordul între ideal şi alegerea condiţiilor de realizare !

2. Rememorînd aci momentele esenţiale din geneza unei opere şi a unei gîndiri, reţinem, mai întîi, o scurtă perioadă de creaţie literară

---

[3] Este de menţionat că tocmai această înrudire dintre poziţia lui I. Petrovici şi a lui L. Brunschvicg ne face să avem rezerve faţă de un „Petrovici spiritualist" şi, mai ales, faţă de aprecierea că „gîndirea sa a rămas orientată constant într-o direcţie spiritualistă", „odată cu alunecarea spre poziţiile extremei drepte" accentuîndu-se „concesiile făcute curentelor iraţionaliste, mistice" (V. Vetişanu, *op. cit.*, p. 565, 567).

Dacă „spiritualismul" lui I. Petrovici rămîne de discutat (şi, bineînţeles, de discutat comunitatea de idei cu Brunschvicg, un intelectualist, un fel de „neoraţionalist"), trebuie, credem, să fie părăsită ideea iraţionalismului şi, cu atît mai mult, a misticismului celui care a pledat, într-o modalitate greu egalabilă, pentru autonomia „metafizicii" (pentru legitimitatea filosofiei ca formă de sine stătătoare a culturii), pentru valoarea inegalabilă a „spiritului filosofic". Oricum, opţiunea pentru valoarea teoretico-filosofică, ca valoare care centrează universul cultural, nu se poate împăca cu reducţionismul de tip iraţionalist sau cu cel mistic.

Tocmai preocuparea lui I. Petrovici de a delimita spiritul filosofic se opune interpretărilor de genul celei de mai sus, şi de aceea, demersurile apreciative din celelalte studii semnalate în nota 3 ne par mai raţionale, cu atît mai mult cu cît evidenţiază raţionalismul din acest „spiritualism". Rămîne deschisă problema dacă nu cumva tocmai acest raţionalism (extrem de corectat critic) constituie linia dominantă a construcţiei filosofice a lui I. Petrovici.

(versuri, o piesă de teatru), după care urmează, începînd cu studiile: *O problemă de filosofie* (1904) și *Paralelismul psihofizic* (1905), volumele: *Cercetări filosofice* (1907); *Noi cercetări filosofice* (1911); *Teoria noțiunilor* (1910, dezvoltată în 1924); *Probleme de logică* (1911, 1923, 1928); *Curs de logică* (vol. I, 1916); *Introducere în metafizică* (1924, 1929); *Schopenhauer* (1933); *Viața și opera lui Kant* (1936, 1944); *Studii istorico-filosofice* (1928, 1930); *Titu Maiorescu* (1931); *Rotocoale de lumină* (1934); *Figuri dispărute* (1937); *Figuri și concepții filosofice contemporane* (f.d.); *Pagini filosofice* (f.d.); *Văzute și trăite* (f.d.); *Fulgurații filosofice și literare* (f.d.); *Simțiri rostite* (f.d.); *Momente solemne* (f.d.); *Raite prin țară* (1926, 1944); *Studii istorico-filosofice. Serie nouă* (1943). Un număr considerabil de studii filosofice (pe probleme și mari gînditori) au apărut în „Revista de filosofie" (organul „Societății Române de Filosofie") între 1930—1943 îndeosebi, oglindind participarea lui I. Petrovici la dezbaterile filosofice din epocă, participare realizată și prin articole în: „Revue de Métaphysique et de Morale"; „Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie"; „Revue Mondiale"; „Revue Bleue"; „Philosophia"; „Schopenhauer-Jahrbuch" și altele.

Studiile principale ale lui I. Petrovici împletesc interesul istorico-filosofic și cel sistematico-problematic în elaborări de ținută teoretică cu adevărat modernă, dezbătînd probleme ale logicii, teoriei cunoașterii și metodologiei, ontologiei, filosofiei culturii și istoriei filosofiei. Alături de studiul operelor marilor filosofi din trecut (îndeosebi Descartes, Kant, Schopenhauer, A. Comte) și al unor filosofi contemporani cu influență (Lachelier, Boutroux, Guyau, Bergson, Brunschvicg etc.), el situează studiul unor filosofi, istorici și oameni de cultură români (îndeosebi T. Maiorescu; V. Conta; M. Eminescu; A. D. Xenopol; C. Rădulescu-Motru; S. Mehedinți; N. Iorga), reliefînd contribuția de valoare a acestora la progresul științei, cugetării și creației culturale umane, prin analize comparate demne de urmat în stadiul actual al cercetării noastre filosofice.

3. Incontestabil, concepția filosofică a lui Petrovici este idealistă, un idealism de inspirație criticistă kantiană și intelectualistă (influența lui L. Brunschvicg), opus categoric subiectivismului și agnosticismului pozitivist, orientării „antimetafizice" (refuzul teoriei filosofice autonome) a acestuia, realizînd totodată o distanțare de matca fideistă a spiritualismului.

Prețuirea exemplară a valorilor creației umane, a capacităților creatoare ale omului, a rațiunii, a științei și a valorilor teoretico-filosofice rămîne tot ceea ce poate fi mai opus tezei supralicitării „spiritului" ca demiurg și ca primat într-o ierarhie a valorilor pe care ar determina-o poziția privilegiată a acestuia. Mai presus de orice tentativă de închidere într-un sistem filosofic, operei lui Ion Petrovici i s-ar potrivi „meritul" pe care el îl socotea esențialul în atitudinea dascălului său, Titu Maiorescu: „de a fi întreținut la ascultătorii săi două lucruri: *simțămîntul importanței chestiunilor și pasiunea marilor probleme*" [4].

Petrovici însuși sublinia că, acest simțămînt „alcătuiește atmosfera indispensabilă oricărei mișcări filosofice" [5] precizînd (à propos de „fideism" sau „iraționalism") că, în regîndirea rosturilor „metafizicii", „atribuie o

[4] I. Petrovici, *Titu Maiorescu*, București, Edit. Casei Școalelor, 1931, p. 64.
[5] *Ibidem*,

însemnătate specială criticii pe care a făcut-o metodei bergsoniene", întrucît „în actualul stadiu cultural al țării noastre o doctrină intuitivă-mistică nu ar fi cea mai potrivită ... *Nouă ne convine mult mai bine o teorie raționalistă* (subl. n.), în orice caz o filosofie în care rațiunea logică își păstrează prestigiul ei nevătămat" [6].

Cultul rațiunii, al valorilor și „normelor ideale" ale umanului ocupă poziția solară în universul creației lui I. Petrovici, așa cum o arată și raportarea sa la operele filosofice mai vechi sau contemporane [7] și încercarea de reconstrucție a metafizicii, reconstrucție cu vădită orientare antipozitivistă și, în ultimă instanță, antireducționistă, antiiraționalistă. „Așadar — scria el — toată ființa omenească, teoretică și practică, mînă către metafizică și această fatală năzuință nu se poate opri cu ordonanțe polițienești. Protestarea pozitivismului și încercarea sa, cu orice fel de argumente, de-a stăvili această pornire sufletească, nu poate avea nici un succes" [8].

4. Semnificativ pentru *concepția despre filosofie* a lui I. Petrovici, și, parțial, o cheie pentru înțelegerea și aprecierea *concepției filosofice* a ilustrului gînditor rămîne, credem, ultimul său text filosofic, un eseu despre *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific* [9].

Textul vădește același interes constant pentru legitimitatea „metafizicii" și a perspectivei teoretico-filosofice în genere. „*Spiritul filosofic* — scria I. Petrovici — este un mod de a vedea, este o directivă de înțelegere, o orientare a gîndirii, avînd ca scop permanent o privire de ansamblu

---

[6] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, Ed. II-a, Ed. Casei Școalelor, București, 1929, p. 6. Textul face parte din „Prefața la ediția I-a", 1924. În a doua ediție (1929), autorul spunea: „Accentuiez această idee fiindcă noile curente intelectuale care brăzdează atmosfera țării noastre, curente cu colorit mistic (pe lîngă alte complicații confesionale) ar fi putut să antreneze în impetuozitatea lor tot mai agresivă și pe cei care crezuseră altfel. N-a fost totuși cazul cu mine, care deși recunosc — mai mult chiar decît la prima ediție — că metoda intelectuală merge într-altă parte, păstrez neatinsă convingerea și în justețea punctului meu de vedere și în utilitatea lui pentru nevoile culturale ale țării mele" (*Ibidem*, p. 8). Acest crez era reluat în 1934 (în „Cuvînt înainte" la: *Antologie filosofică*, ed. II-a, Casa Școalelor, 1943, elaborată de N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, un instrument de studiu care a îndeplinit un rol pozitiv în istoria învățămîntului nostru filosofic, și al cărui exemplu ar trebui continuat): „Cu excepția cîtorva filosofi răzleți, care au căutat să se singularizeze prin cinismul unor concepții egoiste și brutale, marea falangă a gîndurilor tuturor vremurilor — sub aparență că merg pe cărări deosebite — s-au întîlnit pînă la urmă ... în aceeași prețuire a normelor ideale, capabile să înfrîngă, cu muzica lor cerească, patimile primitive ale făpturii omenești" (*Ibidem*, p. IX).

[7] Este semnificativă deosebirea dintre modul de raportare la Kant și la Bergson: „concepția lui Bergson nu este ultimul cuvînt al gîndirii umane", deși „nimeni nu va putea în viitor s-o ignoreze" (*Pe marginea filosofiei bergsoniene*, în: I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, ed. II-a, Casa Școalelor, București, 1929, p. 289); „Opera filosofică a lui Kant este un fapt considerabil al spiritului omenesc"; filosofia sa „a devenit, am putea spune — pentru a folosi propria ei terminologie — o adevărată *categorie apriorică a conștiinței filosofice contemporane*" (*Ibidem*, p. 221, 222).

[8] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 15. Tocmai de aceea, autorul se ocupă pe larg de „metoda în metafizică", care este alta decît metodele științelor. Analiza semnificației acestei metode se află în studiile menționate ale lui Gh. Al. Cazan și V. Vetișanu. Nu ne propunem o cercetare a acestei problematici aci.

[9] Vezi: „Revista de filozofie", nr. 5, 1972, p. 649—659. Din păcate, trebuie să o recunoaștem, și autocritic, că am întîrziat cam mult în luarea hotărîrii de aplecare mai atentă asupra acestui text! Să sperăm că, cercetarea viitoare îl va integra în bibliografia de bază a operei lui I. Petrovici.

Ne limităm aci să semnalăm cîteva aspecte cu prilejul acestei evocări, care nu poate să fie un studiu analitic critic.

asupra întregii existențe ... Spiritul filosofic se mișcă necontenit, nu are limite, tinde mereu către un ideal. Independent de faptul dacă acest ideal poate fi atins sau nu, el rămîne ca o țintă permanentă spre care se năzuiește" [10]. De aceea, „o privire de ansamblu în spirit filosofic este deci importantă și necesară și la cercetarea științifică limitată, deoarece un fapt singular devine mai luminos și își descoperă semnificații mai adînci cînd e astfel inserat, lucru relevat și de Hegel. În plus privirea întregului poate da cercetătorului științific sugestii noi ... Dacă el nu are acest spirit filosofic, nu poate avea anvergură de om de știință important" [11].

Cele cîteva elemente în vederea constituirii unui punct de vedere interpretativ îndeplinesc aci un rol mai mult pregătitor și ele își vor fi atins scopul dacă vor fi îndemnat la o reflecție critică mai atentă asupra operei și personalității unuia dintre participanții activi la făurirea unei școli filosofice românești cu adevărat moderne. Cu toate laturile ei criticabile și pe drept criticate, opera lui I. Petrovici înscrie o pagină memorabilă în progresul creației filosofice autentice românești și, implicit, în procesul valorilor teoretice în cultura secolului nostru. În judecarea acestei opere nu trebuie uitat ceea ce autorul însuși spunea despre condițiile evaluării pe tărîmul ideilor: „Fiecare trebuie să spuie ce crede și așa cum crede, chiar dacă alții vor fi văzînd mai bine decît el. Valorificarea punctelor de vedere, în orice caz nu strică niciodată, și unanimitățile nu sînt bune nicăirea, mai ales în domeniul mai controversat al filosofiei. Nu importă dacă te afli singur sau în minoritate; mai întîi îți faci cuviincios datoria și apoi minoritatea de azi poate fi majoritatea de mîine" ... [12].

ANIVERSARE: CENTENARUL NAȘTERII

ȘT. M. ZELETIN CA ISTORIC AL FILOSOFIEI

DE
GHEORGHE EPURE

Unul din punctele de rezistență ale activității lui Ștefan Zeletin (1882 — 1934) îl constituie opera sa de istorie a filosofiei, și în primul rînd orientarea teoretico-metodologică impusă în cultura filosofică românească, cunoscută sub numele de *istoria socială a ideilor*, care constă în explicarea curentelor de gîndire, a mișcării ideilor filosofice prin viața socială a unei epoci istorice date. Și spunem că este inițiatorul acestei direcții — căreia, mai apoi, Al. Claudian îi

[10] I. Petrovici, *Spiritul filosofic în comparație cu spiritul științific*, „Revista de filozofie", nr. 5, 1972, p. 649.

[11] *Ibidem*, p. 650. Urmează o analiză, deosebit de instructivă pentru epoca confruntării cu spiritul pozitivist și cu detractorii rațiunii umane, a asemănărilor și deosebirilor dintre spiritul filosofic și spiritul științific. Analiza se încheie cu sublinierea rolului filosofiei în întemeierea normelor morale, deci, a unei funcții extra-metodologice, dincolo de orice scientism, a filosofiei. Încheierea păstrează un climat critic, vădind încă o dată formația kantiană a lui I. Petrovici și componenta criticistă a elaborărilor sale teoretico-filosofice.

[12] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, p. 9 (din „Prefață la ed. II-a", 1929).

va asigura o dezvoltare și aplicare practică amplă și cu rezultate deosebite —, întrucît studiul mai vechi al lui H. Sanielevici, *O privire asupra istoriei filosofiei moderne prin prisma „concepției materialiste"* nu a avut ecoul meritat și nici autorul lui nu a avut alte ulterioare preocupări istoriografice, pentru a-l impune ca o direcție, așa cum s-a întîmplat în cazul lui Șt. M. Zeletin.

Dealtfel, prima lucrare filosofică a lui Șt. Zeletin care a văzut lumina tiparului este una de istorie a filosofiei, și anume teza de doctorat susținută, în 1912, la Erlangen, cu titlul: *Persönlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der englischen Philosophie der Gegenwart* (Berlin, 1914). Și în continuare — paralel cu bogata activitate pe care o desfășoară, între anii 1921—1927, în domeniul sociologiei și economiei politice — Șt. Zeletin are preocupări de domeniul istoriei filosofiei: traduce din Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice* (1923), însoțită de o *Notă introductivă*, în care sînt afirmate și aplicate concret, pe cazul scepticismului, unele din ideile esențiale ale orientării teoretico-metodologice amintite [1]; scrie un amplu studiu despre gîndirea sofistă, *Începuturile individualismului. Contribuție la psihologia socială a culturii elene din a doua jumătate a veacului V a. C.* (apărut în 1924 în „Arhiva pentru știința și reforma socială"). Se consacră însă activității istorico-filosofice începînd cu anul 1927, cînd devine titularul catedrei de „Istoria filosofiei vechi și medievale și introducere în filosofie" la Universitatea din Iași.

Deschizîndu-și cursul, Șt. Zeletin prezintă, în lecția introductivă, *Forme de gîndire și forme de societate* (apărută postum, în numărul memorial al *Revistei de filosofie*, vol. XX, nr. 3, iulie—septembrie 1935, p. 273—293) prin chiar titlul ales, adevăratul program al orientării: „Științele spiritului — declara Șt. Zeletin cu acel prilej — n-au ajuns încă la conștiința limpede, că spiritul este un produs istoric, și că funcțiile sale trebuie înțelese din felul cum e orientată viața în epoca respectivă. Ele studiază spiritul ca ceva abstract, desprins și neatîrnat de condițiile istorice în care trăiește" [2]. Între formele de viață socială și formele de gîndire există o corelație organică, mergînd pînă la o relație cauzală: „Curentele de gîndire sînt părți integrante ale vieții sociale, de aceea ele trebuie să aibă un caracter corespunzător. Societatea este un întreg organic, de aceea nu se poate ca felul de viață să fie orientat într-un fel și felul de gîndire în alt fel" [3]. Evoluția sistemelor sau concepțiilor filosofice sînt determinate de evoluția vieții sociale: „Așadar, dacă nașterea filosofiei este un reflex al condițiilor sociale, nu va trebui să ne surprindă — afirmă peremptoriu Șt. Zeletin — că și variația formelor de filosofie este reflexul variației condițiilor de viață socială" [4].

În gestația acestei poziții teoretico-metodologice a *istoriei sociale a ideilor filosofice* Șt. Zeletin a fost influențat expres de R. von Pöhlman (autorul unei *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*), dar ea este fertilizată, deopotrivă, și de unele teze materialist-istorice, și în primul rînd cea a determinismului social-istoric (care devine, însă, la Șt. Zeletin, un determinism economic, cel mai adesea rigid).

Pe lîngă multe analize subtile, aplicarea acestei concepții metodologice de către Șt. Zeletin se soldează și cu rezultate discutabile, cu schematisme sau pur și simplu cu erori de interpretare. Validitatea și fecunditatea acesteia ar fi putut fi demonstrată — conform prevențiunii lui Al. Claudian — „cu condiția expresă a aprofundării istorice" a legăturilor cauzale pe care le propune între societate (cu formele ei istorice) și gîndirea filosofică. Timpul și starea sănătății nu i-au permis lui Șt. Zeletin să adîncească directivele istoriei sociale ale filosofiei sau să realizeze ample sinteze din această perspectivă metodologică. Șt. Zeletin a încercat totuși să le aplice într-un *Curs de introducere în filosofie* predat la Facultatea de litere și filosofie din Iași în anul universitar 1929—1930, lucrare aproape deloc cunoscută de specialiști, ea negăsindu-se în nici una din marile biblioteci publice, cel puțin din București și Iași. Din acest curs (pe care l-am consultat prin bunăvoința dr.-ului și poetului C. D. Zeletin, nepot al gînditorului și căruia ținem să-i aducem călduroasele noastre mulțumiri) am reținut cîteva pagini, ilustrative, credem, pentru felul în care Șt. Zeletin a aplicat metodologia propusă, pagini pe care cu îndreptățire le-am putea considera inedite.

---

[1] „Decadența socială pricinuiește decadența filosofică: origina socială a «liniștei sufletești», țelul filosofiei de după Aristotel" — pentru a cita unul din subtilurile respectivei *Note introductive* (Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, din grecește de Șt. Zeletin, Edit. Cultura națională, București, 1923).

[2] Șt. Zeletin, *Forme de gîndire și forme de societate*, în *loc. cit.*, p. 282.

[3] *Ibidem*, p. 286.

[4] *Ibidem*, p. 273.

CURS DE INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE *

— fragmente —

Prelegerea VIII

ERA MODERNĂ

Dacă Renașterea a fost perioada disoluției instituțiilor medievale, èra modernă (sec. XVII) e epoca de formare a statelor moderne.

Această perioadă nouă e inaugurată printr-un eveniment istoric care-i învăluit într-o atmosferă de mister : deplasarea vieții culturale de la sud la nord. În epoca Renașterii au conlucrat la cultura din acest timp Italia, care ne-a dat filosofia naturii, și sudul Germaniei cu misticismul și reforma.

Din secolul XVII Germania dispare — reapărînd abia la sfîrșitul sec. XVIII cu contribuții serioase în domeniul cugetării — , rămînînd Franța și Anglia, ce conlucrează la cultura veacului XVII.

De ce a dispărut Germania? Explicarea curentă pune acest fapt pe seama războiului de 30 ani. Războaiele sînt totdeauna simptom, nu cauză ; ele nu pot pricinui o decandență unde decandența nu există de fapt.

Noi trebuie să înregistrăm faptul că civilizația e deplasată din sudul latin și german spre nord și că întreg veacul XVII e plin de duelul dintre Franța și Anglia (Anglia devenind centru).

În Franța și Anglia, în secolul XVII, dezvoltarea vieții de stat și dezvoltare vieții culturale sînt diametral opuse.

La începutul Renașterii, între cele două forțe ale societății medievale : aristocrații și regii, se instalează o nouă forță : orașele, de-a[le] cărei atitudini depinde dezvoltarea societății moderne.

În Anglia avem o dezvoltare caracteristică datorită asocierii orașelor cu aristocrații împotriva absolutismului.

Din această cauză în Anglia centralismul e inexistent, inițiativa vine de la periferie, de la indivizi, avînd rol preponderent în dezvoltarea societății.

În Franța, dimpotrivă, orașele se aliază cu regii împotriva nobililor și cu așa efect că în sec. XVI nobilimea e complet distrusă. Iar după ce regii au cîștigat puterea se întorc împotriva orașelor subjugîndu-le treptat și pe acestea. Franța a rămas țara clasică a absolutismului centralizator și toate statele de pe continent caută s-o imite.

Istoricii au observat că există o frapantă coincidență între dezvoltarea vieții culturale și aceea a vieții sociale.

Englezii sînt oamenii amănuntelor, a faptelor acumulate în număr cît mai mare. Pentru dînșii experiența joacă rol important și experiența e periferia vieții sufletești. Este aceeași pulverizare ca și în viața socială, Anglia rămînînd țara clasică a *empirismului*.

---

* Din acest curs am consultat o formă șapirografiată și una dactilografiată (ulterioară primeia, care are cîteva completări, aproape neesențiale). Reproducem, după forma șapirografiată, din paginile 93—101, 103, 125—131, 133—139. (Nota editorului.)

În *Franţa* gînditorii pleacă de la raţiune, de la spirit, care-i centrul vieţii sufleteşti.

Baza cercetărilor e deducţia matematică şi întreaga cultură are un caracter raţionalist.

Iată cum se dezvoltă două tipuri de cultură, deosebite, dar care răspund amîndouă cerinţelor timpului.

O altă particularitate a culturii engleze constă în faptul că gîndirea engleză e religioasă, pe cînd cea franceză s-a realizat pe alăturea de religie sau chiar în duşmănie cu ea. E deajuns a petrece duminica într-un oraş englez şi veţi vedea viaţa stagnînd, berăriile, teatrele, cinematografele fiind închise, lumea mergînd la biserică.

Din ce pricină această caracteristică?

În decursul evului mediu, religia a avut nenorocita inspiraţie de-a se identifica cu nobilimea. Biserica era şi ea o instituţie medievală, episcopii ei stăpîneau pămînturi, aveau supuşi şi purtau războaie.

În Anglia nobilimea n-a fost distrusă (şi azi pămîntul Angliei e stăpînit de vreo 4000 de nobili, cu privilegii medievale), deci nici biserica.

Invers s-a petrecut în Franţa, unde ducîndu-se lupta împotriva nobilimei, implicit s-a lovit şi în biserică, aceasta fiind lăsată la o parte şi duşmănită.

Această alianţă între cultură şi religie dă spiritului filosofic englez o factură curioasă.

Este o autoritate de respectat şi de aceea spiritele sînt timide, nu iubesc extremele şi se mulţumesc cu compromisuri. În întreaga filosofie engleză nu vom găsi un sistem filosofic în sens strict, adică un sistem în care se pleacă de la un principiu — trăgîndu-se ultimele consecinţe.

Iată dar cîteva caractere esenţiale necesare pentru a pătrunde spiritul epocii moderne.

Pionierii gîndirii moderne sînt în Anglia: *Bacon*, reprezentant al gîndirii empiriste şi [al] utilitarismului, iar în Franţa: *Descartes*, promotorul raţionalismului. Deşi reprezintă două concepţii diferite, totuşi au o latură comună, căci amîndoi încep printr-o luptă făţişă împotriva prejudecăţilor. Ambii luptă împotriva scolasticei, a autorităţii bisericeşti şi tradiţiei, proclamînd libertatea desăvîrşită în gîndire. Ei au conştiinţa deplină că rup cu trecutul şi de la ei începe o eră nouă, încît au fost consideraţi, tocmai pentru aceasta, pionieri ai unei noi epoci.

Bacon trăieşte între 1561—1626. Prin versatilitatea spiritului său reuşeşte să joace roluri mari în viaţa publică. Îndeplineşte funcţia de cancelar şi chiar primeşte titlul de baron.

Caracterul său avea pete serioase, iar cariera politică şi-a sfîrşit-o fiind acuzat de corupţie. Cu filosofia, din cauza acestor scopuri multiple, s-a ocupat numai în momente de răgaz, opera sa fiind necompletă.

Filosofia lui Bacon e expresia culturală a mediului în care trăieşte. Anglia e continuatoarea programului, pus de Renaştere: emanciparea individului. Cel ce studiază evoluţia ideilor Renaşterii trebuie să sară din

Italia în Germania și apoi în Anglia, care se impune ca o forță socială zdrobind instituțiile medievale.

Acest program realizat de Anglia în domeniul politic și economic își are contrapartea sa în gîndirea lui Bacon. Spirit versatil, el stabilește puncte de plecare în toate direcțiile.

Bacon vrea să stabilească domnia omului : „regnum hominis". Pentru cei din antichitate scopul științei era contemplarea dezinteresată a naturii. Pentru Bacon scopul științei este stăpînirea și subjugarea naturii, omului ; deci știința are un scop practic. Sînt cunoscute frazele lui Bacon, ce exprimă părerile lui în această privință și circulă ca aforisme :

„Tantum possumus, quantum scimus" sau :

„Natura non vincitur nisi parendo".

Opera lui Bacon poartă pomposul titlu de *Instauratio magna*, el avînd convingerea fermă că aparține viitorului. Această operă trebuia să înceapă cu o clasificare care să arate ce s-a realizat în știință și ce se va realiza : „de dignitate et augmentis scientiarum". Această operă ne dă un univers intelectual, un „globus intellectualis" ; ea trece în revistă toate științele. Fiecărei științe teoretice îi corespunde una practică care trebuie să deschidă „regnum hominis". A doua parte se ocupă cu metoda și poartă titlul bătăios de *Novum organum*. [...]

[...] Bacon prin programul său este promotorul gîndirii engleze empiriste și utilitariste, tradițională la englezi pînă în secolul XX, cînd filosofia engleză se aruncă în brațele celei germane. E semnificativ din ce pricină își dă în cele din urmă empirismul englez obștescul sfîrșit. Acest empirism și-a permis un act de ireverență față de religie. *Spencer* și mai ales *Darwin* declară război deschis religiei și în sec. XX gîndirea engleză e covîrșită de cea germană, de hegelianism, care permitea de a concilia filosofia cu religia. După cum gîndirea empiristă a lui Bacon e expresia societății engleze, tot așa e gîndirea lui *Descartes*, a societății franceze. În Franța viața e concentrată la curte și în saloane.

Natura e tratată cu scepticismul suplu și fin caracteristic spiritului francez. Sigură rămîne matematica, ce servește ca armă de luptă contra scolasticii. Ocupațiile matematice sînt contribuția proprie a geniului francez. Chiar și firea lui Descartes e opusă temperamentului lui Bacon. [...]

Prelegerea X

Ceea ce a caracterizat secolul XVII e lupta dintre cele două tendințe fundamentale : empirismul și raționalismul, care-s sintetizate în sec. XVIII. Cultura sec. XVIII e o cultură critică, de atac, reprezentînd ultima fază a valului revoluționar pornit de la Renaștere. Acest atac are un dublu scop : pe de o parte subminarea societății medievale, iar pe de altă parte subminarea autorității bisericești. Acest atac îndreptat împotriva evului mediu își are încheierea firească în revoluția franceză — care-i traducerea în fapt a teoriilor dospite atîta vreme.

Cultura sec. XVIII poartă un nume ce nu-și are corespondentul în limba noastră : *Aufklärung*. Noi vom întrebuința cuvîntul luminare, nefiind alt mijloc de-a simboliza cultura acestui veac decît prin acest termen, care cred că se va încetățeni.

Care-i scopul acestei culturi? Este lupta împotriva autorității, a tradiției și prejudecăților pe baza judecății proprii. Orice autoritate supraindividuală este înlocuită prin judecata individuală. „Luminarea" este ieșirea rațiunii din perioada de minoritate și înaintarea spre autonomia rațiunii, care nu admite alt criteriu deasupra ei. Rațiunea este utilizată pentru prefacerea întregii societăți și a întregii culturi după datele rațiunii. Dacă e supusă la un examen și găsită neraționalâ, ideea trebuie înlocuită cu alta.

Închipuiți-vă un filosof din sec. XVIII care se găsește în fața instituțiilor medievale pe care supunindu-le la examenul judecății proprii le găsește neraționale, rătăcite, pervertite de la rațiune. Concluzia firească e că aceste instituții, găsite iraționale, trebuiesc desființate, șterse din cartea existenții. Această cultură raționalistă ridică pe individ împotriva instituțiilor și ultimul act al ei este revoluția franceză, care preface în realități ceea ce a predicat această cultură.

„Luminarea" e de origină engleză, se lărgește și adîncește în Franța și abia atinge Germania. E explicabil ca leagănul luminării să fie Anglia, deoarece societatea engleză cea dintîi și-a cîștigat libertatea politică. Rămîne în sarcina englezilor de-a crea libertatea și în cultură. Părintele „luminării" în Anglia este John Locke. „Luminarea", în Anglia, este o luminare de salon, cultura fiind limitată la pătura cultă. Gînditorii găseau cultura periculoasă pentru popor, căci credeau că i-ar fi urmat demoralizarea.

Cugetarea engleză este o cugetare de compromisuri, ea menajează religia, și cu toate că pleacă de la emanciparea individului, găsește o punte de unire : religia liberei gîndiri.

Trecînd în Franța, „luminarea" devine radicală, căci taie orice legătură cu Dumnezeu, cu biserica ; merge pînă la ultimele consecințe, încheindu-se în materialism.

Nu mai avem de-a face cu o cultură hărăzită numai aristocrației, ci cu o cultură democratică, cultura pătrunzînd larg în masele poporului. Veacul XVIII este numit : „veacul filosofic", căci niciodată filosofia n-a pătruns mai adînc în masele poporului ; niciodată n-a înțeles să se pună în serviciul nevoilor vieții ca acum.

Un alt caracter al luminării în Franța e că în această cultură n-avem de-a face cu creații individuale, ci cu o mișcare colectivă. „Luminarea" are caracterul de propagandă politică avînd ca mijloc critica socială. Această critică n-aduce nimic nou afară de ideea egalitară, adică toți să participe deopotrivă la bunurile culturale. Tipul cel mai reprezentativ e Voltaire, care nu-i creator, n-are pecetea definitivă a originalității filosofice, ci-i propagandist, luptător.

Luminarea ce prezintă aceste aspecte în Franța, trece mai tîrziu în Germania, care n-a avut o cultură revoluționară propriu-zisă. Luminarea germană apare ca o vale între 2 culmi : *Leibniz* și *Kant*, între care se află *Wolf*, ce dă filosofiei lui Leibniz un caracter sistematic, populărizînd-o.

Părintele acestei culturi, în Anglia, este *John Locke* (1632—1707).

Este ceva straniu că acest gînditor sobru, clar, precis, lipsit de avînt, duce cultura sec. XVIII din întreaga Europă pe spatele său. Opera sa de căpetenie poartă numele de *Încercări asupra inteligenții omenești*. El

începe această operă cu un atac împotriva ideilor înnăscute. Motivul acestui atac e următorul: dacă există idei înnăscute, înseamnă că-s de origină divină, că-s sădite de divinitate în mintea noastră. Fiind de origină divină, nu pot fi examinate, devenind sprijin al autorității. De aceea Locke, ca luminator, nu admite decît ceea ce poate fi examinat. Dacă nu-s înnăscute, ideile trebuie să aibă altă origină și anume: *experiența*, contactul cu lumea externă. [...]

[...] Așadar și experiența și rațiunea sînt izvoare de cunoaștere, — de aceea Locke trebuie considerat ca o sinteză de Bacon și Descartes. Aceste principii coexistînd la Locke, înțelegem de ce pornesc de la el toate firele „luminării".

Reținem, așadar, în linii generale, că veacul al optsprezecelea este perioada raționalismului, a luminării, reprezentînd ultimul asalt împotriva tradiției.

Trebuie, însă, a face următoarele observații preliminare:

1) În cultura sec. XVIII gînditorii înțeleg prin rațiune un principiu individual. Veacul XVIII continuă și realizează programul Renașterii: emanciparea individului de sub jugul autorității. Acest veac e mai consecvent ca Renașterea, căci pulverizează totul: societatea, natura externă și internă, peste tot sfărîmînd întregul și întronînd individul. În această emancipare și întronare a individului, gînditorii se bazează pe rațiunea individului.

2) Rațiunea este în același timp identică cu natura. Rațiunea este identificată și cu natura externă și cu cea sufletească. De aceea întreaga cultură a sec. XVIII se bazează pe antiteza dintre rațiune (natură) și convenția scrisă, tradiție, autoritate. Natura este considerată ca eternă, universală, pe cînd tradiția un produs trecător, iluzoriu.

Și-n această direcție veacul XVIII adîncește ceea ce-a început Renașterea, căci cea dintîi aplicare a acestei antiteze o face dreptul natural prin *Hugo Grotius*. El vorbește despre un *drept* natural ce-și are origina în rațiune, în natura individuală, și de *dreptul pozitiv* (scris) care-i supus la rătăciri.

În acest caz trebuie să ne întoarcem la izvorul dreptului: la rațiune. Iată cum apare pentru prima dată acest antagonism care în veacul XVIII se generalizează, cultura în multiplele ei ramificații bazîndu-se pe aceeași antiteză între natură (rațiune individuală) și convenții scrise. E răzvrătirea în toate domeniile spiritului împotriva autorității stabilită de evoluție și tradiție, peste tot căutîndu-se izvorul real al științei, în natură. Această generalizare începe printr-o aplicare largă și zgomotoasă în „religie". Contemporan cu Hugo Grotius, englezul *Herbert* (conte de Cherbury; 1581—1648) care face deosebirea între *religia naturală* bazată pe rațiune și *religia pozitivă* bazată pe revelare.

Tendința e de a ridica această religie naturală — care poartă numele de *deism* sau religia liberei gîndiri — împotriva religiei pozitive. Acest punct de vedere este reluat de Locke, de la care am văzut că pleacă toate firele luminării.

Și Locke se ridicase împotriva revelării, cerînd o cît mai largă toleranță.

Reprezentantul tipic al deismului e *Toland*, apărătorul liberei cugetări în religie. Din Anglia, deismul trece pe continent, fiind reprezentat

de *Montesquieu*, *Voltaire* și mai cu seamă de *Rousseau*, a cărui profesiune, din opera sa *Emile*, a avut un mare răsunet. În *Profesiunea de credință a vicarului savoyard*, Rousseau, ca și deiștii, apără religia naturii contra aceleia a revelației; iar sentimentul pe care se bazează el este o impresie individuală, ca și rațiunea la luminători. În Germania, deismul e reprezentat de Lessing.

Ce-i deismul? Deismul e religie naturală, iar natura fiind rațiune urmează că deismul e o religie bazată pe rațiune. Fiecare e liber să creadă ceea ce-i spune rațiunea și de aceea deismul nu admite nimic decît după ce-i supus examenului rațiunii. Religia liberei gîndiri respinge autoritatea bisericii, religia avînd ca sursă nu supranaturalul — adevărurile cristalizate în dogme —, ci o sursă naturală: rațiunea. *Care-i miezul pozitiv?* Orice religie are două puncte de credință (așa ne spune rațiunea) cu conținut etern, universal și absolut. Acestea sînt: existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, și-și au baza în rațiunea umană; de aceea sînt adevăruri universale și absolute. Toate ceremoniile externe, prin care se deosebesc religiile, sînt o deformare a fondului originar, un mijloc născocit de preoți pentru interesele lor. [...]

350 DE ANI DE LA NAȘTERE

JOHN LOCKE — UN GÎNDITOR ÎN ACTUALITATE

DE

ION ROȘCA

La 350 de ani de la nașterea sa, John Locke este aniversat ca un filosof care, din veacul său, dialoghează cu veacurile. Departe de a fi doar jubiliară, prezența lui în actualitate înseamnă și actualitatea unei prezențe. Revista „Philosophy" din Cambridge (în nr. 203 din ianuarie 1978) aprecia că în deceniul 1966—1976 mișcarea de contemporaneizare a lui John Locke a atins anvergura mișcării similare orientate spre Hegel. Într-adevăr, nu este vorba numai de reeditarea, în diferite țări, a unora din lucrările lui filosofice principale, începînd cu celebrul său *Essay Concerning Human Understanding* (1690), sau de tipărirea în Anglia a opt volume *The Correspondence of John Locke* (între anii 1976—1979 apăruseră deja primele patru), ci și de acțiunea efectivă a operei sale, care, în ultimele două decenii, a cunoscut un reviriment. Dar, datorită tensiunilor cuprinse în opera sa și, mai ales, opozițiilor existente în tabloul gîndirii filosofice contemporane, ecourile actuale ale marelui iluminist englez din veacul al XVII-lea sînt la fel de contradictorii ca și direcțiile care s-au reclamat de la el în perioada modernă. Precum se știe, Lenin preciza că „și Berkeley, și Diderot au pornit de la Locke" [1].

Interpretările nemarxiste ignoră, de obicei, coordonatele materialiste ale filosofiei lui Locke, supralicitînd și absolutizînd unele din filoanele ei subsidiare și propunînd, finalmente, un gînditor mai degrabă idealist. Apreciind că mulți dintre interpreții nemarxiști se reîntorc la Locke pentru că sînt nemulțumiți de formalismul neopozitivist dominant pînă aproape în ultimul deceniu, I.S. Narski observă că aceștia nu recunosc, totuși, linia materialistă a gnoseologiei și ontologiei elaborate de gînditorul englez [2]. Ei îl apreciază fie ca empirist neutralist (apropiat de pozitivism), fie ca dualist, fie chiar ca idealist. Mackie, de pildă, îl caracterizează ca empirist „echilibrat" și „realist", opinînd însă că noțiunea lockeiană de „substanță materială" ar fi o metaforă inutilă[3]. Yolton

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, București, Edit. politică, 1959, p. 117.
[2] I. S. Narski, *Djon Lokk glazami XX veká*, în „Filosofskie nauki", nr. 2, 1982, p. 130.
[3] A se vedea J. L. Makie, *Problems from Locke*, Oxford, 1976,

îl consideră dualist, deoarece în gnoseologie ar susține cînd idei empiriste (în cartea a II-a a *Eseului* său), cînd idei raționaliste (în cartea a IV-a) și, corespunzător, existența a două metode de a cunoaște, iar ontologic ar postula ca fundamentale nu numai însușirile mecanice ale materiei, ci și proprietățile spiritului [4]. Raab supraestimează teza lockeiană a reflecției ca mijloc de obținere a unora din ideile simple, prin care Locke ar anticipa maniera fenomenologică sartreiană și, este de înțeles, ar privilegia substanța spirituală [5]. Teza unui idealism ontologic la Locke este însă afirmată expres de acei autori, cum ar fi Matthews, după care gînditorul englez și-ar fi încununat filosofia prin ideea existenței spiritului divin [6].

În opoziție cu semnalatele interpretări, voi argumenta că fondul filosofiei lui John Locke este dat de comportamentul ei empirist-materialist, depreciat dar necontestat de interpretările amintite, și de tentativa de depășire nu a materialismului, ci a empirismului pur. Profunzimea gîndirii filosofului englez își exercită întreaga ei forță actuală numai în raport cu profunditatea substratului ei, care rămîne materialist, în pofida unor depuneri aluviale.

Gnoseologic, concepția lui Locke despre izvorul cunoașterii, mai exact despre geneza unora din ideile simple prin reflecție și a celor complexe prin forța activă a intelectului constituie oare o direcție dualistă, sau idealistă, ori, dimpotrivă, un empirism impur, sui generis?

Un prim argument pentru un răspuns cert îl oferă însăși critica ineismului, respingere prin care începe gnoseologia lui Locke. După cum este cunoscut, el nu admite ca înnăscute decît facultățile cunoașterii, nu și rezultatele ei. În formularea sa devenită celebră, la naștere „mintea este oarecum ca și o coală albă pe care nu stă scris nimic" [7]. În argumentație, el afirmă că nici o idee complexă formată de intelect nu poate precede ideile simple din care se compune, precum și faptul că ideile simple nu se pot dobîndi decît prin experiență, adică în prezența obiectului de cunoscut, fie ca obiect extern al senzației, fie ca obiect intern (psihic) al reflecției. Ca atare, respingînd ineismul, Locke contestă nu numai orice doctrină mistică, teologică asupra cunoașterii, ci și, am adăuga, orice apriorism.

Dar argumentul decisiv în susținerea fondului materialist al concepției lui Locke despre originea cunoștințelor îl constituie explicația dată de el raportului dintre senzație și reflecție. Modalități distincte, raportate la obiecte distincte, senzația și reflecția nu sînt considerate de el ca absolut autonome, după cum nici obiectele lor nu sînt concepute ca independente unele de altele. Pe de o parte, senzația nu se reduce la o receptare pasivă a lucrurilor exterioare, ci presupune și luminarea ei de către minte (intelect). Locke precizează de la început că senzația necesită „observația" intelectuală sau „atenția" îndreptată spre obiectele de cunoscut. El afirmă și faptul că, pentru a deveni cunoștință, datul sen-

---

[4] A se vedea J. M. Yolton, *Locke and the Compass of human Understanding. A selective Commentary on the „Essay"*, Cambridge, în 1970.

[5] A se vedea J. D. Raab, *Reflexion and Introspection*, în *The Locke Newsletter*, York—University, 1977, nr. 8.

[6] A se vedea E. Matthews, *The Locke Reader . . .*, în *The Locke Newsletter*, York—University, 1977, nr. 8.

[7] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. 1, București, Edit. științifică, 1961, p. 81.

zorial trebuie prelucrat reflectiv. Pe de altă parte, deși presupune un mai mare grad de autonomie intelectuală, reflecția este concepută, totuși, după modelul senzației. Este un fel de percepere a spiritului de către spirit. Acest al doilea izvor al cunoașterii, „cu toate că nu este un simț, întrucît nu are de-a face întru nimic cu obiectele exterioare, totuși se aseamănă foarte mult și ar putea fi numit destul de propriu «simț intern»" [8]. Dealtfel, ambele surse ale cunoașterii sînt socotite ca ipostaze ale uneia și aceleiași trepte cognitive, perceperea. În plus, se argumentează că reflecția nu se produce independent de senzație. Mintea nu-și poate deveni sieși obiect de reflecție ca stare, ci numai ca proces, ca desfășurare. Înainte de a acționa ca reflecție asupra sa însăși, ea trebuie să se exercite asupra obiectelor exterioare; înainte de a se activiza ca reflecție, ea trebuie să se procesualizeze ca senzație. Sau, cum se exprima Locke însuși, omul începe să aibă idei „de îndată ce are vreo senzație" și numai „cu timpul, mintea ajunge să reflecteze la propriile ei procese privitoare la ideile dobîndite prin simțuri", îmbogățindu-se cu „idei dobîndite prin reflecție" [9].

Din argumentele anterioare rezultă destul de convingător că în problema originii cunoștințelor, cel puțin a celor primare la care ne-am referit în mod special, Locke afirmă un monism materialist concretizat într-un empirism moderat, iar nu un dualism, sau un punct de vedere subiectivist. În spiritul acelorași argumente ar trebui nuanțată și aprecierea potrivit căreia el ar considera că în formarea ideilor simple „intelectul e absolut pasiv" [10] sau „cu desăvîrșire pasiv" [11]. În această privință, trebuie, într-adevăr, să recunoaștem, că întemeietorul empirismului modern apropie mai curînd reflecția de senzație decît invers și că accentuează caracterul perceptiv sau mai bine zis receptiv al amîndurora. În formularea sa atenuantă, „intelectul este de obicei pasiv în formarea ideilor simple", iar potrivit afirmației sale tari — chiar „pur pasiv" [12]. Dar tot el precizează că este vorba de pasivitate în sensul că intelectul nu-și poate forma voluntar ideile simple, ci sub imperiul obiectelor exterioare și proceselor minții. „Căci obiectele simțurilor introduc anumite idei în mintea noastră fie că vrem sau nu, iar procesele minții ne lasă cel puțin niște noțiuni obscure despre ele însele, nici un om neputînd ignora cu totul ceea ce face cînd cugetă" [13]. Așadar, Locke nu-i nega subiectului orice intervenție pe treapta perceperii, ci numai una absolut voluntară, sinonimă bunului plac. Metafora subiectului oglindă, care trebuie luată ca atare, iar nu ca principiu teoretic unilateral, nedialectic, era menită să sugereze tocmai caracterul obiectiv al genezei cunoașterii, iar nu faptul că subiectul ar fi inert.

Să dovedim mai amănunțit că nici principiul forței active a intelectului în geneza ideilor complexe nu dezice concepția de ansamblu a lui Locke despre dependența cunoașterii de lumea externă.

---

[8] *Ibidem*, p. 82.
[9] *Ibidem*, p. 95.
[10] Florica Neagoe, *Filosofia modernă*, București, 1975, p. 31.
[11] I. S. Narski, *studiul cit.*, în loc. cit., p. 135.
[12] John Locke, *op. cit.*, p. 95.
[13] *Ibidem*, p. 95—96.

În această privință, să precizăm mai întîi că, după gînditorul englez, puterea minții, caracterul său activ, ar consta în faptul că „poate alcătui după plac noi idei complexe" [14], că „ea îndeplinește singură" (adică independent de coerciția realității obiective) „diferite acte prin care formează alte idei din ideile ei simple" [15], într-un cuvînt în faptul că ideile complexe sînt formate „cu ajutorul voinței". Mai precis, mintea formează în mod activ ideile complexe prin operațiile 1) de *combinare* (prin care se constituie ca idei complexe „modurile" și „substanțele"), 2) de *comparare* (care generează ideile despre relații) și 3) de *abstractizare* (care se manifestă prin primele două operații și formează ideile generale). Depinzînd de voință, cele trei tipuri de operații și cele trei grupe de idei complexe (substanțele, modurile și relațiile) asociază ideile simple nu numai în felul în care există și se conexează proprietățile lumii reale, ci și independent de real. Mintea „este în stare, prin propria ei putere, să alăture acele idei pe care le are și să formeze altele noi complexe, pe care nu le-a primit niciodată astfel unite" [16]. Ea este activă mai ales în cazul așa-numitelor „moduri mixte" (combinări de idei de specii diferite, fără a include presupunerea că există prin ele însele) prin intermediul cărora sînt descrise, de regulă, acțiunile individuale și colective din domeniul vieții culturale, tehnico-științifice și chiar practice. Este vorba de „cele mai multe dintre cuvintele întrebuințate în teologie, în etică, în drept, în politică și în diferite alte științe" [17]. „Generalul" și „universalul" se vădesc și ele a fi creații ale intelectului întrucît, consideră Locke, „universalitatea nu aparține obiectelor înseși, care în existența lor sînt toate particulare" [18]. O asemenea idee generală este și „substanța" ca atare, întrucît ea conține presupoziția unui suport comun, care, inobservabil, ar fi „un ipotetic nu știu-ce" [19].

S-ar părea că teza caracterului activ al intelectului în formarea ideilor complexe contrazice teza pasivității acestuia în dobîndirea ideilor simple și că „Locke introduce de la început o contradicție în sistemul său" [20]. Consider, totuși, că cele două filosofeme sînt complementare, ele neinstituind o contradicție logic-formală, ci exprimînd unitatea contradictorie a facultăților cognitive. Pasiv, subiectul perceptiv este definit, am arătat, și ca subiect selectiv și prelucrativ, chiar dacă nu voluntar. Activ în sens voluntar, intelectul asociativ nu este nici el de un voluntarism pur. În fond, el construiește, s-a spus, pe temelia ideilor simple, dependente de obiectele exterioare. În plus, nu toate asociațiile pe care le operează diferă de felul în care sînt combinate calitățile existențelor particulare. De pildă, Locke nu se îndoiește de veridicitatea oricărei componente a ideii complexe de „substanță", ci numai de ipoteza unui substrat. La fel, el consideră că modurile mixte referitoare la viața umană nu se formează în chip arbitrar, ci în funcție de obiceiurile și interesele comunității umane. În fine, cu toate îndoielile sale, el este un optimist

[14] *Ibidem*, p. 97.
[15] *Ibidem*, p. 141.
[16] *Ibidem*, p. 142.
[17] *Ibidem*, p. 274.
[18] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. II, Edit. științifică, București, 1961, p. 19.
[19] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, ed. cit., p. 286.
[20] Dan Bădărău, *Note* la *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, ed. cit., p. 407.

în ce privește succesul practic al cunoștințelor noastre: „Și cu toate că nu putem ajunge, cu ajutorul facultăților pe care le avem, la o cunoaștere desăvîrșită a lucrurilor, totuși ele ne vor folosi destul de bine pentru atingerea țelurilor" [21]. Oare nu se schițează aici criteriul practic al adevărului?

Ontologic, este Locke mai puțin materialist decît din punct de vedere gnoseologic?

Precum se știe, el afirmă, într-un prim orizont, un punct de vedere deist. Dar deismul său nu se prelungește, în fond, într-un dualism ca la Descartes, ci, în primul rînd, într-un monism materialist unic în felul său. El presupune, e drept, existența a două substanțe întrucîtva independente: substanța materială și substanța spirituală. Fiecare e caracterizată prin calități primare, calități secundare și puteri active sau pasive. Într-o perspectivă fizico-matematizantă, corespunzătoare științelor timpului său, Locke definește materia prin soliditate și întindere, precum și prin puterea de a comunica mișcarea prin impuls. Spiritul îl caracterizează iluminist prin calitatea gîndirii și puterea de a pune corpul în mișcare prin gînd. Datorită mecanicismului, el susține că „ființa spirituală nu poate fi acțiunea unei materii cu totul insensibile" [22]. De aceea, el trebuie să recurgă la argumentul speculativ al creației pentru a susține judicios că materia este capabilă să gîndească și că spiritul omenesc este nu numai activ și independent, ci și pasiv și dependent de materie. „Spiritele create fiind deopotrivă active și pasive, nu sînt cu totul separate de materie" [23]. Dar Locke parvine la concluzia dependenței sufletului de corp și pe cale gnoseologică. Considerînd senzația ca izvorul fundamental al cunoașterii, el susține, totodată, că spiritul e dependent de obiectele exterioare cel puțin atît timp cît gîndește.

De fapt, gnoseologia și ontologia lui Locke sînt profund solidare. Ele se presupun reciproc. Iar corespondența privește nu numai fundamentele, ci întregul edificiu, care este făcut „dintr-o bucată și solid" așa cum a fost proiectat. În acest sens, accentul gnoseologic pe senzație este concordant cu apăsarea ontologică pe individualul material, după cum colorarea intelectuală a senzației și noțiunea unui intelect deopotrivă activ și pasiv corespund definirii individului corporal prin proprietăți cantitative comune, dar de ordin fenomenal, cognoscibile atît senzorial cît și rațional. În fine, preeminența intelectului asociativ față de cel inductiv se află în concordanță cu faptul că însușirile ontice cantitative sînt juxtapuse, iar nu subsumate de la particular la general.

Așadar, dincolo de deism și de tendințele ei dualiste, generate de mecanicism și de iluminism, ontologia lui Locke este predominant materialistă prin explicarea lucrurilor naturale prin ele însele, precum și prin considerarea substanței materiale ca aptă de gîndire și prin impuls al cunoașterii.

În favoarea liniamentelor materialiste ale filosofiei lui Locke pledează și unele particularități ale iluminismului său, prin care explică societatea în ansamblu sau unele din fenomenele sale.

---

[21] John Locke, *op. cit.*, p. 284.
[22] *Ibidem*, p. 286.
[23] *Ibidem*, p. 292.

Înțelegînd societatea prin teoria contractului social, expusă în cele două mici scrieri *Treatises on the Civil Governement* din 1690, în pofida unei tendințe de compromis față de monarhie, el dovedește o atitudine avansată pentru acel timp, un punct de vedere progresivist burghez. Este adevărat că el nu mai consideră contractul social în spiritul atît de radical al lui Hobbes ca un acord între fiecare om cu fiecare om sau cu o adunare de oameni, ci între particulari și monarh. Concepția sa nu este însă mai puțin liberală din moment ce susține că monarhia trebuie controlată și subordonată burgheziei, care era purtătoarea progresului social. Dealtfel, în Anglia timpului său, tratatele sale despre guvernarea statală au și fost considerate ca un manifest al liberalismului burghez, iar „luptătorii pentru independența coloniilor americane au primit aceste tratate cu entuziasm, deoarece au văzut în ele programul luptei lor împotriva despotismului politic și subjugării naționale" [24]. Avînd un caracter de stînga, contractualismul său reclamă o viziune generală mai mult laică decît teologică, mai mult fizicalistă (prin ideea egalității naturale) decît idealistă (prin autonomizarea spiritului).

Un iluminism adaptat cerințelor dezvoltării sociale denotă și concepția sa pedagogică, expusă în 1693 în *Some Thoughts Concerning Education* (lucrare pe care George Coșbuc a tradus-o în 1907 sub titlul *Cîteva idei asupra educațiunii*). Opera amintită propune metode instructiv-educative antiscolastice și pune accentul pe educație iar nu pe instrucție, și anume o educație potrivit exigențelor progresului social. Aceste principii pedagogice vor fi susținute de Rousseau, găsindu-și ecou și la Pestalozzi și Herbart.

Să amintim și faptul că, deși nu ajunge la ateism, concepția sa despre religie din *On the Reasonableness of Christianity* (1695) neagă caracterul infuz al ideii de Dumnezeu și consideră religia fără taine sau, cum va spune materialistul Toland în chiar titlul lucrării sale din 1696, *Creștinismul fără mistere*.

În concluzie, în pofida unei anumite nedesăvîrșiri, prin fondul filosofiei sale Locke continuă și dezvoltă materialismul englez conturat de Fr. Bacon și Hobbes. Influențat de modelul științelor naturii din timpul său și, prin urmare, mai apropiat de spiritul analitic hobbesian, el a știut să urmeze și înțelepciunea dovedită de „părintele materialismului modern" prin considerarea lumii și a cunoașterii în profunzimea, în multilateralitatea și devenirea lor permanentă.

Berkeley și Hume au reținut de la Locke numai tezele de natură empiristă, nu și spiritul lor materialist, sau tezele complementare, de atenuare a empirismului.

Orientarea care va conserva și va dezvolta fundamentul materialist al lockeismului va fi materialismul francez din veacul al XVIII-lea. Analizînd cele două tendințe existente în materialismul francez, „*una* care pornește de la *Descartes*, iar cealaltă de la *Locke*", Marx arăta că „cea de-a doua este *prin excelență* un element al culturii *franceze* și duce direct la *socialism*" [25].

John Locke a fost un gînditor de orientare materialistă, polivalent și profund în idei și tocmai de aceea el rămîne mereu actual.

---

[24] I. S. Narski, *studiul cit.*, în loc. cit., p. 132.

[25] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Edit. politică, 1962, p. 140.

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI

SPECIFICUL MORALEI RELIGIOASE

Forme distincte ale spiritualității umane, ale vieții practice, *morala* și *religia* au interacționat în lungul istoriei în mod specific, în funcție de condițiile concrete, de forțele sociale care s-au raportat la ele, pentru a împlini tendințele devenirii sociale sau spre a le contracara. Interacțiunea — complexă, sinuoasă, manifestată în forme contradictorii sau prin suprapunere — decurge din însăși natura celor două subsisteme ale ansamblului social, din esența lor specifică. *Actul religios* se desfășoară ca *raport între om și supranatural* (în fapt, între subiectul care crede și obiectul credinței sale, care se află în propria-i conștiință), în timp ce *actul moral* funcționează ca *raport interuman* în conformitate cu normele, preceptele și categoriile morale elaborate și statuate în practica vieții. Pornind de la ideea că totul este subordonat supranaturalului, că ființa umană însăși este expresia voinței divine, religia a căutat să se impună moralei, considerînd că valorile acesteia își au izvorul în relația omului cu supranaturalul, că ființa umană se poate comporta ca subiect moral numai în măsura în care este subiect religios. La rîndul său, manifestîndu-se ca relație interumană specifică, morala nu putea face abstracție de dimensiunea religioasă a omului, de faptul că acesta este totodată ființă religioasă. Exercitîndu-și funcția cognitivă și, în prelungirea ei, funcția apreciativă și cea normativă în conformitate cu valorile ei specifice, conștiința morală se va raporta, atît cît îi va fi în putință, la ideile și sentimentele religioase, la exigențele specifice raportului om-divinitate, la comportamentul omului religios.

Expresie a înstrăinării umane și formă specifică a acesteia, *religia* devine condiție și cauză a adîncirii înstrăinării în celelalte relații sociale, inclusiv în cele morale. Actul moral este deturnat de la propria-i esență; raportul moral nu se mai desfășoară ca legătură exclusiv interumană, de la om la om, îndată ce în structura lui intimă își face prezența termenul specific relației religioase (raportul devenind *om-supranatural-om*). Atît un termen al relației morale (omul ca inițiator al gîndului moral și făptuitor al acestuia) cît și celălalt (omul ca obiect al aprecierii și acțiunii morale) sînt subordonați termenului interpus, străin actului moral și în care s-a înstrăinat esența umană.

Nu se poate vorbi, desigur, de anularea oricărei tendințe de progres în sistemul vieții morale ca urmare a intercalării produsului conștiinței religioase în structura etică. Dar, dată fiind prezența acestuia în relația morală nu se putea să nu apară *disfuncționalități*. Omul se va

Rev. filos., XXIX, 6, p. 592—596, București, 1982

raporta la semenul său nu ca ființă naturală (atît el, cît și acesta din urmă), ca subiect social, ci în calitate de ființă dependentă, fără inițiativă și responsabilitate autentică, rătăcind pe căi necunoscute și inaccesibile, aproape întotdeauna cu gîndul la supranatural. Valorile morale — produse de om, și prin care acesta a căutat să se înalțe ca ființă liberă — sînt puse, astfel, pe seama divinității, fiind practicate în numele acesteia și de dragul ei, pentru proslăvirea ei. În măsura în care aceste valori au constituit mijloace ale cunoașterii, ale aprecierii creației umane în strînsă legătură cu practica socială, cu aspirația omenirii către perfecțiune, ele s-au înscris pe linia progresului moral. Dar progresul nu va încununa necondiționat efortul depus, pentru că gîndul s-a îndreptat spre ele sub presiunea ideilor despre lumea divină.

Dacă temeiul moralei se găsește în raportul om-divinitate, după cum pretinde conștiința religioasă, respectiv dacă izvorul moralității oamenilor se află în celălalt termen al relației, în supranatural, atunci aceasta (morala) nu poate fi împlinită decît dacă este cunoscută voința divinității. Moralitatea, înțeleasă astfel, nu mai ține în fapt de viața oamenilor, nu mai este un act specific, original, un produs al vieții sociale spre folosul oamenilor, ci o problemă de credință. Poți fi moral în măsura în care cunoști vrerea divină, adică te contopești cu sistemul ideilor religioase, pentru că, așa cum afirmă în general teologii, „a face acte morale, a fi bun și drept, înseamnă a face voința lui Dumnezeu". Și poți fi cu atît mai moral cu cît te cufunzi în cunoașterea voinței divine prin contemplarea creatorului, uitînd, dacă se poate, cu totul viața reală, lumea trecătoare în care se zbat ceilalți.

Voindu-se sistem etic, religia s-a aflat mereu în fața antinomiei *credință — moralitate*, pe care, de pildă, creștinismul va încerca să o rezolve prin propovăduirea iubirii față de divinitate și totodată față de ceilalți semeni. „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întîia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (*Matei*, 22, 37—39). Cele două porunci nu sînt altceva decît expresii specifice ale structurii religioase, pe de o parte (raportul om-divinitate), și a celei morale (raportul om-om) pe de altă parte.

Iubirea aproapelui este, indiscutabil, un principiu moral care capătă valoare sau, dimpotrivă, va determina efecte negative în funcție de natura orînduirii, de condițiile sociale în care își desfășoară oamenii existența lor. În vederea împlinirii lui, textul religios înserează o serie de cerințe. Așa, de pildă, sînt condamnate războaiele, și totodată sînt lăudați pacificatorii: „...toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (*Matei*, 26, 52). Iubirea aproapelui presupune, înainte de toate, respectarea vieții: „Să nu ucizi..." (*Matei*, 5, 21). Și nu numai respectul vieții omului, ci și a demnității sale: „...cine va zice fratelui său... nebunule, vrednic va fi de gheena focului" (*Matei*, 5, 22). În numele iubirii, cel ce greșește trebuie iertat „...pînă de șaptezeci de ori cîte șapte" (*Matei*, 18, 22). S-ar părea că lucrurile sînt foarte clare, că omul religios are la îndemînă toate cerințele unei vieți morale, putînd astfel să se manifeste ca subiect moral în raport cu semenii săi urmînd îndemnurile cărții sfinte. Dar, în aceeași carte sînt prezente și alte îndemnuri care l-ar determina la atitudini și fapte

contrare celor recomandate prin textele citate. În opoziție cu respectul pe care trebuie să-l manifeste pentru aproapele său, credinciosului i se cere să nu pună preț pe viața sa. Chiar mai mult : el trebuie să-și disprețuiască viața, pentru că „...cel ce își urăște viața în lumea aceasta o va păstra pentru viața veșnică" *(Ioan*, 12, 25). Și este cu atît mai bine cu cît este urît de ceilalți oameni : „Fericiți veți fi cînd oamenii vă vor urî..." *(Luca*, 6, 22). Iisus se adresează ascultătorilor cu cuvintele „Pace vouă"; dar tot el spune : „Vi se pare că am venit să dau pace pe pămînt? Vă spun că nu, ci dezbinare" *(Luca*, 12, 51). Este adevărat că în Noul Testament se cere să nu fie scoasă sabia, dar tot acolo aflăm că „...cel ce nu are sabie să-și vîndă haina și să-și cumpere" *(Luca*, 22, 36) sau „...n-am venit să aduc pace, ci sabie" *(Matei*, 10, 34). Dacă *Evanghelia după Ioan* propovăduia disprețul față de viața proprie, în *Evanghelia după Matei* se recomandă o atitudine contrară : „Cînd vă urmăresc pe voi în cetatea aceasta, fugiți în cealaltă..." *(Matei*, 10, 23).

Ideile citate pot fi înțelese și cu alt sens dacă sînt privite în raport cu structura religioasă, cum dealtminteri au și fost interpretate de către teologi. Ele se vor însă prescripții morale, în care caz omul de rînd le privește ca atare, fără să recurgă la interpretări. De aceea, dorind să respecte voința divinității el se va afla de cele mai multe ori în fața unor dileme, asemenea unui călător în fața unei răscruci și care voind să meargă pe drumul cel drept este sfătuit să o ia cînd pe cel ce duce, să spunem, spre dreapta, cînd pe cel ce duce spre stînga. Iar dacă se hotărăște pentru o cale, nu va avea convingerea că a făcut bine, pentru că își va da seama că a încălcat preceptele care o condamnau și îi recomandau cealaltă cale.

S-ar părea că iubirea lui Dumnezeu, credința nestrămutată în divinitate ar fi alternativa sigură și, totodată, garanția că drumul ales este cel ce duce spre împlinirea binelui moral, și ca atare, spre cîștigarea împărăției cerești. „Cel ce crede în mine — se spune în *Evanghelia după Ioan* —, are viață veșnică" (6, 47). Mai mult : Cei ce cred în Iisus vor scăpa de judecata cerească, ei nu vor mai fi judecați. Iar cel care nu crede, chiar dacă urmează preceptele ce decurg din porunca iubirii aproapelui săvîrșind fapte bune, respectînd deci cerințele privitoare la raporturile dintre oameni (morale, deci), nu va cîștiga împărăția cerurilor, întrucît „...a și fost judecat" *(Ioan*, 3, 18).

Din alte paragrafe ale Noului Testament rezultă însă că nu e de ajuns să crezi, pentru că, la judecată, „...se vor aduna înaintea Lui toate neamurile..." *(Matei*, 25, 32). Adică vor fi judecați atît cei care au crezut cît și cei care s-au dovedit necredincioși. Și vor fi oare trecuți la dreapta judecătorului cei care au crezut și la stînga ceilalți? În text nu se pomenește nimic despre aceasta. Se spune însă că vor fi recompensați cei care au făcut fapte bune, împlinite în conformitate cu principiul iubirii aproapelui, indiferent dacă au crezut sau nu în Dumnezeu *(Matei*, 25, 35—40).

Lăsînd de o parte îndemnul cînd spre una din alternative cînd spre cealaltă și încercînd o sinteză a lor pentru aflarea drumului cel bun, ar fi firesc să se considere că subiectul trebuie să dovedească respect și credință față de divinitate și să împlinească totodată fapte bune în relațiile sale cu ceilalți oameni. Dar nici această concluzie nu rămîne necontrazisă,

căci, după apostolul Pavel, „...socotim că prin credință se va îndrepta omul, fără faptele Legii" (*Rom.* 3, 28).

Dar dacă *discursul religios* se dovedește contradictoriu în mod expres, balanța fiind înclinată cînd spre credință cînd spre făptuirea moralei, *prin esența lui el este în ultimă instanță opus moralei*, lovind-o cumva, la rădăcină. Iubirea aproapelui formulată ca expresie a raportului dintre om și om este deturnată de la finalitățile sale etice datorită structurii religioase (raportul om-supranatural) în care este integrată. Subiectul care își manifestă iubirea față de semenul său vrea de fapt să obțină bunăvoința divinității prin mijlocirea acestuia. El cîștigă împărăția cerurilor pentru veșnicie în schimbul cîtorva acțiuni caritabile trecătoare.

Obiectul acțiunii morale care se desfășoară în cadrul structurii religioase nu este scopul ei, ci mijlocul. Are loc, după cum se poate constata, o schimbare a termenilor din structura amintită mai sus: divinitatea, instituită ca termen mediu, devine scopul actului moral, iar cel ce trebuie să fie scop (omul) devine mijloc. Aproapele este iubit, respectat, ajutat prin fapte bune pentru ca subiectul religios să-și dovedească astfel iubirea față de Dumnezeu. Prin el, prin semenul său, credinciosul — care se vrea și subiect moral — ajunge la divinitate, intră în relație cu aceasta. Omul, privit ca obiect al acțiunii morale, devine, în schema religioasă, „mijloc de comunicare" cu supranaturalul. Iubirea aproapelui este de fapt iubire de sine, motiv pentru care nu mai are semnificație morală. Mai mult chiar. Privită dintr-un anume unghi ea devine incompatibilă cu morala, pentru că, arătînd răbdare și manifestînd iertare față de cel care-ți greșește vei cîștiga nu numai viața de apoi în împărăția lui Dumnezeu, dar și satisfacția de a-l vedea pătimind. „Deci, dacă vrăjmașul tău este flămînd, dă-i de mîncare; dacă îi este sete, dă-i să bea, căci, făcînd acestea, vei grămădi cărbuni de foc pe capul lui" (Pavel, *Rom.*, 12, 20). Textul biblic poate fi, desigur, interpretat și altcumva, mai ales dacă se recurge la ideea că ar fi vorba de un limbaj metaforic. Fapt este că, prin natura sistemului său de idei, religia face posibilă și o asemenea înțelegere, căreia i-au și dat curs una sau alta din mișcările religioase.

Categoriile morale, normele de conduită născute în practica vieții umane și aplicate, atît cît s-a putut în timpurile trecute, pentru ca raporturile dintre oameni să devină tot mai omenești, odată subordonate supranaturalului, își pierd finalitățile lor umane. Integrate în structura religioasă ele pot fi interpretate oricum, subiectul permițîndu-și orice act în raport cu semenii, cu o singură condiție: să fie pe placul divinității.

Nu vrem să se înțeleagă, din analiza întreprinsă, că omul religios nu este și nu poate fi subiect moral. Ar fi o idee absurdă. Relația nu este de tipul determinării univoce, în sensul că fiecare credincios va duce cu necesitate pînă la consecințele cele mai inumane ideile ce se pot degaja din sistemul religiei sale. Asemenea consecințe sînt însă posibile, iar istoria demonstrează acest lucru.

În pofida credințelor religioase, omenirea a elaborat idei morale de înaltă valoare umană, traduse parțial în practică, prin care s-a detașat procesual de sistemul dogmelor religioase și de exigențele ce rezultă din acestea pentru conștiința și conduita morală a omului. *Morala laică* se instituie în viața comunităților ca reacție față de spiritul restrictiv al moralei religioase, alienant și descurajant pentru inițiativa etică liber

hotărîtă, pentru inovație și progres, chiar dacă reacția nu s-a manifestat întotdeauna ca revoltă fățișă. Ea a reprezentat, totodată, aspirația omenirii către o lume omenoasă, a demnității, în care omul, pentru a se realiza, nu mai are a se îndrepta mereu cu teamă și cu umilință spre presupusele forțe supranaturale, ci către și numai către semenii săi, fiecare resimțind „nevoia de alt om" (Marx).

Morala omului și pentru om, autonomă, desfășurată fără vreo tutelă din afara conștiinței lui, fără constrîngeri exterioare va fi posibilă numai atunci cînd raporturile dintre oameni în sfera vieții sociale vor funcționa ca raporturi limpezi, omenești, fără ca viața să mai fie ineluctabil subordonată lucrurilor, mecanismului orb al mișcării sociale. În societatea socialistă, în care raporturile sociale în ansamblu sînt și devin tot mai mult echitabile, morala nouă vizează nu atît conviețuirea oamenilor cît mai ales umanizarea conviețuirii. Și are această putință pentru că relațiile materiale, existența socială presupun o astfel de morală. De abia de acum ea se poate realiza consecvent în toate planurile.

FLORIN GEORGESCU

REPERE BIBLIOGRAFICE

Emil Moroianu, Vasile Macoviciuc, *Pledoarie pentru etica marxistă*, București, Editura Albatros, 1981, 283 p.

Ceea ce se poate afirma încă de la început despre cartea *Pledoarie pentru etica marxistă* de Emil Moroianu și Vasile Macoviciuc este faptul că în această carte nu se eludează deloc dificultățile reale ale obiectului cercetat. Ele sînt asumate lucid și devin, mai mult, subiect de analiză și de deschidere teoretică ulterioară. Autorii au optat, se pare, din capul locului pentru un discurs filosofic netehnicizat, pentru formula eseistică mai degrabă decît pentru demersul conceptual riguros. De asemenea, ei au procedat, credem, judicios atunci cînd au acordat istoriei eticii premarxiste și celei nemarxiste contemporane un spațiu relativ mai întins, aproximativ o treime din volum. Desigur că în acest caz, operația întreprinsă nu este una de exegeză, ci de evidențiere a momentelor mai semnificative din istoria doctrinelor morale de la gîndirea platoniană și pînă la pragmatism, existențialism și neotomism. Echilibrul este prezent în această acțiune introductivă, ce are explicit un caracter informativ pentru lectorul încă nedeprins cu caleidoscopul fascinant al gîndirii despre om, despre sensul vieții și problematica fericirii — și el s-a obiectivat în păstrarea unei drepte proporții între, să dăm un exemplu, spațiul acordat epicureismului și stoicismului și cel acordat gîndirii etice medievale. Problema nu este, cum s-ar părea, fără importanță în economia unei lucrări care se vrea o pledoarie pentru etica marxistă. Or, pentru ca novum-ul teoriei marxiste despre om să fie nu doar afirmat, ci făcut vizibil printr-o corectă apreciere a predecesorilor, era nevoie ca fiecare pas marcant din istoria eticii să fie localizat, analizat, comparat și global evaluat. Sarcina asumată n-a fost ușoară deoarece este cunoscut faptul că, o istorie concentrată a gîndirii etice trebuie să fie la fel de *adevărată* ca și o istorie cvasi-exhaustivă a acesteia.

În cap. I, intitulat *Vechi pledoarii pentru om*, autorii s-au oprit fără să simtă nevoia unor explicații justificative numai asupra momentelor istorice relevante pentru civilizația europeană, eludînd brahmanismul, budismul, taoismul, confucianismul, deci doctrinele morale ale Orientului. Că este vorba de o opțiune metodologică (sau de spațiu tipografic numai?!) indică faptul că, referiri episodice la aceste doctrine se fac în celelalte capitole, atunci cînd este analizat raportul individ—societate, sau, cînd sub incidența analizei cade problematica sensului vieții, a libertății morale și a idealului moral. Pentru surprinderea și scoaterea în evidență — mai ales pentru tînărul cititor aflat la „vîrsta metafizică", sau în etapa maturizării prin interogații puse mereu realității și propriei conștiințe — a raportului dintre continuitate și discontinuitate în istoria gîndirii etice, dintre general uman și particular uman, se întreprinde o radiografie critică a *binelui în sine* platonician, precum și a elaboratei concepții datorate Stagiritului asupra concretitudinii binelui, a posibilității fericirii individuale, sau, asupra fecundei idei a mediei între extreme ș. a. m. d. Consonanțele și disonanțele, apropierii și depărtării identice, sînt succint prezentate și în cazul epicureismului (clară și corect pusă problema valorii plăcerii) și stoicismului, acesta din urmă fiind caracterizat prin formula adecvată: „trista măreție a rațiunii". Elementele antitetice aduse firesc în planul din față al prezentării nu apar ca niște simple construcții arbitrare ale subiectivității, ci ca reflex multiplu imediat al unui om aflat sub impactul întregului spațiu existențial ce avea o configurație contradictorie, tensivă.

Insistența asupra determinărilor este binevenită gîndindu-ne la finalitatea reclamată a lucrării: o introducere problematizată în etica marxistă, pentru tineret în primul rînd. Căci, în acest caz cunoașterea determinărilor și a implicațiilor înseamnă într-o mare măsură și

autoevaluarea propriului comportament şi formarea în cunoştinţă de cauză a conştiinţei de sine morale. Aceeaşi tentă explicativă, aceeaşi încercare de a conjuga relevarea cauzelor apariţiei doctrinei morale cu efectele ei imediate şi mediate se păstrează şi-n paragraful dedicat moralei medievale intitulat *Dies irae, dies illa*, în care caz, perfect normal se insistă asupra a ceea ce am putea numi modelul moral creştin care a dominat o parte a istoriei Europei, dar şi asupra moralei irumpte din imanenţa vieţii cotidiene în aceeaşi perioadă morală încărcată, chiar dacă voalat, cu un sens laic, emancipator.

Excursul prin istoria eticii este cantonat inevitabil la cîteva momente de neocolit: Spinoza, Kant, materialiştii francezi şi, desigur, Hegel. Aceeaşi modalitate, acelaşi procedeu al indicării „substanţei" teoriei şi-al destinului ei în timp (în ulterioarele dezvoltări spirituale şi-n incidenţa la referenţial — practica morală) este păstrat şi acum, ca şi-n cazul celui de-al doilea capitol în care sînt succint prezentate teoremele de bază ale pragmatismului, existenţialismului ateu, neotomismului sau psihanalizei (prin impactul recunoscut al acesteia asupra cercetării etice tradiţionale, dar şi prin restructurarea pe care a iniţiat-o în interiorul conştiinţei morale cotidiene).

Dens şi la obiect se prezintă capitolul cheie, *Materialismul istoric — punct de plecare pentru o nouă etică*, în fapt cel care constituie justificarea întregii armături teoretice a volumului. Caracterul ştiinţific şi revoluţionar al teoriei marxiste este mereu reiterat, iar în paragraful sugestiv intitulat, *Deschiderea oferită de Marx şi Engels în teoria moralei*, se demonstrează convingător că există o legătură necesară între această viziune despre om şi acţiunea practică de schimbare a condiţiilor sociale înspre un sens emancipator, dezalienant. „Important este — arată autorii — de pe ce poziţii filosofice privim omul, cum îl înţelegem, în ce soluţie finală vom desfăşura intenţia. Din acest unghi, vom observa că eticile anterioare concepţiei filosofice a lui Marx, dar şi cele contemporane, la modă în Occident, deşi vizează expres viaţa oamenilor concreţi sînt speculative şi rupte de problemele esenţiale inerente situaţiilor istorice. Concepţiile speculative asupra esenţei umane nu pot să întemeieze decît sisteme morale speculative" (pp. 108—109). Antispeculativismul acestei teorii este probat apoi în analiza dialectică a raportului individ-societate — dovedindu-se, printr-o demonstraţie pertinentă, printr-un apel la surse clasice şi dezvoltări marxiste actuale, — că definirea esenţei umane ca ansamblu al relaţiilor sociale are atît o valoare teoretico-explicativă cît şi o valoare practic-transformatoare. În acelaşi context problematic este adusă în prim plan nu numai ideea esenţei şi originii sociale a moralei, dar este totodată operată şi o incursiune în intimitatea conştiinţei morale, în specificitatea acesteia, de formă a conştiinţei, în autonomia ei relativă.

În capitolul *Etica şi viaţa cotidiană* (pp. 128—204) autorii analizează ceea ce în mod obişnuit constituie partea centrală a oricărei etici şi anume: categoriile şi valorile morale, sensul vieţii, structura normelor morale, finalitatea socială şi specificitatea idealului moral, libertatea şi responsabilitatea morală, corelaţia eticului cu esteticul ş. a. m. d. Sistematizarea propusă nu e inatacabilă, ca orice sistematizare dealtfel. Astfel, credem că ar fi fost mai accentuată legătura între paragrafe şi o mai firească „curgere" a argumentaţiei dacă s-ar fi dezvoltat mai mult paragraful *Categorii şi valori morale* şi dacă acesta ar fi fost situat în poziţia secundă a capitolului în locul celui dedicat sensului vieţii. S-ar fi evitat prin aceasta totodată şi repetiţia parţială dintre paragraful 2, *Ce înţelegem prin sensul vieţii?* şi paragraful 9 *Sensul vieţii ca fenomen etico-social*, dacă s-ar fi unificat amîntitele paragrafe. Obiecţia noastră are sens numai din perspectiva întregului volum şi ea nu este de natură să diminueze calităţile reale ale fiecărui paragraf în parte. Dealtfel, se pare că autorii s-au simţit în cadrul acestui extins şi important capitol destul de liberi în mişcare, destul de eliberaţi de prejudecăţi, scheme sau locuri comune. Textul ca atare dovedeşte că existenţa raportării teoriei la viaţa cotidiană este respectată. Aceasta face ca tezele abstracte ale ontologiei regionale sau ale axiologiei morale să prindă contur şi substanţă, să nu rămînă nişte simple declaraţii de principiu. S-ar putea astfel exemplifica cu paragraful *Cum trebuie înţelese normele morale* sau cu cel intitulat *Îmbinarea binelui cu frumosul*. În cadrul primului se decelează foarte nuanţat semnificaţiile controversate conferite normării morale, optîndu-se pentru o soluţie validă. Astfel, se precizează că: „mecanismul normativ moral funcţionează (ca latură internă a actelor umane nemijlocite) în contextul practicii sociale, mulîndu-şi conţinutul pe cerinţele acestui context. Această precizare — fie că înţelegem morala ca acţionînd în sfera unor relaţii specifice (cele morale), fie ca dimensiune necesară a oricărui act uman — ne permite să privim normele morale sub dublul lor aspect. Mai întîi, ca ansamblu de recomandări, solicitări, cerinţe şi interdicţii date oamenilor dintr-o colectivitate în legătură cu conduita lor. Apoi, ca unitate dialectică — în fenomenul moral cotidian — între imperativul regulilor şi comportament, între datoria cerută şi reacţia

subiectivă la aceasta" (pp. 148—149). În cel de-al doilea caz susamintit, cel al întrepătrunderii binelui cu frumosul, sînt operate fine apropieri și discriminări în sferele întretăiate ale celor două valori spirituale superioare. Dincolo însă de analiza conceptuală se întreprinde și aici, prin mijlocirea unei abordări libere, apropiată ca formă de eseul de aleasă calitate, o ancorare decisă în concretețea și dinamicitatea vieții unde se pune și se impune aprecierea în termeni estetici ai valorii morale. Totodată, și remarca se justifică și din punct de vedere educativ nu numai explicativ, se arată care sînt consecințele în planul moralei sociale și al conduitei individuale pe care le comportă accentuarea preeminentă a evaluării estetice în judecata de valorizare morală. Se și afirmă explicit că „deși dorim să fim caracterizați prin conduite, manifestări frumoase, nu putem accentua doar această latură. Supralicitarea valențelor estetice, conduce deseori la diminuarea conținutului moral, umbrește intenția morală și o dispersează în amănunte neconcludente. Abundența de aspecte concrete este o sursă de degenerare a semnificației unei conduite voită să cel mai înalt grad morală" (p. 186).

Ideea normativității morale, a rolului și valorii ei se pune mereu în volumul analizat și nu întîmplător mai explicit, atunci cînd e adusă în discuție calitatea noului etos. Validitatea premisei este indiscutabilă. Etosul socialist se afirmă prin schimbarea radicală a semnificațiilor valorice și printr-o „depășire și subtilizare a funcției normative, a înțelesului său rigid de reglementare și normare a conduitei, a relațiilor interumane" (p. 200). Autorii sînt în consens cu o serie de dezvoltări ale eticienilor noștri, din care de fapt și provine substanța argumentației, în ceea ce privește noua înțelegere a moralei dincolo de sensul său anterior dominant normativ și speculativ. Și în acest caz insistența asupra acestei noi ipostaze a funcției moralei în viața socială este dublu legitimată. Pe de o parte, acest adevăr este o derivație necesară din corpusul teoretic creator al marxismului, iar pe de altă parte, este cunoscut faptul că reprezintă o sarcină a socialismului de a da fiecăruia spațiul social necesar pentru manifestările de viață esențial umană, deci, de a argumenta emanciparea, de a lărgi nelimitat libertatea responsabilă a omului. În acest sens, desigur că accentul, cum se arată și în documentele partidului nostru, în opera tovarășului Nicolae Ceaușescu, cade esențialmente pe creșterea gradului de conștiință morală a oamenilor, pe înțelegerea liberă și responsabilă a sarcinilor sociale, a imperativelor devenite cerințe interioare. Mutația deci, în sensul normativității este provocată de modificările radicale din sferele existențiale, care privilegiază omul, omul aflat în ipostaza de valoare supremă.

Autorii sînt conștienți de dificultatea teoretică pe care o presupune analiza exhaustivă a întregului sistem de principii ale eticii socialiste. De aceea s-a optat pentru aducerea în conul cercetării doar a cîtorva principii. Alegerea lor („Descoperirea muncii ca redescoperire a omului", „Umanismul ca direcție a eticii marxiste", „Echitatea", „Colectivismul", „Prietenia — principiu de viață") ne lasă să întrevedem o dublă intenție a autorilor: a) relevarea substanței noii situații morale a socialismului prin intermediul analizei principiilor de bază înscrise în *codul eticii și echității socialiste* și b) accentuarea predilectă asupra acelor note de conținut care trebuie cunoscute de tînăra generație. Din această dublă intenție credem că și derivă atît alternanța tratării, cînd categorială, cînd eseistică, cît și trimiterea prin multiple sugerări la raportul întotdeauna neliniar și contradictoriu, dintre viață, în concretitudinea ei, și principiu, în înalta lui abstracțiune. Și sigur că plasarea prieteniei în postura de principiu de viață a avut darul de a releva cunoscutele antinomii dialectice dintre viață și principiu, dar și, totodată de-a face *viu* acest principiu și de a conferi gravitate unor relații atît de importante pentru configurația morală a tînărului societății noastre.

În ultimul capitol al cărții „Portret de comunist" se condensează practic toate susținerile, întreaga armătură demonstrativă a volumului. Interogația este gravă și responsabilă totodată: cum trebuie să fie un om pentru a se ridica la statutul de comunist? Portretul ideal exemplar se conturează prin asamblarea firească a acelor trăsături de caracter în care recunoaștem tot ceea ce este mai peren uman și tot ceea ce prin intermediul cuplajului dintre spiritul revoluționar și omenie conferă demnitate omului, sens vieții și fericire unei personalități omnilateral dezvoltate.

În concluzie, considerăm că această carte are certe calități de ordin teoretic-explicativ și reale virtuți formative. Găsindu-se adecvată pentru a face inteligibil un domeniu, ori prea speculativ, ori prea lăsat pe seama improvizației vulgarizatoare, s-a realizat un foarte util volum de prolegomene la o etică marxistă, care poate satisface atît pe cel avizat cît și pe cititorul tînăr, avid să cunoască, să problematizeze domeniul niciodată încheiat al semnificațiilor morale ale vieții sociale și ale propriei vieți.

Vasile Morar

M. T. Bulimar, *Tradiție și inovație în cultură*, București, Editura politică, 1981, 115 p.

În colecția „Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate", seria „Filosofie" (Edit. politică, 1981), M. T. Bulimar publică o consistentă intervenție în discuțiile actuale relative la chestiunea tradiției și inovației în cultură. Lucrarea este compartimentată în cinci capitole: *Atitudini extremiste: tradiționalismul și modernismul; Sensuri și accepții ale conceptelor tradiție și inovație: Dialectica raportului tradiție-inovație; Cultura socialistă — sinteză a tradițiilor de valoare și inovațiilor autentice: Tradiția și inovația în cultura și civilizația românească actuală.*

Lucrarea se distinge în primul rînd prin claritate și măsură, autorul ținînd dreaptă cumpănă în relatarea conflictelor de opinie. Istoricul acestora este corect redat. Dar autorul trece dincolo de consemnarea obiectivă, vreau să zic istoricistă, factologică. Meritorie ni s-a părut — și este, fără îndoială — încercarea de a pune în relief determinările sociale, filosofice și psihologice ale tradiționalismului și modernismului considerate, cu îndreptățire, ca două *atitudini* sau *mentalități* sau ca două *structuri de gîndire antitetice* izvorînd din aprecierea diferită a tradiției și a inovației. Sînt demontate astfel mecanismele academismului, dogmatismului și manierismului (legate de tradiționalismul extrem), după cum este denunțată și păgubitoarea confuzie între spiritul modern și modernismul *á tout outrance*.

În legătură cu sensurile și accepțiile conceptelor *tradiție* și *inovație*, autorul se lasă cumva ispitit de gloria cuvîntului ultim în definiția *tradiției*. Iorga, Blaga, Petre Andrei, Vianu, Călinescu, Ciopraga, Dan Zamfirescu, D. Matei, Victor Ernest Maşek, Al Tănase și mulți alții nu-l satisfac. „Nu ne putem declara deci partizan al nici uneia din aceste definiții" — scrie ritos autorul. „Dar ținînd seamă de ceea ce reușesc ele să ne comunice valabil și încercînd a ne plasa într-un unghi de maximă generalitate, reclamat de filosofia culturii vom spune că *tradiția este acea categorie filosofică ce desemnează un sistem relativ stabil, complex contradictoriu de valori și non-valori, rezultat din efortul creator al unei colectivități determinate (posedînd, prin urmare, o „istorie"), sistem care poate fi recunoscut prin aceea că, în raport cu creațiile culturale recente, reprezintă o moștenire, deci o (posibilă) sursă de întemeiere, sugestionare și înrîurire a lor, precum și o autoritară instanță de evaluare și autentificare*" (p. 29).

Nu-mi propun să comentez aici această definiție și să demonstrez că, din același unghi de maximă generalitate poate fi formulată o definiție care s-o depășească pe aceasta a lui M. T. Bulimar. Și să mai observ că *tradiția* nu este un concept specific *filosofiei ca disciplină* și ca *tip de demers spiritual*, ci prin excelență *filosofiei culturii*. Aș spune că în sfera filosofiei culturii *tradiția* este un *concept central*.

Mai judicioase sînt observațiile în legătură cu *inovația*, ca și cele care privesc distincția între *inovație*, *invenție* și *descoperire*. Cu un singur corectiv: este adevărat că *descoperirile* se pot produce, deopotrivă, în aria științelor naturale, ca și în aceea a științelor sociale; lucru perfect demonstrat și oricînd demonstrabil; și este adevărat că *inovațiile* „își profilează conturul pe fundalul activităților preponderent spirituale, căpătînd însă un relief cu totul deosebit în artă" (p. 44). Nu este însă mai puțin adevărat că și în aceste domenii, inclusiv arta, au loc *descoperiri* și *invenții*, anume în sfera *tehnicilor* lor specifice. Se vorbește frecvent, de pildă, despre *invenția cinematografului* sau despre invențiile tehnice care facilitează raportarea imaginii color direct pe pînză (tehnicile adoptate de reprezentanții hiperrealismului și neo-realismului contemporan în artele plastice).

Oarecum prea scurt și neconcludent — să nu se supere autorul — ni s-a părut a fi paragraful consacrat raportului tradiție-inovație în diferite domenii ale culturii. De bună seamă că o atare temă nu poate fi tratată în cadrele riguroase ale colecției. Dar chiar și aici putea fi cuprinsă, după opinia noastră — cel puțin în datele ei filosofico-metodologice fundamentale. Or, M. T. Bulimar a început cu *excursuri istorice* cărora curînd a trebuit să le pună capăt pentru că îl duceau prea departe.

Ultimele două capitole consacrate *culturii socialiste* în general și culturii socialiste românești contemporane în special sînt bine stăpînite sub raportul materiei. Meritul autorului — și așa trebuia procedat — constă în faptul că pune permanent în valoare și în atenție *principiile ei de constituire, de evoluție* și *dezvoltare*, umanismul ei revoluționar de fond, așa cum este definit în cele mai importante documente ale partidului nostru. Să observ, în încheiere, că lucrarea lui M. T. Bulimar se impune atenției prin evitarea istorismului înnecat în detalii și stăpînirea principiilor și a bibliografiei problemei. Ea ni se pare prețioasă, pe de altă parte, prin ceea ce schițează ca fir de cercetare în viitor.

D. Matei

Philip Kitcher *Rigoarea matematică, Cine are nevoie de ea?* (în "Noûs", vol. 15, 1981).

Obiectivul declarat al unui articol al lui Philip Kitcher din revista „Noûs", vol. 15, 1981 (p. 469—495) este explorarea distincției dintre matematica riguroasă și matematica neriguroasă în scopul înțelegerii motivelor pentru care rigoarea este de dorit și a condițiilor în care necesitatea rigorii este imperativă. Modelul clasic al conceptului de rigoare identifică practica rigorii matematice cu folosirea argumentelor riguroase. Termenul de referință este deci *logica*, centrată pe analiza raționamentului riguros, adică acel raționament pentru care s-a obținut o segmentare completă în pași elementari. Dar echivalența: rigoare matematică = argument riguros nu rezistă nici la o analiză simplă: pentru orice argument neriguros există un substitut riguros obținut prin extinderea mulțimii premiselor, în timp ce practica matematică riguroasă procedează invers, prin restrîngerea bazei axiomatice. Ar apare necesară o completare a conceptului de rigoare, de exemplu: rigoarea matematică constă în cerința argumentelor riguroase pornind de la *premise adevărate*, definiție care ne face să înțelegem cel puțin motivul pentru care este necesară rigoarea în analiza concluziei nnui raționament neriguros. Philip Kitcher respinge și o astfel de soluție pentru că nu dă seamă de alte aspecte ale activității matematice, cum este nevoia resimțită de matematicieni de a demonstra enunțuri considerate adevăruri matematice. Replica epistemologiei clasice, denumită de Philip Kitcher *deductivism*, este delimitată prin două supoziții generale: 1) toată cunoașterea matematică poate fi dedusă din principii prime : 2) deducția din principiile prime este drumul optim al cunoașterii. Preocuparea articolului este respingerea celor două supoziții și modelarea unei concepții *nondeductiviste* prin care: 1) este posibil să explicăm rigoarea matematică și legitimitatea cerințelor fără concepții deductiviste; 2) se explică mai bine practica matematică concretă; 3) înțelegerea rigorii matematice precizează modul în care se poate articula mai departe imaginea nondeductivistă a cunoașterii matematice.

Principala sursă de întemeiere a modelului nondeductivist este istoria matematicii. Fie direct, din observațiile de natură epistemologică pe care le-au sistematizat unii matematicieni, fie din analiza exemplelor legate de problema rigorii matematice. Bolzano este cel care a atras atenția că rostul operațiilor de reconstrucție riguroasă în procesul de matematizare este de a obține relațiile obiective dintre adevărurile matematice; ordinea obiectivă poate să fie destul de diferită de ordinea epistemologică. Tot Bolzano este autorul distincției dintre două tipuri de raționamente care oferă fiecare un rol diferit argumentației riguroase: cele care demonstrează că *cutare este cazul* și cele care demonstrează *de ce cutare este cazul*. Apariția calculului diferențial și integral oferă un bun exemplu pentru trecerea de la modelul tradițional al matematicianului — creator de teoreme la cel, se pare, reprezentativ: rezolvator al problemelor ridicate de practica matematică. Philip Kitcher propune un concept care pare că joacă un rol central în activitatea matematică: *reconstrucția riguroasă*, adică înlocuirea tuturor raționamentelor curente cu modele riguroase, în care: 1) se folosește un argument riguros: 2) cu premise adevărate; 3) cu concluzia identică cu cea a raționamentului înlocuit; 4) pe baza înlocuirii se explică cum raționamentul original duce la concluzia cunoscută și deci duce la adevăr; și a conceptelor corelate: reconstrucție riguroasă explicativă, reconstrucție riguroasă corectivă, reconstrucții riguroase parțiale și / sau progresive.

De ce este nevoie de rigoarea matematică? Philip Kitcher ridică o întrebare fecundă pentru epistemologia matematicii, analizînd rigoarea matematică în funcție de statutul adevărurilor matematice; problema rigorii matematice este însă, într-un mod mai important, legată de teoriile matematice ca totalitate — ca sistem — decît de elementele lor; utilizarea calculatoarelor în practica demonstrației riguroase este o experiență care deja cere o asimilare epistemologică; în sfîrșit, este necesară o sistematizare — o inventariere, ierarhizare — a sensurilor numeroase cu care intervine conceptul de rigoare, pentru orientarea într-un subiect realmente interesant și productiv.

Gabriel Andreescu

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

AL XVII-LEA CONGRES MONDIAL DE FILOSOFIE — MONTRÉAL, CANADA (21—27 aug. 1983)

— a 2-a circulară* —

1. ORGANIZAREA

Președinte — Venant Cauchy, Montréal
Vicepreședinți — Alastair McKinnon, Montréal
Guy Lafrance, Ottawa
Secretar general — Adèle Chené, Montréal
Membri — Joseph Owens, Toronto
John King-Farlow, Edmonton

COMISIA INTERNAȚIONALĂ A CONGRESULUI

Președinte — Evandro Agazzi, Fribourg
Membri — Venant Cauchy, Montréal
Richard DeGeorge, Lawrence
Yvon Gauthier, Montréal
Kurt Hübner, Kiel
Alexis Klimov, Trois-Rivières
Jean Landrière, Louvain-La-Neuve
Evanghélos Moutsopoulos, Atena
Teodor Oiserman, Moscova
R. C. Pandeya, New Delhi
Sarah Shorten, Londra
Jack Stevenson, Toronto

COMITETUL EXECUTIV

Președinte — Venant Cauchy, Montréal
Membri — Evandro Agazzi, Fribourg
Alfred Kosing, Berlin
Guy Lafrance, Ottawa
André Mercier, Berna

ADRESA

Secretariatul celui de al XVII-lea Congres mondial de filosofie, Universitatea din Montréal, C. P. 6128, sucursala A, Montréal (Québec), Canada H3C 3J7, telefon (514)343—6468

ASOCIAȚIA CANADIANĂ DE FILOSOFIE

Președinte — Maurice Lagueux, Montréal
Vicepreședinte — Kai Nielsen, Calgary
Secretar — James Crombie, Ste—Anne, N. S.
Secretar adj. — John Leslie, Guelph
Tresorier — Jack Stevenson, Toronto

* Publicăm textul celei de a 2-a circulare primite din partea organizatorilor. (Nota red)

Rev. filos., XXIX, 6, p. 602—615, București, 1982

SOCIETATEA DE FILOSOFIE DIN QUÉBEC

Președinte — Josiane Ayoub, Montréal
Vicepreședinți — Paul-André Quintin, Trois-Rivières
Marielle Cauchy, Montréal
Secretar — Jacques Ruelland, Longueuil
Tresorier — André Rocque, Montréal

2. NOTE LA PROGRAM

Congresele mondiale de filosofie sînt organizate, la interval de cinci ani, sub auspiciile Federației internaționale a societăților de filosofie (FISP). Congresul de la Montréal, ale cărui ședințe se vor desfășura în noul Palat al congreselor, se va ocupa în principal de *problematica culturii*, căreia îi vor fi consacrate *ședințele plenare* și *17 secțiuni speciale*.

Pentru a răspunde dorințelor unui însemnat număr de filosofi, care au exprimat temeri privitoare la excluderea unor lucrări de filosofie importante care nu se pot integra temei, programul va mai cuprinde, în plus, *17 secțiuni generale* avînd ca titlu marile diviziuni ale filosofiei și alte modalități de lucru, pe care le vom înfățișa în continuare.

3. PRESCURTĂRI

Pr — Președinte
Orat — Orator
Org — Organizator
Sectg — Secțiune generală
Sects — Secțiune specială
TR — Mese rotunde
At — Ateliere
PSe — Discuții asupra unor teze afișate

4. PROGRAMUL

Duminecă 21—08—1983

10:00 — 12:00 *Ședința de deschidere*
Alocuțiune: Alwin Diemer, Düsseldorf, președintele FISP
Conferință inaugurală: *Mutațiile culturale și filosofia*, Fernand Dumont, Québec

13:30 — 15:40 *Colocviu Marx*
Pr Sava Ganovski, Sofia: Teodor Oiserman, Moscova, Orat Shlomo Avineri, Ierusalim; Frank Cunningham, Toronto; Jacques D'Hondt, Poitiers; Ferenc Tökei, Budapesta

15:50 — 18:00 *Simpozion: Realism și știință*
Pr Yvon Gauthier, Montréal
Orat Hilary Putnam, Cambridge; René Thom, Paris, Bas van Fraassen, Princeton

Luni 22—08—83

9:00 — 10:30 *Ședință plenară*
I. *Determinarea filosofică a ideii de cultură*
Pr Evandro Agazzi, Fribourg
Orat Emmanuel Levinas, Paris; John Passmore, Canberra; Louise Marcil-Lacoste, Montréal

10:45 — 12:00 Discuții

13:30 — 15:40 Sectg, TR, PSe

15:50 — 1:00 Sects, TR

Marți 23—08—83

9:00 — 10:30 *Ședință plenară*
II. *Cultură și valori: perspective istorice*
Pr Raymond Klibanski, Montréal
Orat Chaim Perelman, Bruxelles; Richard Rorty, Princeton; Vittorio Mathieu, Torino
10:45 — 12:00 Discuții
13:30 — 15:40 Sects, TR, At
15:50 — 18:00 *Colocviu Jaspers*
Pr Leonard Ehrlich, Amherst, Mass.; R. C. Pandeya, Delhi
Orat Jeanne Hersch, Geneva; Margaret Chatterjee, Delhi; Paul Ricoeur, Paris

Miercuri 24—08—83

9:00 — 12:00 *FISP Adunarea generală*
Ședințe ale societăților
14:00 — 17:00 Ședințe ale societăților

Joi 25—08—83

9:00 — 10:45 *Ședință plenară*
III. *Persoane și culturi în lumea contemporană*
Pr N. P. Fedoseev, Moscova
Orat Radovan Richta, Praga; Eliane Amado Lévy—Valensi, Ierusalim; G. M. Gvishiani, Moscova,; Leszek Kolakowski, Oxford—Chicago
11:00 — 12:00 Discuții
13:30 — 15:40 Sects, Sectg, TR, PSe
15:50 — 18:00 *Simpozion: Problemele referinței*
Pr Willard van Orman Quine, Cambridge, Mass.
Orat Dagfinn Follesdal, Oslo; Saul Kripke, Princeton; P. F. Strawson, Oxford

Vineri 26—08—83

9:00 — 10:30 *Ședință plenară*
IV. *Filosofie și cultură: perspective de viitor*
Pr Leopold Zea, Mexico
Orat Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires; George Grant, Halifax; Nicholas Lobkowicz, München
10:45 — 12:00 Discuții
13:30 — 15:40 Sects, TR, At
15:50 — 18:00 Sectg, TR, PSe

Simbătă 27—08—83

9:00 — 11:00 *Ședința de închidere*

5. SECȚIUNILE

Programul Congresului cuprinde 34 de secțiuni în cadrul cărora pot fi prezentate comunicări libere

Secțiuni speciale

1 A *Cultură și natură*
Pr Jean-Paul Audet, Montréal

1 B *Cultură și civilizație*
Pr Vladimir Mșvenieradze, Moscova

1 C *Pluralitatea și unitatea culturilor*
Pr Karan Singh, Delhi
2 A *Etică, drept și religie*
Pr John King—Farlow, Edmonton
2 B *Limbaj și arte în cultură*
Pr Romano Galeffi, Salvador Bahia
2 C *Rolul filosofiei în istoria culturilor*
Pr Barbara Skarga, Varșovia
2 D *Ideologie și cultură*
Pr Erich Hahn, Berlin
2 E *Educație și cultură*
Pr Mourad Wahba, Cairo
3 A *Dialectica persoanei și a culturilor*
Pr Danièle Letocha, Montréal
3 B *Dialogul și conflictul culturilor*
Pr Dimitri Ermolenko, Moscova
3 C *Libertate, creație și structuri sociale*
Pr Alexandru Tănase, București
3 D *Știință, tehnologie și producție în cultură*
Pr Nicholas Rescher, Pittsburgh
3 E *Femeile în cultură*
Pr Ioanna Kuçuradi, Ankara
4 A *Idealurile culturale*
Pr Henry Oruka Odera, Nairobi
4 B *Noua Lume: moștenire sau creație?*
Pr Jean Gagné, Québec
4 C *Prezența și actualitatea filosofiei în schimbările culturale*
Pr Agustin Basave, Monterrey
4 D *Nașterea, moartea și renașterea culturilor*
Pr N. Ndaw, Dakar

Secțiuni generale

5 *Logică și metodologie*
Pr Ruth Barcan—Marcus, New Haven
6 *Teoria cunoașterii*
Pr Louis—Marie Régis, Ottawa
7 *Filosofia limbajului*
Pr
8 *Filosofia științelor*
Pr Jean Ladrière, Louvain-La-Neuve
9 *Antropologie și psihologie filosofice*
Pr Paul M. Churchland, Winnipeg
10 *Metafizica*
Pr Ivor Leclerc, Atlanta
11 *Filosofia religiei*
Pr Jozsef Lukacs, Budapesta
12 *Etica*
Pr Gilbert Hottois, Bruxelles
13 *Filosofia socială și politică și filosofia dreptului*
Pr Charles Taylor, Princeton
14 *Filosofia istoriei*
Pr William Dray, Ottawa
15 *Estetica și filosofia artei*
Pr Milan Damjanoviç, Belgrad
16 A *Filosofia antică*
Pr Alexei S. Bogomolov, Moscova
16 B *Filosofia medievală*
Pr Cesare Vasoli, Florența
16 C *Filosofia modernă*
Pr Fatma Haddad—Chamakh, Tunis
16 D *Filosofia contemporană*
Pr Andras Gedö, Budapesta

17 *Filosofia orientală*
Pr Toshimitsu Hasumi, Asaka
18 *Filosofia islamică*
Pr K. G. Sadiq, Lahore

6. COMUNICĂRI LIBERE

Comunicările libere nu vor depăși *8 pagini* (inclusiv notele), vor trebui prezentate în *4 exemplare* dactilografiate la două rînduri (cu marginea de cel puțin 1,5 cm în jurul textului) și vor fi însoțite de un rezumat de cel mult 10 rînduri.

Comisia Congresului își rezervă dreptul de a accepta sau de a refuza manuscrisele după criterii riguroase privind calitatea lor filosofică.

Data limită pentru trimiterea comunicărilor libere: *30 sept. 1982.*

7. MESELE ROTUNDE ȘI ȘEDINȚELE SPECIALE

Aceste ședințe sînt sub responsabilitatea unui organizator, care le determină modalitățile și invită raportorii. Proiectele ce urmează au fost propuse, dar e posibil ca unele să nu se realizeze sau să capete o altă formă.

Obiectivitate și revoluție în științe
Org. E. Agazzi, Fribourg

Dreptatea
Org Guy Lafrance, Ottawa

Raționalitate și cultură
Org R. C. Pandeya, Delhi

Etică aplicată
Org Richard DeGeorge, Lawrence, Kans.

Fundamentele gnoseologice și metodologice ale modelării viitorului
Org G. N. Gvishiani, Moscova

Teoria sistemelor generale: aspecte filosofice și metodologice
Org Nicholas Sadovski, Moscova

Femeile în cultură
Org Carol Gould, Hoboken, N. J.

Lumile posibile
Org Storrs McCall, Montréal

Filosofia este oare legată de cultura europeană?
Org Chaïm Perelman, Bruxelles

Kierkegaard, gînditor social și politic
Org A. McKinnon, Montréal

Filosofia, informatica și obiectivitatea
Org André Robinet, Paris — Bruxelles

Posibilitățile și limitele filosofiei latino-americane
Org A. Basave, Monterrey

Natura metafizicii
Org Ivor Leclerc, Atlanta

Interconexiunile dintre cultivarea științelor umane și a științelor naturii
Org Erwin Marquit, Minneapolis

Autonomia persoanei
Org H. D. Lewis, Londra

Estetica și filosofia artei: situația actuală
Org Pierre Gravel, Montréal

Rolul filosofiei creative în progresul culturii
Org Howard L. Parsons, Bridgeport

Conceptul de om în gîndirea indiană
Org Rama Rao Pappu, Miami

Etica profesională și relațiile publice
Org Hans—Martin Sass, Washington

Idealismul
Org Nicholas Rescher, Pittsburgh

Filosofie și antropologie
Org Richard Schacht, Urbana

Proiecte pentru o epistemologie naturalistă
Două perspective ale filosofării: Europa și Lumea Nouă
Org Solomon Lipp, Montréal

Plotin și cultura
Org Laura Westra, Toronto

Relevanța actuală a unor filosofii clasice în Statele Unite
Org Damell Rucker, New York

Filosofia clasică indiană
Org B. K. Matilal, Oxford

Relevanța lui Aristotel astăzi
Org Joseph Owens, Toronto

Filosofie și cultură în gîndirea lui Aristotel
Org Enrico Berti, Padova

Filosofia păcii
Org A. V. Momdjan, Moscova

Predarea filosofiei în școli
Org Margaret—Ann Sharp, Montclair, N. J.

Istoricitate și filosofie
Org Peter Henrici, Roma

Relevanța filosofiei chineze pentru gîndirea mondială
Org Chung-ying Cheng, Honolulu

Tragedia și procedeele ironiei
Org Morris Grossman, Fairfield, Conn.

Existența umană, cultura și sensul moral
Org Teresa Tymieniecka, Boston

Jaspers și fundamentele pluralismului cultural
Org Leonard H. Ehrlich, Amherst, Mass.

Pluralismul filosofic și social în Canada
Org Leslie Armour, Ottawa

Critica și autocritica Occidentului
Org Jean Gagné, Québec

Privire filosofică asupra relațiilor nord—sud și est—vest
Org Claude Sumner, Addis—Abeba

Americanizarea
Org Jean Gagné, Québec

Filosofia africană
Org P. Hountondji, Cotonou, Benin

Raporturile actuale ale marxismului cu alte tradiții filosofice
Org John Somerville, El Cajon, CA.

Filosofia comparată
Org Alwin Diemer, Düsseldorf

Interogația ca metodă filosofică
Org Jaakko Hintikka, Tallahassee

Negritudinea: concept etic sau mod de viață
Org Colette Verger Michael, De Kalb, III.

Percepția de sine a filosofilor: învățământ și rol social
Org Peter Caws, New York

Perspectiva feministă asupra istoriei filosofiei
Org Adèle Chené, Montréal

Filosofia lui C. S. Peirce
Org Kenneth L. Ketner, Lubbock, Texas

Rasismul și refuzul culturii
Org U. Roeseberg, Berlin

Heidegger și cultura
Org E. Joss, Montréal

Critica culturii la Rousseau
Org A. Orlando Pugliese, Berlin

Confucianismul, gîndirea chineză și marxismul.
Org Joseph Liu, Ottawa

Rădăcinile filosofiei analitice
Org H. J. Cloeren, Las Vegas

Etica profesiunilor
Org Jack Stevenson, Toronto

Mai poate inspira fizica o „Weltanschauung" de importanță culturală?
Org André Mercier, Berna

Rituri și cultură
Org Vianney Décarie, Montréal

8. ATELIERE

Atelierele, în număr de șase, se vor axa pe teme de actualitate. Principalii participanți vor prezenta, în prealabil, un text scurt de aproximativ *două pagini*, dactilografiat la două rînduri. Aceste texte vor trebui adresate Secretariatului Congresului cel mai tîrziu pînă la *31 decembrie 1982*.

1. Învățămîntul filosofic
2. Informatica și filosofia
3. Imperativele redresării ecologice
4. Aspectele etice ale intervențiilor biologice și medicale
5. Filosofiile naționale
6. Logică și filosofie: legătura tradițională este, oare, ruptă?

9. DISCUȚII ASUPRA UNOR TEZE AFIȘATE

Org Ernest Joos, Montréal; Fernand Brunner, Neuchâtel;

André Robinet, Paris.

Tezele afișate, *cel mult cinci*, formulate limpede și scurt vor fi adresate Secretariatului Congresului cel mai tîrziu pînă la *31 martie 1983*. Ele vor fi reținute pentru prezentare și dezbatere în cadrul Congresului după criterii vizînd interesul filosofic și ținînd seama de sălile disponibile.

10. FORMULAR DE ÎNSCRIERE (modelul e inclus în cea de-a doua circulară)

11. REUNIUNI ALE DIVERSELOR SOCIETĂȚI

Organizarea acestor reuniuni administrative sau filosofice revine fiecărei societăți. Data limită pentru anunțarea unor asemenea ședințe: *31 decembrie 1982*.

L'Association canadienne de philosophie
Canadian Philosophical Association
Société de philosophie du Québec
Institut international de philosophie
International Society for Metaphysics
Society for the Philosophical Study of Marxism
Philosophy Publishers and Journal Editors
Directeurs de maisons d'édition et de revues philosophiques
Le Cercle international de recherche philosophique par ordinateur (Cirpho)
L'Association des sociétés de philosophie de langue française
The Hegel Society of America
The American Society for Social Philosophy
The Fondation for Philosophy of Creativity
The Society for Study of the History of Philosophy
The International Society for Chinese Philosophy
The Society for Ancient Greek Philosophy
The Charles S. Peirce Society
Institute for Encyclopedia of Human Ideas on Ultimate Reality and Meaning
Karl—Jaspers—Stiftung
The Jaspers Society of North America
Institut mondial des hautes études phénoménologiques
Sociedad Interamericana de Filosofia
International Thomas Aquinas Society
The American Society for Aesthetics
The International Society for Neoplatonic Studies
L'Union mondiale des sociétés catholique de philosophie

12. LIMBILE CONGRESULUI

Franceză, engleză, germană

În plus, rusa și spaniola la ședințele de deschidere și închidere a Congresului.

O atenție specială va fi acordată limbii spaniole datorită importanței sale în emisfera occidentală.

13. ACTIVITĂȚI SOCIO-CULTURALE

Organizatorii Congresului pregătesc un program de activități sociale și artistice la Centrul comunitar al Universității din Montréal: concerte și expoziții de opere de artă ale unor artiști filosofi, expoziții de cărți nefilosofice ale unor filosofi, filme, teatre etc.

Un comitet numit în acest scop va primi sugestii de la participanții la Congres. Propunerile vor fi adresate Secretariatului Congresului.

Participanții la Congres vor putea folosi instalațiile sportive ale Universității din Montréal.

14. EXCURSII

Înainte și după Congres

15. TAXELE DE ÎNSCRIERE

Participanții obișnuiți
— pînă la 28 febr. 1983 — 135 $ CAN
— după 28 febr. 1983 — 150 $ CAN
Însoțitorii
a căror cerere de înscriere însoțește înscrierea unui participant obișnuit — 60 $ CAN
Studenții
pe loc, la biroul Congresului, odată cu prezentarea legitimației oficiale de student — — 30 $ CAN

Plata taxelor de înscriere *(obligatorie pentru toți participanții la Congres) va trebui să însoțească expedierea oricărei comunicări* și orice cerere de rezervare de cameră. Această regulă se aplică și studenților care vor trebui totodată să prezinte o legitimație oficială de student la biroul Congresului în august 1983.

Anularea
Rambursarea taxelor de înscriere
înainte de 31 dec. 1982: suma totală vărsată diminuată cu 10 $ CAN
înainte de 31 mai 1983: suma totală vărsată diminuată cu 40 $ CAN
după 31 mai 1983: nici o rambursare

Aparat receptor pentru interpretări simultane
Cheltuieli de locație: 10 $ CAN fiecare, adăugați texei de înscriere.
Numai participanții care vor achita aceste cheltuieli înainte de 31 martie 1983 vor putea obține în mod cert un asemenea aparat.

16. LOCUINȚA

Tarife modificabile fără preaviz
Rezidențe universitare (numai camere simple)
pe zi 24 $ CAN (studenții 12 $ CAN)
pe săptămînă 84 $ CAN (studenții 42 $ CAN)
incluzînd serviciile de primire și antren
Hotel C pe zi 40—55 $ CAN
Hotel B pe zi 55—70 $ CAN
Hotel A pe zi 70—85 $ CAN
Tarifele pentru grup sau familie sau pentru ocuparea dublă (aprox. 10 $ suplimentari pe zi) vor fi date la cerere.
Vă sugerăm să precizați pe formularul de înscriere dacă doriți să rezervați imediat o cameră în una sau alta din categoriile indicate.
Pentru a rezerva o cameră în una din rezidențele universitare, trimiteți un acont de 30 $ CAN (studenții 15 $ CAN) la secretariatul Congresului.

17. DATE DE REȚINUT

30 septembrie 1982
data limită pentru trimiterea textului comunicărilor libere
31 decembrie 1982
data limită pentru trimiterea textelor de atelier
31 martie 1983
data limită pentru rezervarea aparatelor multilinguale
31 martie 1983
data limită pentru trimiterea tezelor afișate
30 iunie 1983
data limită pentru înscrierea participanților prin poștă

COMITETUL ORGANIZATOR AL CONGRESULUI

Președinte: Venant Cauchy
Secretariatul celui de al XVII-lea Congres mondial de filosofie: Universitatea din Montréal
C. P. 6128, succursala A,
Montreal (Quebec),
CANADA
H3C 3J7

FEDERAȚIA INTERNAȚIONALĂ A SOCIETĂȚILOR DE FILOSOFIE

Comitetul director:
Președinte: A. Diemer, Düsseldorf
Președinte de onoare: S. Ganovski, Sofia
Vicepreședinți: A. J. Ayer, Oxford
Ch. Perelman, Bruxelles
G. H. von Wright, Helsinki
Vicepreședinte onorific: V. Cauchy, Montréal
Secretar general: E. Agazzi, Fribourg
Tresorier: A. Mercier, Berna
Membri: S. Avineri, Ierusalim; Y. Belaval, Paris: K. Bhattacharya, Santiniketan; A. Caturelli, Cordoba, Arg.; P. Caws, New York; R. T. DeGeorge, Lawrence; H. Duméry, Paris; D. V. Ermolenko, Moscova; J. D. Garcia Bacca, Caracas; E. de Gortari, Mexico; J. Hartnack, Helsingor; D. Henrich, Heidelberg; P. Henrici, Roma; J. Hintikka, Stanford; K. Hübner, Kiel; Hughes, Wellington; N. Iribadjakov, Sofia; R. Klibansky, Montréal; A. Kosing, Berlin; G. F. McLean, Washington; E. Moutsopoulos, Atena; S. H. Nasr, Philadelphia; T. Ntumba, Kinshasa; T. M. Padiha, Rio de Janeiro, R. C. Pandeya, Delhi; J. A. Passmore, Canberra; J. Pelc, Varșovia; W. Sellars, Pittsburgh; V. S. Semenov, Moscova; Chr. Wenin, Louvain; B. O. Williams, Cambridge.

CONGRESELE MONDIALE DE FILOSOFIE

I Paris 1900
II Geneva 1904
III Heidelberg 1908
IV Bologna 1911
V Napoli 1924
VI New York 1927
VII Oxford 1930
VIII Praga 1934
IX Paris 1937
X Amsterdam 1948
XI Bruxelles 1953
XII Veneția 1958
XIII Mexico 1963
XIV Viena 1968
XV Varna 1973
XVI Düsseldorf 1978
XVII Montreal 1983

—·—

VALOARE ȘI CREATIVITATE

De mulți ani, catedra de filosofie-sociologie a Academiei de Studii Economice organizează trimestrial un sistem de dezbateri teoretice, urmărind consecvent 4 obiective: lărgirea culturii filosofice a membrilor catedrei, angajarea competentă în confruntările filosofice contemporane, elucidarea unor probleme teoretice controversate implicate în procesul de învățămînt și stimularea cercetărilor în cîmpul problematicii umanului. Printre dezbaterile inițiate în ultimul timp menționăm cele dedicate filosofiei analitice, psihanalizei, problemelor filosofice ale geneticii și biologiei moleculare, problemelor epistemologice ale științelor economice (pornind de la o lucrare a lui Jacques Rueff), problemelor teoretice și metodologice ale educației materialist-științifice, confruntării cu ,,noua dreaptă" (redată amplu într-un număr al revistei ,,Era socialistă"), naturii dialecticii, ca și dezbaterea prilejuită, în noiembrie 1981, de aniversarea a 200 de ani de la apariția celebrei ,,Critici a rațiunii pure". Continuînd această tradiție, în aprilie 1982 a avut loc o interesantă dezbatere teoretică despre ,,Valoare și creativitate". Referatul — care a oferit punctul de plecare al discuției — a fost susținut de Elena Voiculescu. În cadrul acestuia autoarea pornește de la premisa că abordarea problemelor privind raportul dintre valoare și creativitate

este de o stringentă actualitate, deoarece într-o epocă în care tehnica „taie aripile fanteziei" (Horkheimer), în care societatea reclamă tot mai mult nu numai eficiență, dar și „gîndire, simțire, creație" (E. Cassirer), problema creativității vizează domeniul teoriei și al practicii sociale. În referat au fost supuse atenției diverse unghiuri de abordare a problemei creativității și îndeosebi din perspectivă axiologică. Se resimte — sublinia autoarea — necesitatea unei delimitări conceptuale, a perspectivei filosofice de modurile non-filosofice de interpretare. S-a relevat că creativitatea nu poate fi înțeleasă decît *în* și *prin* procesul muncii (făcîndu-se distincția dintre o muncă repetitivă și una creatoare), *în* și *prin* valoarea pe care o capătă munca. Realizînd o analiză amplă a corelației dintre socialism și creativitate (socială și individuală), E. Voiculescu a accentuat în mod deosebit următoarele aspecte: esența creativă a muncii despovărate de exploatare ca premisă necesară a realizării creativității la scară individuală și socială; democrație și creativitate; creativitate socială ca trebuință și aspirație (individuală și socială) și, totodată, ca realizare procesuală; unitatea dintre creativitate și spiritul revoluționar.

În coreferatul său, Damian Teodosiu a propus, pornind de la o re-lectură a lui Marx, un nou mod de abordare a raportului dintre condițiile social-obiective și condițiile individuale ale actului de muncă creator, iar Florin Druță a atras atenția asupra unor aspecte semnificative ale raportului „marxism-psihanaliză" în abordarea fenomenului creativității. Discuțiile au abordat un evantai larg de probleme. Au participat printre alții, Virgil Stativă, Elena Zamfir, Ioan Iosep, Dana Savu, Traian Simionescu, Lisette Curta, Vasile Macoviciuc, Dorin Roman. În tratarea problemei creativității ca „act de constituire a umanului ca uman", a distincției ontologice între munca repetitivă și cea creatoare și a modalităților specifice de stimulare a creativității în condițiile societății noastre socialiste s-au purtat polemici incitante. Cum a subliniat, în încheierea discuțiilor, prof. Ludwig Grünberg, creativitatea a apărut participanților — dincolo de fireștile și fertilele controverse — ca o determinație ontologică a umanului implicată în activitățile nealgoritmizabile, generatoare de „noutate calitativă". Chiar dacă deplasăm accentul discuției spre *procesul* creator, spre *persoana* creativă sau spre *produsul* creat, diferitele sensuri ale creativității apar complementare și ne trimit la același ireductibil: *valoarea*. Propunînd o tipologizare a formelor de creativitate (în prelungirea celei schițate de Tudor Vianu în „Tezele unei filosofii a operei") și o abordare nuanțat dialectică a creativității în condițiile actuale, dezbaterea a conturat fertile teme de reflexie pentru cercetările ulterioare.

Pentru toți cei care am participat la dezbatere, creativitatea culturală ne-a apărut ca un proces de muncă sui-generis prin care se constituie acele bunuri (opere) concomitent incluse în regnul valoric și apte să ofere noi puncte de sprijin aspirațiilor omenești spre valoare. Desfășurarea dezbaterii s-a străduit să evite locurile comune concentrîndu-se asupra posibilității de a „defrișa" zone mai puțin cercetate ale raportului „valoare — creativitate" din perspectiva unei ontologii regionale a umanului, structurată în cadrele conceptuale ale dialecticii materialiste. Au apărut, astfel, conturate mai clar, noi direcții de cercetare. Iar discuțiile purtate au constituit un preludiu la o nouă dezbatere, programată în noiembrie 1982, despre creativitate în filosofia contemporană. De fapt, dezbaterea de la catedra de filosofie a Academiei de Studii Economice a fost semnificativă nu numai prin schimbul de idei cu privire la problema creativității, ci și *prin spiritul creativ* care a caracterizat-o și pe care s-a străduit să-l stimuleze.

Marian Grigore

PREOCUPĂRI DE FILOSOFIE POLITICĂ LA AL XII-LEA CONGRES MONDIAL AL ASOCIAȚIEI INTERNAȚIONALE DE ȘTIINȚĂ POLITICĂ

Ceea ce distinge cu deosebire această primă reuniune mondială a politologilor ce are loc în zona „lumii a treia" a fost, fără îndoială, denunțarea academismului vetust și promovarea unui activ spirit de angajare. „Noi, politologii, spunea președintele A. I. S. P., Candido Mendes, sîntem atrași, în acest domeniu, de o cu totul altă chemare, care ne scoate din liniștea campus-urilor și din speculație — dacă se iau în considerare noile responsabilități ale comunității academice internaționale în fața înăspririi structurilor puterii și a severității economice mondiale în anii '80 sau, încă, în fața divorțului din ce în ce mai accentuat între universitate și luarea deciziei politice, care marchează în prezent «centrul» occidental". Este, evident, mărturia reculului tot mai pronunțat al concepțiilor neopozitiviste despre neutralitatea axiologică a cercetării științifice în domeniul științelor sociale și politice.

Acest spirit a dominat abordarea celor trei teme principale: în căutarea noii ordini mondiale; raporturile dintre societate și comunitatea politică; discursul politic: trecut, prezent, viitor.

Un alt element caracteristic este organizarea — și instituționalizarea pentru congresele viitoare ale A.I.S.P. — a unor sesiuni generale (organizate în colaborare cu alte foruri științifice internaționale), pe teme semnificative într-un cîmp mai larg și cu predominantă vocație epistemologică: „Limitele științei în științele sociale" (un examen multidisciplinar autocritic, menit să contribuie la o adevărată conștiință de sine a disciplinei) și „Creativitate și interdisciplinaritate".

Una din caracteristicile marcante ale acestui congres este și sporirea evidentă a preocupărilor pentru diferitele aspecte ale *filosofiei politice*. Ea s-a manifestat nu numai prin activitatea unor comitete de cercetare sau grupuri de studii (istoria comparată a ideilor politice, filosofia analitică, valori și norme politice), ci mai ales prin consacrarea uneia din cele trei teme principale discursului politic (Discursul politic: trecut, prezent, viitor). Direcția efortului principal a fost axată spre viitor, în intenția de a reînnoi conceptele celei mai vechi discipline politice — filosofia politică — în lumina celor mai recente cercetări și achiziții epistemologice, hermeneutice, dialectice, semiotice și structuraliste.

Intenția e confirmată de secțiunile organizate și de comunicările prezentate în cadrul acestei teme. S-a dezbătut, astfel, problema modurilor de abordare anglo-saxon (cu precădere american) și europene ale filosofiei politice, urmărindu-se detașarea elementelor care au generat o asemenea diferențiere (deși comunicarea, cu această temă, a lui Terence E. Marshall mi s-a părut a fi mai degrabă impresionistă decît o analiză riguroasă). Kent Moors a insistat în inventarierea și catalogarea direcțiilor din stadiul contemporan al filosofiei politice, iar comunicarea celui ce semnează aceste rînduri (*Vocația actuală a filosofiei politice. Un punct de vedere marxist*) a întreprins o redefinire a obiectului filosofiei politice în calitatea sa de meditație sistematică asupra vieții politice și a cunoașterii acesteia, promovînd o viziune dialectic-cumulativă în opoziție cu cea alternativ-exclusivă dominantă în concepțiile nemarxiste. Un deosebit interes a stîrnit comunicarea *Filosofia politică a președintelui Nicolae Ceaușescu*, prezentată într-o sesiune liberă, ce a pus în evidență semnificația gnoseologică și istorică a acestei filosofii politice novatoare ce îmbrățișează, cu egală strălucire, problemele restructurării actualului sistem internațional și procesele revoluționare ale socialismului, ce stabilește o nouă corelație între politică și morală, în lumina unui umanism superior, ce forjează o nouă unitate între R.S.T., politică și salvgardarea păcii, ca imperativ primordial al epocii, care, în fine, propune și legitimează o nouă ierarhie a valorilor care să orienteze schimbările socio-economice și politice în această perioadă de răscruce în istoria omenirii.

În cadrul secției de epistemologie politică s-a întreprins analiza pragmaticii universale a lui Jurgen Habermas, a hermeneuticii lui Gadamer în aplicație la discursul politic, a rolului simbolurilor și miturilor în funcționarea vieții politice, preocupări de semiotică politică, precum și reinterpretarea imaginilor alternative ale structuralismului și rolului său în discursul politic.

De un interes real s-a bucurat problema logicii argumentării dialectice în discursul politic: raportul dintre logicile standard și logica dialectică, rolul contradicției dialectice ca și utilizarea argumentării dialectice în elaborarea politicii unor partide comuniste și socialiste în unele domenii concrete (de ex. problema emancipării femeii în Franța contemporană) sau utilizarea dialecticii în cazul unor gînditori apropiați de marxism (cazul lui H. Marcuse).

Dealtfel, se poate consemna o audiență sporită a marxismului în politologia contemporană: pe lîngă sesiunea cu logica argumentării dialectice organizată de subsemnatul, au mai fost două sesiuni speciale: gîndirea politică marxistă azi și teorii ale statului. Dar dincolo de aceste sesiuni special consacrate unor fațete ale gîndirii marxiste, ceea ce este mult mai important este efortul de a utiliza marxismul, mai ales de politologii din lumea a treia, pentru interpretarea concretă a proceselor de schimbare atît de specifice ce au loc în țări din această uriașă și clocotitoare zonă a lumii contemporane.

În ansamblu, deci, se poate aprecia că, în istoria A.I.S.P., Congresul de la Rio de Janeiro se distinge și prin tendința de a repune în drepturile sale firești filosofia politică, atît de necesară în această „lume în schimbare".

Ovidiu Trăsnea

A XVI-A CONSFĂTUIRE INTERNAȚIONALĂ A REVISTELOR DE FILOSOFIE ȘI SOCIOLOGIE DIN ȚĂRI SOCIALISTE

În perioada 12.IV—17. IV. a. c. și-a desfășurat lucrările, la Berlin (R. D. Germană), cea de-a XVI-a Consfătuire internațională a revistelor de filosofie și sociologie din țări socialiste.

Au fost prezente delegații din Republica Populară Bulgaria, Republica Socialistă Cehoslovacă, Republica Democrată Germană, Republica Populară Polonia, Republica Socialistă România, Republica Populară Ungară, Uniunea Sovietică.

Dezbaterile, pe tema „Filosofia — științele sociale — socialismul", au avut ca punct de plecare un amplu referat susținut de delegația-gazdă.

În cadrul discuțiilor au fost evidențiate principalele aspecte specifice ale relației dintre filosofie, științele sociale și procesul revoluționar în condițiile edificării societății socialiste.

În a doua parte a lucrărilor Consfătuirii, participanții au făcut un util schimb de experiență între redacții, insistînd mai ales asupra modalităților de colaborare și mai bună cunoaștere reciprocă a realizărilor în domeniul filosofiei și sociologiei.

Anexăm lista participanților și a publicațiilor reprezentate:

R. P. Bulgaria:

Todor Stoicev, red. șef-adj. „Filosofska misăl"

Sava Petrov, membru al colegiului de redacție

Radi Vasiliev, red. șef adj. „Sotiologhiceski problemi"

Nicolai Tilkidjev, redactor

R. S. Cehoslovacă:

Jakub Netopilík, red. șef „Filozoficky časopis"

Vlatislav Bauch, red. șef „Sociologia"

Ladislav Machaček, membru al colegiului de redacție

Jean Letaši, membru al colegiului de red. „Filozofia"

Éva Bartova, redactor „Sociologicky Časopis"

R. D. Germană:

Erich Hahn, Președintele Consiliului științific pentru filosofie marxist-leninistă din R. D. G.

Manfred Buhr, director al Institutului Central de filosofie al Academiei de științe a R. D. G.

Günter Klimaszewsky, red. șef „Deutsche Zeitschrift für Philosophie"

Wolfgang Eickhorn, Academia de științe a R. D. G.

Herbert Hörz, Academia de științe a R. D. G.

Rolf Kirckhoff, Academia de științe a R. D. G.

Heinrich Opitz, Școala superioară de partid „Karl Marx"

Frank Rupprecht, Academia de științe sociale

Gottfried Stiehler, Universitatea Humbold, Berlin

Rudi Weidig, Președintele Consiliului științific pentru sociologie din R. D. G.

Dieter Wittich, Universitatea Karl Marx, Leipzig

Vera Wrona, Academia de științe sociale

Wolfgang Blumenthal, redactor

R. P. Polonă:

Jozef Borgos, red. șef adj. „Studia Filozoficzne"

Janusz Kuczyński, membru al colegiului de redacție

R. S. România:

Octavian Chețan, red. șef „Revista de filosofie"

Ion Iordăchel, red. șef „Viitorul social"

R. P. Ungară:

Elmer Keri, red. șef „Magyar filozófiai szemle"

Katalin Szigeti, membru al colegiului de redacție

Uniunea Sovietică

V. S. Semionov, red. șef „Voprosi filosofii"

V. S. Gott, red. șef „Filosofskie nauki"

A. G. Harcev, red. șef „Sotiologhiceskie isledovania"

V. N. Șevcenko, red. șef adj. „Filosofskie nauki".

SCURTE NOTE ȘI INFORMĂRI

Revista ,,Voprosî filosofii", nr. 7, 1982 publică materialele celui de ,,al treilea Congres al Societății de filosofie a U. R. S. S.", întrunind participările unor cunoscuți filosofi: P. N. Fedoseev, F. V. Konstantinov, V. G. Afanasiev, T. I. Oizermann, A. D. Ursul ș. a. Numărul acesta prezintă interes pentru cunoașterea participării filosofilor sovietici la dezbaterile actuale ale problemelor teoriei materialist-dialectice, ale materialismului istoric și ale metodologiei științelor sociale. O atenție aparte este acordată problemelor metodologice ale cercetării interdisciplinare complexe și ale cercetării istorico-filosofice.

★

În editura Basile Blackwell (Oxford, Anglia) a apărut vol. II al revistei ,,Praxis International", editori: R. J. Berrotlin și M. Markovič.

★

,,Exploration in Knowledge" este o nouă revistă de filosofie a științei, editori David Lamb (University of Manchester) și Gonzalo Munevar (Univ. of Nebraska at Omaha): apare din toamna anului 1982.

★

Sub egida ,,Societății internaționale de studiere a filosofiei medievale" s-a desfășurat la Louvain-la-Neuve (Belgia), între 30 august — 4 septembrie 1982, cel de-al VII-lea Congres Internațional Anual de Filosofie Medievală, avînd ca temă generală: *Omul și universul său în Evul Mediu.*

★

Din seria în 18 volume *Handbuch Philosophie*, editată de E. Ströcker și W. Wieland la K. Alber (Freiburg im Breisgau, R. F. G.), au apărut: K. Hartmann, *Politische Philosophie*, 318 p.; J. Simion, *Sprachphilosophie*, 296 p.

★

Revista ,,Kant-Studien" (R. F. G.) publică, în nr. 1, 1982 (p. 96—113), sub semnătura lui L. W. Beck, o amplă bibliografie a dizertațiilor de doctorat despre Kant susținute la Universitățile din S.U.A. și Canada, în perioada 1879—1980: circa 350 titluri.

★

,,The Association for Symbolic Logic" anunță pentru 8 sept. 1983, la Denver, reuniunea anuală consacrată în special *teoriei demonstrației*. Informații la: J. Donald Monk, Mathematics Department, University of Colorado, Boulder 80309.

★

Proiectul unei ,,History of Women in Philosophy" invită persoanele interesate în cunoașterea contribuțiilor femeii în filosofie, din antichitate și pînă în epoca modernă, să participe la realizarea unei cercetări internaționale. Pentru informări: coord. proiectului, Mary Ellen Waihte, Project of the History of Women in Philosophy, 4630 Bloomington Ave, South, Minneapolis, MN 55407.

★

Pentru 21—23 oct. 1982 se anunță de către SPEP (Society for Phenomenology and Existential Philosophy) cea de a 21-a reuniune anuală a societății, la Universitatea de stat din Pennsylvania. Dintre temele prevăzute a forma la reuniune subiecte ale dezbaterii, citățm: ,,Hermeneutică și percepție", ,,Deconstrucția", ,,Teoria descrierii fenomenologice", ,,Critica lui Derrida la adresa lui Heidegger", ,,Fenomenologia și posibilitatea metafizicii", ,,Asimilarea critică" de către H. Arendt a gîndirii lui Heidegger în planul filosofiei politice", ,,Fenomenologie și etică", ,,Fenomenologie și metaforă", ,,Critica socială contemporană și rolul universității" etc.

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOSOFIE

TOMUL XXIX 1982

INDEX TEMATIC ŞI ALFABETIC

TEORIE SOCIALĂ

	Nr.	Pag.
BAZAC ANA, Clasa muncitoare în faţa exigenţelor noii calităţi a democraţiei socialiste	6	535
BOBOC ALEXANDRU, Unitate şi diversitate în gîndirea marxistă contemporană	3	240
FLOREA ION, Filosofie şi ideologie	3	235
GULIAN C. I., Pacea şi problema civilizaţiei	5	443
MAMALI CĂTĂLIN, Tipuri şi stadii ale coevoluţiei	6	544
MĂGUREANU EMIL, Influenţa nefastă a cursei înarmărilor asupra stării de sănătate a popoarelor	5	445
OLTEANU ION, Participarea angajată ca valoare politică fundamentală în concepţia ştiinţifică şi revoluţionară a tovarăşului Nicolae Ceauşescu	1	7
OLTEANU ION, Umanismul revoluţionar — valoare fundamentală în societatea socialistă	2	135
PALADE GEORGE E. (S. U. A.), Pentru a păstra pacea mondială	1	28
PÂNZARU PETRE, Ideologia în context social şi uman concret	4	331
PECCEI AURELIO (Italia), Pentru o pace trainică între toate popoarele şi naţiunile	1	30
RUS VASILE, Contribuţii de excepţională importanţă la dezvoltarea teoriei şi practicii revoluţionare de edificare a noii orînduiri	5	437
RUS VASILE, Soluţionarea revoluţionară, profund umanistă a problemei naţionale — o mare realizare a construcţiei socialiste din România	2	139
STĂNCIULESCU TRAIAN DINOREL, Creaţia umană între existenţă şi conştiinţă	5	481
TĂNASE ALEXANDRU, Pace — ştiinţă — umanism	1	22
TRANDAFIR GHEORGHE, Coordonate ale modului de trai	3	262
TRĂSNEA OVIDIU, Caracteristici ale confruntărilor de idei în capitalismul contemporan	4	335
TUDOSESCU ION, Contradicţiile lumii contemporane	6	529
TUDOSESCU ION, Făptuire şi înfăptuire umană (opţiune ontologică marxistă contemporană)	1	14
ZAMFIR CĂTĂLIN, Raţionalitatea socială — indicator al calităţii vieţii	3	266

ETICĂ. UMANISM. TEORIA CULTURII

BELLU NICULAE, Dimensiunea etică a ştiinţei în spiritualitatea epocii contemporane	1	82
GURANOWSKI L. JAN (R. P. Polonă), Psihanaliza — un purgatoriu al credinţei creştine?	6	560
IOSEP IOAN, Obiectivitate şi corectitudine în relaţiile interumane	4	354
MAGNE JEAN (Franţa), Cuvintele rostite asupra paharului	6	566
NEAGU MIHAI, Cu privire la geneza deprinderilor morale	4	358
NIŢĂ PETRE, Obligaţia — categorie ontologică a moralei?	4	349
POPA CORNEL, Modestie, orgoliu şi conştiinţă de sine	1	95
POPESCU VASILE, Deprinderile şi comportamentul moral	4	361
TĂNASE AL., Semnificaţia şi eficienţa socială a culturii	5	449

	Nr.	Pag.
ESTETICA		
MATEI DUMITRU, Observaţii asupra conştiinţei estetice (concept, structură, funcţii)	5	453
NICOLAEVA NINA, Tendinţe sinergice în cultura modernă	5	476
REDEKER HORST (R. D. G.), Cu privire la metodologia studierii conştiinţei estetice	5	460
SMEU GRIGORE, Exigenţe contemporane ale educaţiei estetice	4	344
GNOSEOLOGIE, FILOSOFIA ŞTIINŢEI, LOGICĂ		
BOTEZ ANGELA, Relevanţa istoriei ştiinţei pentru filosofia ştiinţei	1	50
BRODA ENGELBERT (Austria), Interacţiunea lui Boltzmann cu Mach şi Ostwald	1	68
CORCIOVEI A., SCUTARU H., Interacţiunea dintre fizică şi matematică în sec. XX	1	78
ELKANA YEHUDA (Israel), Ce determină alegerea problemelor în ştiinţă	1	43
FEHER MARTHA (R. P. Ungară), Galilei şi idealul demonstrativ al ştiinţei	1	65
FLONTA MIRCEA, Presupoziţii filosofice şi judecată ştiinţifică în perspectivă istorică	1	33
FROLOV I. T. (U. R. S. S.), Ştiinţa, valorile şi umanismul	2	155
GEORGESCU ŞTEFAN, Informaţia nediscursivă în cunoaştere	1	54
GIUCULESCU ALEXANDRU, Arhitectonica teoriilor matematice	1	57
HOHFELD RAINER (R. F. Germania), Evoluţia teoriei în biologia moleculară	1	73
HOLTON GERALD (S. U. A.), Orchestrarea accidentelor în progresul ştiinţific	1	40
IRIMIE ION, Conştiinţa şi suportul ei material	4	373
MARCUS SOLOMON, Istoria ştiinţei ca istorie a paradoxurilor	1	61
NOICA CONSTANTIN, Însemnări filosofice în legătură cu cibernetica	6	540
PÂRVU ILIE, Argumente transcendentale în ştiinţa contemporană	1	35
RUQIANG ZHA (R. P. Chineză), Practica este criteriul unic şi ultim al adevărului cunoaşterii	1	47
SOLCAN MIHAI RADU, Producerea de inteligenţă artificială cu ajutorul calculatorului — o alchimie a sec. al XX-lea?	4	363
ZAMFIR ELENA, Sursele teoretico-filosofice ale orientărilor de psihologie umanistă	1	146
DIN ISTORIA FILOSOFIEI ROMÂNEŞTI		
BÂTLAN ION, Despre statutul moralei în filosofia lui Vasile Conta	3	278
BOBOC ALEXANDRU, Ion Petrovici şi spiritul filosofic — scurtă evocare şi sumară caracterizare a operei	6	574
DUMITRESCU PETRE, Vasile Conta despre natura existenţei	3	271
EPURE GHEORGHE, Şt. M. Zeletin ca istoric al filosofiei	6	578
FLORIAN R. ALEXANDRU, Începuturile cunoaşterii marxiste a societăţii româneşti	3	283
* * * La începuturile învăţământului filosofic în limba română (Fragment din Eufrosin Poteca)	5	498
NOICA CONSTANTIN, O remarcabilă concepţie filosofică: legea identităţii concrete	2	186
PAGINI INEDITE. Texte din Eugeniu Sperantia şi C. Rădulescu-Motru	2	198
ROŞCA ION, Bălcescu — teoretician al unităţii şi independenţei naţionale (aniversare)	4	391
VAIDA PETRU, Cu privire la ideile filosofice ale lui Paul Zarifopol	4	380

STUDII DE ISTORIA FILOSOFIEI UNIVERSALE

	Nr.	Pag.
APOSTOL ADINA-GABRIELA, Michel Foucault și unele dificultăți ale unei epistemologii structuraliste a științelor umane	3	250
BERAR PETRU, Specificul filosofiei hegeliene a religiei	6	553
BOBOC ALEXANDRU, În jurul semnificației unei reconstrucții în filosofia contemporană : „Ontologia critică" a lui Nicolai Hartman	5	494
DĂNIȘOR GHEORGHE, Gnoseologia ca fundament al ontologiei hegeliene	2	191
MARGA ANDREI, Conceptualizări filosofice în scrierile lui Habermas	1	85
GRÜNBERG LUDWIG, Permanențe montaignene	5	486
IANOȘI ION, Un gînd despre simbioza artei cu știința la presocratici	1	97
LEKTORSKI V. A. (U.R.S.S.), „Materialism și empiriocriticism" și problemele actuale ale teoriei cunoașterii	2	171
PURDEA GEORGE, Dialectica înstrăinării la Georg Lukács	3	243
ROȘCA ION, John Locke — un gînditor în actualitate	6	586
TĂNASE AL., Erich Fromm despre umanizarea tehnicii și a „societății tehnologice"	3	255

OPINII DESPRE CĂRȚI

AFLOROAIEI ȘTEFAN, Sensuri și întruchipări ale conștiinței filosofice contemporane (Tudor Ghideanu, *Conștiința filosofică de la Husserl la Theilard de Chardin*, Iași, 1981)	3	301
CANDIESCU CĂLIN, Paradigma ontologiei eline (Athanase Joja, *Istoria gîndirii antice*, vol. I, București, 1980)	5	503
DUR ION, Estetică și istorie literară (Liviu Rusu, *De la Eminescu la Lucian Blaga*, București, 1981)	2	217
EPURE GH., Gîndire filosofică — acțiune revoluționară (Concepția materialist-dialectică, baza ideologică a politicii și activității Partidului Comunist Român, București, 1981)	1	103
FLONTA MIRCEA, Noi repere și perspective în teoria științei (Ilie Pârvu, *Teoria științifică. Modalități de reconstrucție și modele sistematice ale structurii și dinamicii teoriilor științifice*, București, 1981)	2	213
GHIȚĂ SIMION, Despre cursul lui Titu Maiorescu de istoria filosofiei contemporane (Titu Maiorescu, *Prelegeri de filosofie*, Craiova, 1980)	1	109
IOAN PETRU, Logică și onto-logie (Constantin Noica, *Devenirea întru ființă* Vol. I, Încercare asupra filosofiei tradiționale. Vol. II, Tratat de ontologie, București, 1981)	5	513
NISTOR OCTAVIAN, O cercetare psihosocială a fenomenului religios (Petre Datculescu, *Educația materialist-științifică a tineretului*, București, 1980)	1	106
MATEI DUMITRU, Puncte de vedere recente în aprecierea operei filosofice blagiene (Alexandru Tănase, *Lucian Blaga — filosoful poet, poetul filosof*, București, 1977. Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor. Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga*, București, 1980)	2	208
STOICA STELIAN, Filosofia elenismului ca etică (Ion Banu, *Filosofia elenismului ca etică*, București, 1980)	3	296
TONOIU VASILE, Însemnări la un tratat (Constntin Noica, *Devenirea întru ființă* Vol. I. *Incercare asupra filosofiei tradiționale*. Vol. II, *Tratat de ontologie*, București, 1981)	5	510
VLĂDUȚESCU GH., Constantin Noica și filosofia tradițională (Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Vol. I, *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, Vol. II, *Tratat de ontologie*, București, 1981)	5	508

REPERE BIBLIOGRAFICE

	Nr.	Pag.
BULIMAR M. T., *Tradiţie şi inovaţie în cultură*, Bucureşti, 1981 (Dumitru Matei)	4	600
* * * *Determinarea şi motivarea acţiunii sociale*. Bucureşti, 1981 (Iovan Marţian)	4	408
FRĂŢEANU VASILE, *Critica gîndirii mitice*, Cluj-Napoca, 1980 (Iovan Marţian)	4	406
GEORGESCU FLORIN, *Societate şi religie*, Bucureşti, 1982 (Ion Bâtlan) . . .	4	401
HUMĂ IOAN, *Conştiinţă şi moralitate*, Iaşi, 1981 (Ioan Grigoraş)	4	404
KITCHER PHILIP, *Rigoarea matematică. Cine are nevoie de ea?*, „Noûs", vol. 15, 1981 (Gabriel Andreescu)	6	601
MILCA MIHAI, *Propaganda politică*, Bucureşti, 1981 (Alexandru R. Florian)	4	410
MORARU ION, *Creativitatea socială. Introducere în socioeuristică*, Bucureşti, 1981 (Angela Vasiliu)	2	405
MOROIANU EMIL, MACOVICIUC VASILE, *Pledoarie pentru etica marxistă*, Bucureşti, 1981 (Vasile Morar)	6	597
OPRESCU DAN, *Timpul liber şi înstrăinarea umană*, Bucureşti, 1981 (Dumitru Stoica)	2	403
STEGMÜLLER WOLFGANG, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vol. II, Stuttgart, 1979 (Mihail Radu Solcan)	4	410
* * * *Probleme de logică*. Vol. VIII, Bucureşti, 1981. (Mircea Balaiş)	3	306
OŢELEA LUMINIŢA, *O analiză multilaterală a interdisciplinarităţii* (* * * *Interdisciplinaritatea în ştiinţa contemporană*, Bucureşti, 1980)	2	221
RĂDULESCU SORIN, GOIAN ION, *Un ghid bibliografic*	2	222
* * * *Filosofia contemporană. Probleme, teorii şi curente*. Cercetare bibliografică, Bucureşti, 1980)	2	221
SCHIFIRNEŢ CONSTANTIN, Motivaţie şi cunoaştere. (Cătălin Mamali, *Balanţa motivaţională şi coevoluţia*, Bucureşti, 1981)	2	220
SMEU GRIGORE, *Vocaţia filosofică a artei* (Al. Tănase, *Eseuri de filosofia literaturii*, Bucureşti, 1980)	3	310

RĂSPUNSURI LA ÎNTREBĂRI. CONSULTAŢII

GEORGESCU FLORIN, Specificul moralei religioase	6	592
MORARU ION, Trăsături, direcţii de dezvoltare şi funcţii ale conştiinţei socialiste	1	115
NISTOR OCTAVIAN, Poziţia Partidului Comunist Român şi a statului nostru socialist faţă de religie, biserică şi credincioşi	3	313
SUCIU ALEXANDRU, Abordarea contemporană a problemei conştiinţei	2	224

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

* * * A XVI-a Consfătuire Internaţională a revistelor de filosofie şi sociologie din ţări socialiste	6	614
* * * Al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie. Montréal—Canada 1983. A 2-a circulară	6	602
* * * Al 7-lea Congres Internaţional de Logică, Metodologie şi Filosofie a ştiinţei	3	325
B. Al., F. E., Scurte note şi informări	4	416
B. Al., Tineretul şi filosofia	4	416
BOTEZ ANGELA, Perspective istorice şi filosofice asupra dinamicii ştiinţei	1	123
COPTIL LIVIU, Autoconducerea muncitorească în dezbatere	5	522
F. E., PRUTEANU AL., Manifestări dedicate centenarului morţii lui Vasile Conta	4	412
F. E., Sesiunea ştiinţifică anuală a Institutului de filosofie	5	518
F. E., Simpozion: „Civilizaţie. Umanism. Pace. Dezarmare. Securitate internaţională"	5	521
G. I., Calitatea vieţii prin cultură. Sesiune ştiinţifică	5	520
GRIGORE MARIAN, Valoare şi creativitate	6	611

	Nr.	Pag.
MARE CĂLINA, Varietatea cantitativă a abordărilor spațio-temporalității	5	523
MORARU ION, Trăsături, direcții de dezvoltare și funcții ale conștiinței socialiste	1	115
O. D., Al XVII-lea Congres Mondial de Filosofie (Montréal, 21—27 august 1983). Prima circulară	1	126
O. D., Scurte note și informări	1	129
O. S., Buletin informativ nr. 1/1981	3	323
O. S., Gîndirea filosofică în România interbelică (Dezbatere)	3	322
O. S., Sesiunea științifică „Problemele globale și viitorul omenirii"	3	322
O. S., Sesiune de rapoarte	3	323
* * * Scurte note și informări	3	324
* * * Scurte note și informări	5	524
PÂRVU ILIE, Metodologia cercetărilor istorico-științifice în dezbaterile unui congres internațional	1	121
* * * Scurte note și informări	6	615
STROIE ION, Colocviul național studențesc „Istoria și filosofia științei"	4	414
TRĂSNEA OVIDIU, Preocupări de filosofie politică la al XII-lea Congres Mondial al Asociației Internaționale de știință politică	6	612

NECROLOG

		Nr.	Pag.
NECROLOG,	RADU STOICHIȚĂ	4	420
	PETRE BOTEZATU	4	425

[Continuare de pe contra pagină]

MIRCEA ELIADE, **Istoria credinţelor şi ideilor religioase.** I. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis. Trad. de Cezar Baltag, 1981, 376 p., 33 lei.
GEORGES ORY, **Originile creştinismului. Eseuri critice.** Trad., cuvînt înainte şi indice de Octavian Cheţan, 1981, 455 p., 18,50 lei.
LUCIAN CULDA, **Omul, valorile şi axiologia,** 1982, 248 p., 14 lei.

EDITURA UNIVERS

FRIEDRICH SCHILLER, **Scrieri estetice,** Trad. şi note de Gh. Ciorogaru, 1981, 452 p., 19 lei.
LUCIA DUMITRESCU-CODREANU, **La moartea lui Zarathustra,** 1981, 270 p., 8 lei.
ERWIN HUFNAGEL, **Introducere în hermeneutică.** Trad. de Thomas Kleininger, 1981, 208 p., 8,25 lei.
PAUL HAZARD, **Gîndirea europeană în sec. al XVIII-lea.** Trad. de Virgil Grecu, 198, 460 p., 15 lei.
EUGENIO GARIN, **Umanismul italian.** Trad. de Grigore Arbore, 1982, 268 p., 10 lei.
PETRU CREŢIA, **Epos şi logos. 25 de studii şi interpretări,** 1981, 262 p., 10 lei.
MARTIN HEIDEGGER, **Originea operei de artă.** Trad. şi note: Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Studiu introductiv de Const. Noica, 1982, 390 p., 14 lei.

EDITURA EMINESCU

ANTON DUMITRIU, **Cartea întîlnirilor admirabile,** 1982, 320 p., 12 lei.
* * * **Estetică, filosofie, artă.** Introducere de Ion Ianoşi. Notă asupra ediţiei, comentarii şi antologie de V. Morar, 1981, 233 p., 13 lei.

EDITURA CARTEA ROMÂNEASCĂ

GABRIEL LIICEANU, **Încercare în politropia omului şi a culturii,** 1981, 287 p., 13,50 lei.

EDITURA MERIDIANE

DUMITRU MATEI, **Originile artei,** 1981, 309 p., 13 lei.
DAN CRUCERU, **Funcţia socială a artei,** 1981, 206 p., 8,75 lei.

EDITURA ALBATROS

SIMION DORU OGODESCU, **Persoană şi lume,** 1981, 240 p., 6,50 lei.
PETRE PÂNZARU, **Condiţia umană din perspectiva vieţii cotidiene,** 1981, 304 p., 8,75 lei.

EDITURA DACIA

TITU MAIORESCU, **Scrieri din tinereţe (1858—1862).** Ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Simion Ghiţă, 1981, 433 p., 11 lei.
* * * **Teme hegeliene. Studii.** Coordonatori: Andrei Marga, Vasile Muscă. Prefaţă de Dumitru Ghişe, 1982, 328 p., 20 lei.

EDITURA JUNIMEA

TRAIAN GÂNJU, **Discurs despre morală,** 1981, 229 p., 8,25 lei.
TUDOR GHIDEANU, **Conştiinţa filosofică de la Husserl la Theilhard de Chardin,** 1981, 253 p., 8,75 lei.
VIRGIL EMILIAN CATARGIU, **Vasile Pârvan — filosof al istoriei,** 1982, 207 p., 10,50 lei.

EDITURA MINERVA

* * * **Materia, spaţiul, timpul în istoria filosofiei premarxiste.** Ediţie îngrijită de Georgeta Tănase. Prefaţă de Alexandru Tănase. Vol. I şi II, 371 p. + 306 p., 1982, 16 lei.
NICOLAE MILESCU. **Aritmologhia, etica şi originalele lor latine.** Ediţie critică, studiu monografic, traducere, note şi indici de Pandele Olteanu, 1982, 408 p., 22 lei.

EDITURA SPORT — TURISM

CONSTANTIN DANIEL, **Civilizaţia asiro-babiloniană,** 1981, 404 p., 18 lei.
DIODOR din Sicilia, **Biblioteca istorică.** Trad. de Radu Hîncu şi Vladimir Iliescu, 1981, 481 p., 27 lei.

EDITURA FACLA

TITU POPESCU, **Arta ca trăire şi interpretare,** 1982, 174 p., 9,25 lei.

CĂRȚI NOI APĂRUTE ÎN EDITURILE NOASTRE

EDITURA ACADEMIEI

* * * **Momente ale genezei și evoluției filosofiei științei.** Coordonatori: Cornel Damian, Ilie Pârvu, 1981, 218 p., 13 lei.

* * * **Determinarea și motivarea acțiunii sociale.** Coordonatori: Cornel Popa, Ion Moraru, 1981, 348 p., 15,50 lei.

* * * **Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția „Criticii rațiunii pure".** Coordonatori: Al. Boboc, M. Flonta, R. Pantazi, I. Pârvu, 1982, 278 p., 13, 50 lei.

MARIN ȚURLEA, **Filosofia și fundamentele matematicii,** 1982, 264 p., 11,50 lei.

SIMION GHIȚĂ. **Orizonturi filosofice în evoluția științei moderne,** 1981, 331 p., 14,50 lei.

* * * **Dialectics, system, science.** Coordonatori: Dumitru Ghișe, Angela Botez, 1981, 324 p., 16 lei.

GHEORGHE MIHAI, **Elemente constructive de argumentare juridică,** 1982, 153 p., 13 lei.

EDITURA POLITICĂ

G. LUKÁCS **Ontologia existenței sociale.** Vol. I. Stadiul actual al problemei. Prefață de N. Tertulian, Trad. din lb. germană: Vasile Dem. Zamfirescu, Radu Stoichiță, 1982, 431 p., 18 lei.

ALBERT SZENT-GYÖRGYI, **Pledoarie pentru viață,** 1982, 252 p., 11 lei.

* * * **Epistemologia științelor sociale.** Coordonatori: Angela Botez, V. Tonoiu, Cătălin Zamfir, 1981, 335 p., 17 lei.

ELENA ZAMFIR, **Cultura relațiilor interpersonale,** 1982, 172 p., 7 lei.

* * * **Ideea de dialectică în știință și filosofia contemporană.** Coordonatori: Al. Valentin, Stelian Popescu, 1982, 328 p., 13 lei.

* * * **Rasismul în fața științei.** Culegere de studii. Sub egida U.N.E.S.C.O., 1982, 413 p., 19 lei.

RADU FLORIAN, **Antonio Gramsci — un marxist contemporan,** 1982, 255 p., 13 lei.

ELENA ZAMFIRESCU, **„Noua stîngă" între contestație și revoluție,** 1982, 196 p., 10 lei.

M. S. BELENKI, **Despre mitologia și filosofia Bibliei.** Cuvînt înainte și control științific de Oct. Chețan. Traducere din lb. rusă de Elena Maria Florescu, 1982, 190 p., 10 lei.

ALFRED KASTLER, **Această stranie materie.** Cu colaborarea lui Philippe Nemo. Prefață de Călin Beșliu. Trad. din lb. franceză de Ligia Ionescu, 1982, 252 p., 12 lei.

* * * **Confruntări în gîndirea politică contemporană.** Coordonator: Ovidiu Trăsnea, 1982, 416 p., 23 lei.

FLORIN DRUȚĂ, **Marxism și freudo-marxism,** 1982, 109 p., 5,50 lei.

LUDWIG GRÜNBERG, **Opțiuni filosofice contemporane,** 1981, 384 p., 14 lei.

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

ILIE PÂRVU, **Teoria științifică,** 1981, 275 p., 9 lei.

HENRI WALD, **Puterea vorbirii,** 1981, 120 p., 2,60 lei.

K. R. POPPER, **Logica cercetării.** Studiu introductiv și note de M. Flonta. Trad. de M. Flonta, A. Surdu, E. Tivic, 1981, 430 p., 28 lei.

O. G. DROBNIȚKI, **Noțiunea de morală.** Trad. de Liubomira Miroș și Nina Nicolaeva. Prefață de N. Bellu, 1981, 2 vol., 308 p. + 284 p., 17 lei.

IMMANUEL KANT, **Critica facultății de judecare,** Trad. de Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Constantin Noica. Note și com., bibl. selectivă, indici de autori și de concepte Rodica Croitoru. Studiu introductiv de Mircea Florian. Studiu de J. Kopper, 1981, 571 p., 24,50 lei.

MATILA C. GHYKA, **Estetică și teoria artei.** Ediție îngrijită de Ion Iliescu, 1981, 495 p. + 92 planșe, 35 lei.

* * * **Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală.** Antologie, selecție, traducere și note de Ilie Pârvu, 528 p., 28 lei.

C. NOICA, **Devenirea întru ființă.** Vol. I. Încercare asupra filosofiei tradiționale; Vol. II. Tratat de ontologie, 1981, 392 p., 18 lei.

MIHAI EMINESCU, **Fragmentarium.** Ediție după manuscrise, cu variante, note, addenda și indici de Magdalena D. Vatamaniuc, 1981, 813 p., 44 lei.

VASILE PÂRVAN, **Scrieri.** Text stabilit, studiu introductiv și note de Alexandru Zub, 1981, 690 p., 47 lei.

[Continuare pe contrapagina copertei]

I. P. Informația c. 2606

43 503

Lei 30